

TEOLOGIA

anul XIII, nr. 2, 2009

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

TEOLOGIA

Orice corespondentă se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855



UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL XIII, NR. 2, 2009
ARAD

COLEGIUL DE REDACTIE

PRESEDINTE DE ONOARE:

I.P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

PRESEDINTE DE REDACTIE:

Pr. prof. dr. IOAN TULCAN, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Pr. prof. dr. acad. DUMITRU POPESCU (Universitatea din Bucuresti); Pr. prof. dr. STEFAN BUCHIU; Prof. dr. ELENI HRISTINAKIS, Universitatea din Atena (Grecia); Prof. dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS, Universitatea din Tesalonic (Grecia); Prof. dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, Lincoln Theology Center of Fordham University (U.S.A.); Prof. dr. FADI GEORGI, Universitatea din Balamand (Liban); Prof. dr. PYOTR MIHAILOV, St. Tihon's Humanitarian University of Moscow (Rusia); Pr. prof. dr. STANISLAW RABIEJ, Universitatea din Opole (Polonia); Prof. dr. MICHEL STAVROU, Institute Saint Serge, Paris (Franta); Pr. prof. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia); Pr. prof. dr. CONSTANTIN RUS; Conf. dr. CRISTINEL IOJA; Pr. lect. dr. ADRIAN MURG; Pr. lect. drd. FILIP ALBU; Pr. lect. dr. LUCIAN FARCASIU.

SECRETAR DE REDACTIE:

Lect. dr. CAIUS CUTARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

Prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

Preturi străinătate:

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 24 •; 1 exemplar = 6 •

Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 40 •; 1 exemplar = 10 •

CUPRINS

EDITORIAL

Unitatea Bisericii ca dar, vocatie si misiune 9

EDITORIAL

Aristotle Papanikolaou

Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God 11

Ioan Tulcan

Locul si semnificatia teologică a lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea Sf. Treimi la teologii Jurgen Moltmann si Dumitru Stăniloae 45

Vasile Grăjdian

Cântarea „corală” în cultul si propovăduirea bisericii ortodoxe. Raportul cu problemele unității de credință 60

Pavel Vesa

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII) 73

Nicolae Belean

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii 96

Mihai Brie

Personalitatea preotului-profesor Cornel Givulescu si contributia sa la dezvoltarea muzicii bisericești 106

Adrian Murg

Vietuirea îngerească în opera lucanică 112

Florin Dobrei

Cuviosul Sofronie de la Cioara. 250 de ani de la începutul miscării sale de redesteptare bisericească 128

Lucian Farcasiu

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei care-i poartă numele? 143

Teodor Baba

Reflectii ale teologiei biblice vechitestamentare percepute în spiritualitatea creștină contemporană 159

Ioan Rudeanu Cunoasterea religiei geto-dacilor	175	
Călin Dragos Despre exegeza teologică la Origen	197	
Ion Popovici Căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă Greacă – o retrospectivă istorico-canonică	213	
Filip Albu Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă si slujirea sa învățătoarească	222	
 NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE		
Mitropolit Kallistos Ware Lupta spirituală în lumea contemporană.....	259	
 TRADUCERI		
Dimitris Tselenghidis „Urmând Sfinților părinți”, o sintagmă cu caracter diacronic în învățătura dogmatică a Bisericii. Ipoteze teologice si criterii ale învățaturii dogmatice ale Bisericii	266	
 RECENZII		
Juan Mateos, S.J., <i>Utrenia Bizantină</i> , traducere, prefată si note Cezar Login, Editura Reîntregirea, Cluj-Napoca, 2009, p. 77 (Lucian Farcasiu)	273	
 CERINTE ÎN REDACTAREA STUDIILOR PENTRU REVISTA „TEOLOGIA”		276
 WRITING REQUIREMENTS FOR THE STUDIES INCLUDED IN THE „TEOLOGIA” REVIEW		279
 LISTA AUTORILOR		282

CONTENTS

EDITORIAL / 9

STUDIES

Aristotle Papanikolaou

Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God / 11

Ioan Tulcan

Theological Place and Significance of God Father in the Communion of the Holy Trinity seen by the theologians Jurgen Moltmann and Dumitru Stăniloae / 45

Vasile Grăjdian

The Choir in the Cult and Preaching of the Orthodox Church. The Relation with the Problems of the Unity of Faith / 60

Pavel Vesa

11th-17th Centuries Monasteries which no longer Exist in the Ardeal Region / 73

Nicolae Belean

Banat Church Music along the Centuries / 96

Mihai Brie

The Personality of Reverend Professor Cornel Givulescu and His Contribution to the Development of the Church Music / 106

Adrian Murg

Angelic living in St. Luke's work / 112

Florin Dobrei

Pious Sophronis of Cioara. 250 Years from the Beginning of the Church Reawakening Movement / 128

Lucian Farcasiu

Is St. Basil the Great the Author of the Anaphora which Bears His Name? / 143

Teodor Baba

Reflections of the Old Testament Theology in the Contemporary Christian Spirituality / 159

Ioan-Octavian Rudeanu

The religion of the Geto-Dacians / 175

Calin Dragos

Theological Exegesis in Origen's work / 197

Ion Popovici

Mixed Marriages in the Greek Orthodox Church - a historical and canonical retrospective / 213

Filip Albu

Episcopal Dignity in the Orthodox Church and its Teaching Mission / 222

NOTES AND COMMENTS

Kallistos Ware

Spiritual Fight in the contemporary World, Meropolitan, Translation from French by Lect. Univ. Drd. Marta Lupe. / 259

TRANSLATIONS

Dimitris Tselenghidis,

„Following the Holy Fathers”, a syntagm with diachronical character in the dogmatic teaching of the Church. Theological hypotheses and criteria of the dogmatic teaching of the Church, translated from Greek by Drd. Marcel Tang. / 266

BOOK REVIEWS

Juan Mateos, S.J., *The Byzantine Matins*, translation, preface and notes by Cezar Login, Editura Reîntregirea, Cluj-Napoca, 2009, p. 77 (Lucian Farcasiu) / 273

WRITING REQUIREMENTS / 276

AUTHORS / 282

Unitatea Bisericii ca dar, vocatie si misiune

Despre Biserică, natura ei teandrică, vocatia si misiunea ei în lume s-a scris foarte mult în veacul al XX-lea, sesizându-se aspecte variate ale eclesiologiei. Nu fără temei, veacul trecut a fost numit drept veacul Bisericii, tocmai datorită preocupărilor constante legate de învățătura creștină despre Biserică.

Între problemele eclesiologice importante abordate se numără si cele legate de însusirile Bisericii, așa-numitele „*notae ecclesiae*”: unitatea, sfîntenia, sobornicitatea, apostolicitatea. Aceste însusiri definesc Biserica, în calitatea ei de trup al lui Hristos, extins în istorie, pentru a cuprinde în el întreaga omenire. Însusirile Bisericii sunt interconditionate unele de altele, fiecare însusire o sprijină si o lămurește pe cealaltă si este premisa existentei pentru celelalte.

Unitatea Bisericii este un dar de sus, primit de la Dumnezeu iubirii vesnice, în comuniunea Preasfîntei Treimi. Altfel spus, viața Sfîntei Treimi se reflectă în viața Bisericii, ca viață de iubire si comuniune. Sfînta Scriptură a Noului Testament ne arată acest mod de înțelegere a unității Trupului lui Hristos, ca dar dumnezeiesc, care este dat lumii de Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Sfîntul Apostol Pavel ne arată că există: „un Domn, o credință si un botez, un Dumnezeu si Tatăl tuturor, Care este peste toate si prin toate si întru toti. Iar fiecareșia dintre noi i s-a dat harul după măsura darului lui Hristos” (Efeseni 4, 5-7). Dumnezeu cel mai presus de noi este Cel care este prezent în noi, prin darurile Sale, prin care zidește Biserica Sa, în Duhul Sfânt. Există o dinamică a darurilor dumnezeiești revărsate peste Biserică, daruri, care nu sunt în contradicție unele cu altele, ci complementare si împreună structurează Biserica, ca pe un trup a lui Hristos, ca un „locas sfânt întru Domnul”.

Primind darul unității de sus, de la Părintele ceresc, atitudinea creștinilor față de darurile primite trebuie să fie una de smerenie si

recunostință, de deschidere si responsabilitate. Având darul unității primit de la Dumnezeu - Sfânta Treime, noi, însă, totodată, suntem convinși că darul acesta ne este făcut accesibil prin iubirea jertfitoare a lui Iisus Hristos, despre care ne vorbește Sfânta Scriptură: „Dar, Dumnezeu își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că pentru noi Hristos a murit, când noi eram încă păcătoși” (Romani 5, 8). Lucrarea aceasta a lui Iisus Hristos este una de comuniune, întemeiată pe moartea și Învierea Sa. Aceasta înseamnă că ea este purtătoare de comuniune în ansamblul Trupului eclezial. Pornind de aici, putem înțelege vocatia pe care o au mădulele Bisericii de a se inspira permanent unele pe altele din această iubire de viață și comuniune, făcută accesibilă oamenilor prin Iisus Hristos. Vocatia aceasta îi ajută pe ucenicii Domnului să fie mai receptivi la iubirea smerită și jertfelnică a Lui, primind și ei puterea și impulsul de a se întâmpina și ei unii pe alții, cu deschiderea unei iubiri smerite și jertfelnice, străină de orice triumfalism și autosuficientă.

De aici, rezultă și o misiune specială pe care o are Biserica în lume: aceea, de a fi mesagera adevărului dumnezeiesc revelat în istorie de Cuvântul cel vesnic al Tatălui făcut om, a păcii hristice, a iubirii și a împăcării între toți oamenii. Acesta echivalează cu un adevărat proiect teologic, bisericesc, pastoral-misionar, ecumenic și social, pe care Bisericile sunt chemate să-l deruleze în lumea contemporană. Nici un fel de oboseală, indiferență sau absență de la această binecuvântată lucrare nu este bineplăcută lui Dumnezeu, căci ar însemna o ignorare a darurilor pe care Iisus Hristos, Întemeietorul și Capul Bisericii, le-a revărsat asupra tuturor mădulelor ei.

Lucrarea aceasta nu are un sfârșit, ci ea trebuie mereu evidentiată și accentuată, având ca testament și îndemn cuvântul apostolic: „Până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13).

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan

Aristotle Papanikolaou

Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God¹

Rezumat

Acest studiu prezintă diferențele dintre înțelegerea termenului de mântuire sau theosis la teologii Ioannis Zizioulas și Vladimir Lossky. Deși Zizioulas poate fi comparat cu mulți teologi ortodocși care afirmă, asemeni lui Lossky, centralitatea conceptului energiilor divine, dar prioritatea pe care studiul o conferă lui Lossky se datorează și lui Zizioulas, care-i atribuie lui Lossky o anumită influență în determinarea formei teologiei ortodoxe moderne. Încercările lui Zizioulas de a înțelege mântuirea în temeiul unei ontologii a persoanei sunt dezvoltate, partial, peste și împotriva sublinierii pe care o dă Lossky apofatismului și noțiunii de energii divine. Primele două părți ale studiului încearcă să clarifice logica din spatele teologiei lui Lossky și a lui Zizioulas, partea finală reliefând diferențele și încercând să adecveze teologiile lor pe baza unei coerente interne.

Keywords

Ioannis Zizioulas, Vladimir Lossky, energii divine, Teologie Dogmatică,

Introduction

Contemporary Orthodox Christian theology and perhaps even the Eastern Christian tradition in general, has almost become identified with the soteriological and mystical notion of “deification” or *theosis*. One cannot think of *theosis*, however, without reference to the Orthodox Christian understanding of “energies”.

¹ Studiul *Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God* a fost preluat din revista *Modern Theology*, 19:3 July 2003, cu acordul autorului.

The centrality of the realism of God's energies for deification-i.e., that God's energies are truly God-is affirmed by virtually every contemporary Orthodox Christian theologian. These theologians would also add that the concept of the "energies" of God functions as the interpretive key to the Greek patristic tradition. The Greek fathers affirmed from the beginning a distinction between God's unknowable essence and God's energies through which a real communion with God is possible. This distinction would receive clarification throughout the centuries culminating in the writings of the last great Byzantine theologian, Gregory Palamas. At the heart then of the Orthodox Christian tradition, and what separates it from other Christian traditions, is the notion of deification through the "energies" of God, which are God. Vladimir Lossky, the Russian emigre theologian, played no small part in constructing this narrative, beginning with his early writings on Dionysius the Areopagite, but especially with his well known and widely read *The Mystical Theology of the Eastern Church*, first published in 1944.

There is, however, one contemporary Orthodox theologian who has not joined the consensus of his colleagues in affirming the centrality of the concept of "energies" for the Orthodox understanding of deification. For John Zizioulas *theosis* is not about participating in the "energies" of God but in the *hypostasis* of Christ. While the notion of "energies" is useful and necessary in understanding a more general relationship between God and creation, salvation *in* Christ, i.e., deification, can only be expressed in terms of the category *hypostasis*, or "person"-or so says Zizioulas.

This essay will explore the differences between John Zizioulas's and Vladimir Lossky's understandings of salvation or *theosis*. Although Zizioulas could be compared to many Orthodox theologians who affirm with Lossky the centrality of the concept of God's "energies", the focus on Lossky is primarily due to Zizioulas himself attributing to Lossky a certain influence in determining the shape of contemporary Orthodox theology. Zizioulas's own attempts to understand salvation in terms of an ontology of personhood is developed, in part, over and against Lossky's emphasis on apophaticism and the related notion of God's energies. The first two parts of this essay will attempt to make transparent the logic behind the theologies of Lossky and Zizioulas. The final part of the essay will attempt to account for the differences and make a judgment regarding the adequacy of their theologies on the basis of internal coherency.

The implications of this debate extend beyond the possibility of a paradigm shift in Orthodox theology with Zizioulas's ontology of personhood. Insofar as the Orthodox notion of *theosis* attempts to convey a real communion with the

Triune God, the debate between Lossky and Zizioulas is about how to adequately conceive of God as immanent and transcendent. In this sense, its significance expands to encompass the recent discussions on the revival of trinitarian theology.

Vladimir Lossky: Apophaticism and the “Energies” of God

For Vladimir Lossky, theology begins with the revelation of God. This revelation is not simply that which God gives in the act of creation, but *the* revelation, which for Lossky is the Incarnation in Jesus Christ. The Incarnation reveals who God is, i.e., God as Trinity and as such “forms the basis of all Christian theology; it is indeed, theology itself, in the sense in which that word was understood by the Greek fathers, for whom theology most commonly stood for the mystery of the Trinity revealed to the Church.”² The Incarnation reveals God as Trinity as “a primordial fact”,³ i.e., a word or proclamation about God’s being. As such, it is what makes “theology possible”.⁴

The Incarnation, however, does more than simply communicate a particular “fact” or piece of information about God. As the event of divine-human communion, it makes possible the human ascent toward union with the living God. The true goal of theology, knowledge of God, is not abstract ideas, but an encounter of mystical union with the personal God. The Incarnation makes possible knowledge of God not as *gnosis*, an intellectual knowledge, but as “mystical experience” which lies beyond thought. Although the Incarnation may reveal the Trinity as a “primordial fact”, “to know the mystery of the Trinity in its fullness is to enter into perfect union with God and to attain to deification of the human creature”.⁵

As the event of divine-human communion which enables the human ascent to union with God, the Incarnation reveals not simply that God is Trinity as a “primordial fact”, but a God who is both transcendent to and immanent in created existence. The Incarnation is the event of real communion, such that the created human nature in Christ is deified through participation in God’s life. This participation is in God’s energies, which is to be distinguished from God’s essence. The latter refers to the transcendence of God, God’s radical otherness from

² *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1976), p. 31; hereafter *The Mystical Theology*.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ “Apophysis and Trinitarian Theology” in *In the Image and Likeness of God*, eds. John H. Erickson and Thomas F. Bird (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1974), p. 14.

⁵ *The Mystical Theology*, p. 67.

created existence. God's essence is ontologically distinct from created being, and it is only in and through the revelation that God's transcendence as ontologically other is known. "For outside revelation nothing is known of the difference between created and the uncreated, of creation *ex nihilo*, of the abyss which has to be crossed between the creature and Creator."⁶ The Incarnation reveals the distinction between the uncreated, unknowable essence of God that lies beyond being, and created essence whose existence is identified with being.

The well-known essence/energies distinction within Eastern Orthodox theology is thus an expression of the transcendence and immanence of God revealed in the incarnation, the energies being the bridge of the unfathomable gap between the uncreated God and God's creation. "Implied in the paradox of the Christian revelation: the transcendent God becomes immanent in the world, but in the very immanence of His economy...He reveals Himself as transcendent, as ontologically independent of all created being."⁷ The God whose essence is ontologically distinct from created being is unknowable to thought, which is inherently linked to created being; but such a God is known through participation and union with God's energies.

Why does Lossky find it necessary to affirm an unknowable essence of God, a God-beyond-being, in order to express the transcendence of God? For Lossky, the essence/energies distinction is the only way to affirm the reality of a personal communion with the living God in freedom and love. The notion of the unknowable essence of God affirms both the freedom of God from created existence and the integrity of created existence. It also expresses a communion between the divine and the human that is based on freedom and not necessity.

The idea of the unknowable essence of God protects against a monistic conception of God which conceives the relationship of God to the world in terms of necessity. Lossky often cites Plotinus and the Sophiology of the Russian theologian Sergius Bulgakov as examples of a monistic idea of God.⁸

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ "Apophysis and Trinitarian Theology", p. 14-15.

⁸ The understanding of Plotinus, which Lossky follows, in terms of "absorption mysticism" has been critiqued by, among others, Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York, NY: Crossroad, 1991), p. 53-55. For an insightful analysis of Lossky's relation to Bulgakov and the Russian sophiologists, see Rowan Williams, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique* (Ph.D. dissertation, Oxford University, 1975), p. 1-63.

The shadow of monism hovers, according to Lossky, even over the God of Thomas Aquinas and scholastic theology. Lossky is aware that for Aquinas there is no necessary link between God and the world, as is suggested in the thought of Plotinus and Bulgakov. Like Bulgakov and Plotinus, Aquinas is guilty in Lossky's estimation of a rational approach to God. Such a rationalistic approach to theology, attempts to know God through concepts derived through the method of abstraction. The fundamental mistake of this Thomistic approach is that it links knowledge of God to the created *nous*. If mind or *nous* is created, then its sphere of activity is linked to the created realm or the realm of being.⁹ Lossky sees these Western thinkers as isolating the locus for the union with God in the *nous*, and ultimately continuing the mistakes of such patristic thinkers as Clement, Origen and Evagrius.¹⁰ The end result, according to Lossky, is not an encounter with the personal, living God, but a limited, conceptual knowledge of God's being.

The danger of such an approach finds its fullest expression for Lossky in the way Aquinas and the scholastic theologians conceive the Trinity, and in particular, their understanding of the *filioque*. For Rowan Williams, "it is, of course, Lossky's attack on the *filioque* which is the most immediately striking feature of his polemic against Western theology".¹¹ It is also a position for which he will receive much criticism, by both Orthodox and non-Orthodox alike.¹² Without doubt, Lossky considers the issue of the *filioque* as a serious obstacle to East-West unity. He does not, however, necessarily see the *filioque* as "the most crucial problem

⁹ For a critique of Aquinas's and the neo-scholastic interpretation of Dionysius the Areopagite, see, "La Notion des 'Analogies' chez Denys Le Pseudo-Areopagite", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* 5 (1931), esp. p. 280.

¹⁰ For Lossky's interpretation of these patristic figures, see *The Vision of God*, trans. Asheleigh Moorhouse (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983).

¹¹ *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, p. 129.

¹² For a thorough critique of Lossky's own criticisms of the West, especially in relation to the *filioque*, see *Ibid.*, p. 129-156. On the Orthodox side, John Zizioulas comments that "Lossky's views have led to extremes that are beginning to show the weaknesses of his position. The way he brought out the *Filioque* issue as *the* crucial problem between the East and West is a clear example of how much Lossky's trinitarian theology stands in need of revision" ("The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study" in *The Forgotten Trinity* [London: BCC/CCBI, 1991], p. 110). Zizioulas, however, fails to elaborate and clarify what he means by Lossky's "extremes" and "weaknesses". Below it will be shown what Zizioulas feels is "in need of revision" in Lossky's trinitarian theology, but without indicating how this revision might affect a Losskian stance toward the *filioque*.

between the East and West”.¹³ The crucial problem for Lossky consists in the differences in theological method, and the *filioque* is the most evident example of how a faulty theological method can lead to a doctrine which threatens personhood, the independence of the Holy Spirit, and, ultimately, the possibilities for deification.¹⁴ As even Rowan Williams admits, “his [Lossky’s] unfairness and inaccuracy in particular criticisms of the West are not of primary significance; the essential complaint about Western intellectualism and subordination to philosophy remains unaffected, raising the whole question of rival conceptions of precisely how God is known, and how His activity is mediated in the world to created subjects”.¹⁵

The controversy between East and West over the *filioque* is essentially a debate over the most adequate expression to explain the relations between the persons of the Trinity, particularly the person of the Holy Spirit. For Lossky, the most adequate expression is “relations of origin”, whereby the Father is the origin of the Son and the Spirit, while for the West it is “relations of opposition”, “according to which the Holy Spirit is said to proceed from the Father and the Son as from one principle of spiration”.¹⁶ The mistake of the West consists in attempting to understand the diversity within the Trinity from the perspective of the unified essence. He essentially agrees with Fr. Th. de Regnon, who writes that “Latin philosophy first considers the nature in itself and proceeds to the agent; Greek philosophy first considers the agent and afterwards passes through it to find the nature.”¹⁷ It is the attempt to understand how the simple, unified

¹³ As Zizioulas argues. The fact that he himself was open to an alternative understanding of the *filioque* is an indication that the *filioque* in itself was not *the* most crucial problem for Lossky. Olivier Clement argues that Lossky advanced such an alternative in course lectures given on 11 July 1955. See Clement, *Orient-Occident: Deux Passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (Geneve: Editions Labor et Fides, 1985), p. 61, note 175.

¹⁴ See “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine” in *In the Image and Likeness*, p. 80; concerning the necessity of the independence of the Holy Spirit from the Son for deification, see “Redemption and Deification” in *In the Image and Likeness*, p. 109-110.

¹⁵ *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, p. 156.

¹⁶ “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine”, p. 76.

¹⁷ As quoted in *The Mystical Theology*, p. 57-58. Also cited in “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine”, p. 78, note 10; the de Regnon citation comes from *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite I* (Paris, 1892), p. 309. Michel Rene Barnes’s claim that de Regnon influenced Lossky’s trinitarian theology, although it cannot be disputed, needs careful qualification (see his, “De Regnon Reconsidered”, *Augustinian Studies* Vol. 26 no. 2 [1995], p. 51-79). Barnes argues that de Regnon’s paradigm that Latin

Divine Energies or Divine Personhood...

essence can be diverse that leads the West to affirm that the Holy Spirit proceeds from both the Father and the Son.

Lossky lists three problems with this approach to understanding the diversity within the unified essence. For one, “the relations are the basis of the hypostases, which define themselves by their mutual opposition, the first to the second, and these two together to the third”.¹⁸ The “relations of opposition” here for Lossky introduce a type of dependence and necessity in God, especially in terms of the distinctiveness of the *hypostases*. Lossky further explains that “the relations only serve to *express* the hypostatic diversity of the Three; they are not the basis of it. It is the absolute diversity of the three hypostases which determines their differing

trinitarian theology begins with the unity of nature and that Greek trinitarian theology begins with the diversity of persons had considerable influence on trinitarian theology in the twentieth century, Lossky included. He cites chapter three of *The Mystical Theology* as evidence. Yet in the same chapter Lossky says, “Nevertheless, the two ways were both equally legitimate so long as the first did not attribute to the essence a supremacy over the three persons, nor the second to the three persons a supremacy over the common nature” (p. 56). It is clear that Lossky uses de Regnon in support of the claim that Latin trinitarian theology, particularly Aquinas, depersonalized the trinity by starting with the unity of essence. The other tendency of emphasizing the persons over the nature is the mistake of Russian sophiology, represented in the person of Bulgakov. What is important to Lossky is the antinomy between nature and person in the Trinity. This is secured by the monarchy of the Father, and the significance of the Cappadocian contribution to trinitarian thought was not where they started, but the way they secured the trinitarian antinomy by affirming the monarchy of the Father. More will be said below on Lossky’s understanding of the antinomic character of theology. Barnes also mentions how ten citations of de Regnon that were present in chapter three of the original French edition of *The Mystical Theology* were eliminated in the 1957 English translation. It seems, however, a bit presumptuous on Barnes’s part to conclude that “there is in fact the appropriation of de Regnon’s paradigm by modern Neo-Palamite theology, coupled with a hesitation, if not embaressment (*sic*), at acknowledging its Roman Catholic (indeed, Jesuit) origins”. Lossky’s own ecumenical interests throughout his life would appear to contradict such an accusation. Furthermore, of the two quotations left in the translation, the one cited in this footnote and that on page 64 acknowledge the use of the paradigm. Throughout the third chapter of *The Mystical Theology*, both in the English and French editions, it is evident that Lossky is not “embarrassed” to acknowledge his indebtedness to de Regnon, citing him in support of certain claims, and qualifying his paradigm with respect to the relation between person and nature within trinitarian theology. The other citations eliminated from the English edition simply indicated the location in de Regnon’s book of the Greek patristic texts Lossky cites. Perhaps this information was simply thought redundant or unnecessary for an English speaking audience, since what is important to Lossky’s argument is the patristic text itself.

¹⁸ “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine”, p. 77.

relations to one another, not *vice versa*.”¹⁹ The diversity of the *hypostases* is then a “primordial fact” not dependent on relations based on mutual opposition.

The second problem for Lossky is the depersonalization of the Trinity. Insofar as the Spirit proceeds from the Father and the Son “the two persons represent a non-personal unity, in that they give rise to a further relation of opposition”.²⁰ The third problem, and really a summation of the previous two, concerns the primacy of essence over the *hypostases*. The “relations of opposition” indicate that “in general the origin of the persons of the Trinity therefore is impersonal, having its real basis in the one essence, which is differentiated by its internal relations. The general character of this triadology may be described as a pre-eminence of natural unity over personal trinity, as an ontological primacy of the essence over the hypostases.”²¹ The solution does not consist in giving primacy to the *hypostases* over the divine *ousia*.²² In trinitarian theology the antinomy between the unity and diversity, expressed as that between person and nature must be maintained, and this only through the “relations of origin” which emphasize the *monarchia* of the Father. In the person of the Father the unity and diversity is presented simultaneously.²³ It is the antinomic character above all which distinguishes the Orthodox approach to the Trinity from that of the West. Lossky explains the difference in a lengthy quote worthy of citation:

The positive approach employed by Filioquist triadology brings about a certain rationalization of the dogma of the Trinity, insofar as it suppresses the fundamental antinomy between the essence and the hypostases. One has the impression that the heights of theology have been deserted in order to descend to the level of religious philosophy. On the other hand, the negative approach, which places us face to face with the primordial antinomy of absolute identity and no less absolute diversity in God, does not seek to conceal this antinomy but to express it fittingly, so that the mystery of the Trinity might make us transcend the philosophical mode of thinking and that the Truth might make us free from our human limitations, by altering our means of understanding. If in the former approach faith seeks

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

²⁰ *Ibid.*, p. 77. For a critique, see Williams, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, p. 154. Williams’s position is also affirmed by Wayne J. Hankey in “*Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas*”, *Modern Theology* Vol. 15 no. 4 (October, 1999), p. 387-415.

²¹ “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine”, p. 77.

²² This is Bulgakov’s mistake; see *Ibid.*, p. 93.

²³ *Ibid.*, p. 81.

Divine Energies or Divine Personhood...

understanding, in order to transpose revelation onto the plane of philosophy, in the latter approach understanding seeks the realities of faith, in order to be transformed, by becoming more and more open to the mysteries of revelation.²⁴

Thus, “by the dogma of the *Filioque*, the God of the philosophers and savants is introduced into the heart of the Living God”.²⁵ The fatal existential consequence of this introduction is that it precludes full personal communion with the divine. Insofar as doctrine, for Lossky, is central toward guiding one to the experience of God, which is a living of the doctrine, a theology based on a faulty theological method leads one down the wrong path. More importantly, a conception of God in terms of a substance ontology, which prioritizes the essence of God over the trinitarian diversity, cannot conceive of a real communion between God and humanity. It can only arrive at an idea of God in which there is no possibility for real communion.

Theology then, for Lossky, seeks not to eliminate what he would understand as contradictions within philosophical discourse. If theology ultimately attempts to express a God who is immanent and transcendent, and is the condition for the possibility for communion between two distinct ontological realities, then it must be in both form and content “antinomic”. According to Lossky, the goal of this antinomic theology is not to forge a system of concepts, but to serve as a support for the human spirit in contemplation of divine mysteries. Every antinomic opposition of two true propositions gives way to a dogma, *i.e.* to a real distinction, although ineffable and unintelligible, which cannot be based on any concepts or deduced by a process of reasoning, since it is the expression of a reality of a religious order.²⁶

Lossky’s handling of the challenges to the incoherency of the essence/energies distinction illustrates further the meaning of an “antinomic theology”. Lossky’s interpretation of Dionysius raises the obvious question that if the energies of God are eternal and contain the full presence of God, how is creation not necessary or itself divine? Lossky would argue that this type of question results from the philosophical drive for logical consistency, which is at odds with the antinomic character of the Incarnation. In order to preserve the soteriological principle resulting from the Incarnation, God must be affirmed as both a knowable and unknowable God. The Incarnation demands an “antinomic theology which

²⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁵ *Ibid.*, p. 88.

²⁶ “The Theology of Light in the Thought of Gregory Palamas” in *In the Image and Likeness*, p. 52.

proceeds by oppositions of contrary but equally true propositions”.²⁷ Put another way, “the dialectic which governs the game of negations and affirmations” is defined as “an intellectual discipline of the non-opposition of opposites—a discipline which is proper for all discourse about true transcendence, the transcendence which remains ‘unimaginable’ for non-Christians (*Ibid.* 1, 5)”.²⁸ The immanence and transcendence of God is an antinomic truth grasped by faith in a way reason cannot.²⁹ The activities of God make God knowable, but only if such activities are fully God. Yet at the same time, such activities do not make creation divine since there are degrees of participation in the energies of God. The goal of salvation and the purpose of the Incarnation are to increase one’s participation in these energies in order to penetrate further the divine mystery. To safeguard this mystery of participation in God’s being, “one is forced to establish these distinctions...to safeguard the antinomy, to prevent the human spirit from being led astray, breaking the antinomy and falling then from the contemplation of divine mysteries into the platitude of rationalism, replacing living experience with concepts. The antinomy, on the contrary, raises the spirit from the realm of concepts to the concrete data of Revelation”,³⁰ i.e., the Trinity. Thus, the logical inconsistency implied in the Orthodox understanding of the essence/energies distinction is not without purpose. It protects the reality of the mystical experience in theological expression, and prevents it from falling into a rationalistic complacency that would preclude an ecstatic union with God.

To summarize, for Lossky the essence/energies distinction is rooted in the reality of the divine-human communion of the Incarnation. The *hyper*-essence of God expresses God’s transcendence, and, thus, freedom in relation to created reality and to any rationalistic conceptions of God. The immanence of God is expressed in the concept of energies; humans are saved through greater participation in God’s energies. The antinomic character of essence/energies or person/nature is purposeful, according to Lossky, in order to express the antinomic God who is immanent and transcendent and beyond reason. It also avoids

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ “Apophysis and Trinitarian Theology”, p. 26; the *ibid.* refers to Dionysius’s *Mystical Theology*. This principle of the “non-opposition of opposites” is significant for Lossky’s understanding of the relation of apophysis to Trinitarian theology.

²⁹ *Orthodox Theology: An Introduction*, trans. Ian and Ihita Kesarcodi-Watson (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978), p. 38-39 (hereafter, *Orthodox Theology*); for antinomy, see also *The Mystical Theology*, p. 68-69.

³⁰ “The Theology of Light”, p. 52.

complacency and serves to elevate toward personal, ecstatic union with God. But has the concept of energies always been the dominant soteriological category within the Eastern Christian tradition? We now turn to the theology of John Zizioulas for an alternative interpretation.

John Zizioulas: Ontology and Communion

Zizioulas's first book, published in 1965,³¹ tries in part to establish the centrality of the eucharist in early Christian spirituality.³² The early Christians had a "eucharistic consciousness"³³ which shaped the way they understood the God of Jesus Christ and, in turn, their own self-understanding. This eucharistic spirituality is manifested in the early Christian understanding of the eucharistic event as the fullness of the presence of God in history. This identification, Zizioulas argues, emerges from the early Christian sources in which truth is understood eschatologically and the eucharistic event is the event of the eschaton.

According to Zizioulas, the locus for the proleptic presence of the eschaton in history is the eucharist. Constitutive of the eucharistic consciousness of the early Christians was this identification of the eucharist with the eschaton. The eucharist is not the eschaton, but in the eucharistic event is manifested the presence of the eschaton in history. In the eucharist one "knows" truth, i.e., God, insofar as one is truth, i.e., acquires God's mode of being. From the very beginning of Christian existence this eucharistic spirituality that identifies the eucharist with the eschaton is evident.

The eschatological identity of the eucharist in early Christian spirituality, moreover, has its basis in christology. The church as the body of Christ does not signify, according to Zizioulas, a merely moral identity. It is not the body of Christ by virtue of the gathering together in Christ's name people who work together in unity as the various parts of a body. The church *is* the body of Christ for Zizioulas in an ontological sense. It is the real, eschatological body of the Risen Christ. It is

³¹ *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*, trans. Elizabeth Theokritoff (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001). For a thorough biography of Zizioulas, see Patricia A. Fox, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001).

³² "The Early Christian Community" in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, eds. Bernard McGinn and John Meyendorff in collaboration with Jean Leclercq (New York, NY: Crossroad, 1985), p. 23-43: "The great source of spirituality is... the eucharist."

³³ *Being as Communion*, (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 146.

this link with the Risen body of Christ, the eschatological Christ, which forms the basis for the identification of the eucharist with the eschaton, and which further allows Zizioulas to refer to the eucharist as an event of the body of Christ which is the eschaton.

This link between the risen body of Christ and the eucharist is possible, however, only through the Holy Spirit. What roots the “experience” of God in the eucharistic event is what Zizioulas calls a “pneumatologically conditioned christology”. Such a christology for Zizioulas entails an inherent unity between ecclesiology, christology and pneumatology.

Though present throughout his writing, two important articles set forth clearly Zizioulas’s pneumatology: “Implications ecclesiologiques de deux types de pneumatologie”, and “Christ the Spirit and the Church”.³⁴ In the former, Zizioulas distinguishes between “two types” of pneumatologies in the early Church: the missionary-historical type and the eucharistic-eschatological type.³⁵ Moreover, both types imply a certain christology and ecclesiology. In the missionary-historical type, the Holy Spirit is sent into history by the Son. Christology becomes “*la source de la Pneumatologie*” which thus becomes for Zizioulas a pneumatology “*conditionnee par la Christologie*”.³⁶ In the framework of this type of christologically conditioned pneumatology, the church is defined in terms of mission. The chief aim of the church is to expand (*exige*) the dispersion.

The second type of pneumatology, often neglected by exegetes of the early Christian texts, is the eucharistic-eschatological type. Instead of following Christ or being sent by Christ, the Spirit realizes (*conduire*) the Resurrection of Christ.³⁷ Contrary to the first type, in this type of Pneumatology “*la Pneumatologie est la source de la Christologie*”, thus leading to a “*une Christologie conditionnee par la Pneumatologie*”?³⁸

This pneumatologically conditioned christology has several implications for ecclesiology. First, insofar as the Spirit realizes the event of Christ in history, then the community formed by the communion of the Holy Spirit iconically realizes the presence of Christ. Unlike the missionary-historical approach, there is no distance

³⁴ The latter is Chapter 3 of *Being as Communion*.

³⁵ “Implications ecclesiologiques de deux types de pneumatologie”, *Communio Sanctorum: Melanges offerts a Jean-Jacques von Allmen* (Geneve: Labor et Fides, 1981), p. 141-154.

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

³⁷ *Ibid.*, p. 142.

³⁸ *Ibid.*, p. 142-143.

Divine Energies or Divine Personhood...

between the head and the body, but an identity so that Christ is always present in the world “avec son Eglise, sinon, tout simplement, comme son Eglise”.³⁹ The activity of the Spirit guarantees that the identity of church is Christ. Put another way, “le je de l’Eglise, c’est le Christ”.⁴⁰ This is not to deny the sinfulness of the church in history, but only to affirm the priority of its holiness as the presence of Christ in history.⁴¹

Insofar as the Holy Spirit constitutes the eucharistic gathering as the body of Christ, the eschatological role of the Holy Spirit for Zizioulas must always be interpreted as an event of communion. The two fundamental aspects of Pneumatology, then, are “*eschatology* and *communion*”.⁴² If “only the Son becomes history”,⁴³ according to Zizioulas, then the Spirit’s role is the exact opposite. The role of the Spirit is eschatological, which means it is the fulfillment of history.⁴⁴ There is “no economy of the Spirit”, since the Spirit is not related to history in the same way as the Son.⁴⁵ The Spirit brings the Kingdom into history, and in this sense does not become history but fulfills it. The Spirit does not simply

³⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁰ *Ibid.* “The Person of Christ is automatically linked with the Holy Spirit, which means with a *community*” (“The ecclesiological presuppositions of the Holy Eucharist,” *Nicolaus* Vol. 10 [1982], p. 342).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Being as Communion*, p. 131. See also, “The Pneumatological Dimension of the Church”, *International Catholic Review Communio* Vol. 1 (1974), p. 142-158, esp. p. 155-156; “The Theological Problem of ‘Reception’”, *One in Christ*, Vol. 21 (1985), p. 3-6; and “Communion and Otherness”, *Sobornost* Vol. 16 (1994), p. 14.

⁴³ *Being as Communion*, p. 130.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ A confusion exists in the way Zizioulas employs the term “economy”. On the one hand, he insists on rejecting an “economy of the Spirit” suggested by Lossky, arguing that only the Son “*becomes* history”, thus implicitly arguing for an “economy” of the Son (“The economy, therefore, in so far as it assumed history and has a history, is *only one* and that is the *Christ event*” [*Being as Communion*, p. 130]); on the other hand, he argues that “the contributions of each of these divine persons to the economy bears its own distinctive characteristics which are directly relevant for ecclesiology in which they have to be reflected” (*Being as Communion*, p. 130). But as Zizioulas himself states, “To be involved in history is not the same as to *become* history” (*Being as Communion*, p. 130). “Economy of the Spirit” makes Zizioulas nervous, since it implies an involvement in history which diminishes the eschatological role of the Spirit. Thus, there is God’s economy in relation to history, and the economy of the Son who alone *becomes* history. If the Spirit’s role is eschatological, the Spirit’s relation *in* history is to make the eschaton present and to fulfill history.

lead us to the Kingdom, but makes it present. The church as the eucharistic *synaxis* is filled with the presence of the Spirit, which is the presence of the eschatological unity of all in Christ.

The “communion” aspect of pneumatology consists in constituting this “eschatological unity of all in Christ.” Zizioulas amplifies thus: “because of the involvement of the Holy Spirit in the economy, Christ is not just an individual, not ‘one’ but ‘many.’ This ‘corporate personality’ of Christ is impossible to conceive without Pneumatology.”⁴⁶ In this way, “Pneumatology contributes to Christology this dimension of communion. And it is because of this function of Pneumatology that it is possible to speak of Christ as having a ‘body,’ i.e. to speak of ecclesiology, of the Church as the Body of Christ.”⁴⁷ It is important to note here that the eschatological and communal aspects of the pneumatology are not separate moments, but, as with christology and pneumatology, simultaneous. In pneumatology, the eschatological is the communal and the communal, in the true sense of the unity of the “one” and the “many”, is the eschatological.

In summary, it is the eschatological-communion role of the Holy Spirit which justifies theologically Zizioulas’s identification of the eucharist with the eschaton. This identification constitutes the eucharist as the space of divine presence, and hence, as the source for theological knowledge. It is not that the Spirit was never active in creation before the birth of Christ, but with the “*Christ event*” the Spirit is active, on my reading of Zizioulas, in a new way. The activity of the Holy Spirit is now linked with the resurrection of Christ the fruits of which the Spirit makes present. There is also a particular understanding of the resurrection which informs this pneumatology, which in its simplest form is the unity of the divine and the human in Christ, and hence, the sanctification of the latter by the former. The resurrected Christ is the “corporate personality” who recapitulates all creation in himself. The

Spirit’s “new” activity renders the resurrected Christ present, and this not simply anywhere; but, specifically, in the eucharistic worshipping community, where the people are gathered in praise and offer the world to be sanctified. It is in this act of the people, this *leitourgia*, that the Spirit breaks through history and *constitutes* the Church as the body of Christ, i.e., as the eschatological presence of the triune life.

For Zizioulas, the early Christian eucharistic consciousness, the understanding of the eucharist as an event of communion in the body of Christ by the Holy

⁴⁶ *Being as Communion*, p. 130.

⁴⁷ *Ibid.*

Divine Energies or Divine Personhood...

Spirit, would prove decisive in the later patristic “ontological revolution”, i.e., the development of a communion ontology. The first steps toward such an ontology are seen in the writings of Ignatius of Antioch and Irenaeus of Lyon, who, according to Zizioulas, identify truth with life. What led Ignatius and Irenaeus to identify truth with life was not any intellectual movement, but their shared experience in the eucharistic community.⁴⁸ Like Ignatius the eucharist is central to Irenaeus’s thought and “and there is no doubt that this is what influenced his conception of incorruptibility, with its ontological implications”.⁴⁹

The patristic thinkers who would clarify this eucharistic understanding of the identity of truth with life, with special attention to the God-world relation and to God’s inner life, are Athanasius of Alexandria and the Cappadocian Fathers. Athanasius’s principle contribution to Christian theology, according to Zizioulas, consists in developing the “idea that *communion* belongs *not to the level of will and action but to that of substance*. Thus it establishes itself as an ontological category.”⁵⁰ By ontological Zizioulas means here that communion is not added to the being of God, as something transitory, but is the being of God and as such is an eternal “being” or reality. Athanasius’s distinction also has profound cosmological implications. According to Zizioulas, Athanasius was largely responsible for the first “leavening” of Greek ontology, the second coming with the Cappadocians.⁵¹ This “leavening” consisted in upholding the biblical principle of God’s absolute freedom from the world, while adhering to the Greek concern with ontology.

The development of these ideas was aided by “the idea of communion which had acquired an ontological significance in and through the eucharistic approach to being”.⁵² Athanasius did, however, leave certain problems unanswered, such as the problem of freedom and communion, both within God’s life and between God and the world. Later Christian thinkers, particularly the Cappadocians, took up this problem.

The Cappadocians, argues Zizioulas, are responsible for no less than an “ontological revolution” in theological and philosophical thinking. The revolution is the notion of a relational ontology and identifying being with personhood, communion, otherness and particularity, rather than see the latter as additions to

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

⁵² *Ibid.*, pp. 85-86.

being. The real revolution of the Cappadocians, and particularly Basil of Caesarea, is the identification of *prosopon* with *hypostasis*.⁵³ This identification is consistent with Basil's preference for *koinonia* over *ousia* as a category expressing the unity of God. Although Zizioulas does not state this explicitly, his interpretation suggests that the identification of *prosopon* with *hypostasis* is consistent with Basil's hesitancy to use substantial categories with reference to God. If *ousia* or *homoousios* were avoided by Basil for fear of Sabellianism or tritheism, then *hypostasis*, a substantial category, remains inadequate for expressing the distinctiveness of the three for the same reasons. The other problem with *hypostasis* by itself is that it does not express the relational dimension of God or the communion between the Three. Somehow a properly Christian theological category must express the distinctiveness while emphasizing both the relations between the Father, Son and Holy Spirit and their transcendence to the world.

Prosopon would have had this potential to express the relational dimension of a concrete being if it were an ontological category. According to Zizioulas, however, its use in Greco-roman thought was non-ontological. There was nothing "real" about the *person* in the theater or in society. The person was relational but lacked ontological status, and thus could be open to a Sabellian interpretation. Somehow the relational dimension of *person* needed to be combined with the ontological character of *hypostasis* and this is precisely, argues Zizioulas, the genius of Basil.⁵⁴

The ontological revolution that Zizioulas speaks of is precisely this identification of *prosopon* with *hypostasis*, together with all its implications. This identification was for Basil the most adequate way to express both the distinctiveness of the Father, Son and Holy Spirit, and yet their inseparable unity or *koinonia*. As *persons* the three are real ontological beings, i.e., *hypo-static* and are related to one another. The identification of *prosopon* with *hypostasis* protects the trinity from Sabellian or tritheistic interpretations. It affirms a God who is three and one, something that the experience of worship, the eucharist as the event of the body of Christ, demands. The identification of these two categories

⁵³ *Ibid.*, p. 36; see also, "The Doctrine of God the Trinity Today", p. 30, note 11; also, "The Contribution of Cappadocia to Christian Thought" in *Sinasos in Cappadocia*, eds. Frosso Pimenides and Stelios Roides (N.p.: Agra Publications, 1986), p. 23-29.

⁵⁴ "The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective" in *Credo in Spiritum Sanctum*, ed. J.S. Martins (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1983), p. 38, note 18: "*Hypostasis* was needed *precisely in order to add to the relational character of prosopon an ontological content.*"

Divine Energies or Divine Personhood...

leads to an ontology of personhood, or a relational ontology, according to Zizioulas, which he argues is uniquely the product of the Greek fathers' interpretation of their experience of the Body of Christ. Suffice it to say that with this identification it is possible, for the first time in late antique thought, to conceive of otherness, difference, communion and relation as ontological realities. The understandings of freedom, love, and the God-world relation also take on new meaning. What Zizioulas wants to stress here is that these insights are given to us for the first time by the Greek fathers in their attempt to give expression to their Trinitarian faith with its basis in the communal worship of the eucharist. As we shall see below, this attempt also provided answers to the most fundamental and timeless existential questions.

The Cappadocians affirm further this relational ontology through their insistence on the Father as the *aitia* of the trinitarian existence, or otherwise put, through their affirmation of the *monarchia* of the Father in trinitarian existence. An analysis of the principle of the *monarchia* of the Father will also clarify the essential features of this trinitarian ontology of personhood. The Father as *aitia* of God's trinitarian existence is the second "leavening" of Greek thought,⁵⁵ or the second presupposition for an ontology of personhood.⁵⁶ According to Zizioulas, this insistence is seen mostly in Gregory the Theologian and is consistent with Basil's preference for *koinonia* and *prosopon* over *hypostasis* and *ousia* with respect to God.⁵⁷ The Father as *aitia* supports a relational ontology in two ways: for one, it links the unity of God to the person of the Father rather than to the divine *ousia*. *Monarchia*, the one *arche*, in the Greek fathers was identified with the Father. According to Zizioulas, "the 'one God' is the Father, and not the one substance, as Augustinian and medieval Scholasticism would say".⁵⁸ This

⁵⁵ *Being as Communion*, p. 40.

⁵⁶ "On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood" in *Persons, Divine and Human*, eds. Christoph Schwobel and Colin E. Gunton (Edinburgh: T & T. Clark, 1991), p. 37-43.

⁵⁷ For Zizioulas's citations of Gregory with respect to the Father as *aitia* see "The Teachings of the 2nd Ecumenical Council in Historical and Ecumenical Perspective", p. 37, where he also cites Gregory of Nyssa (PG 45, 133 D). The most quoted passage throughout Zizioulas's work is *Theological Orations* 3.2; he also cites 3.5-7 and 3.15-16.

⁵⁸ "The Doctrine of the Holy Trinity: the significance of the Cappadocian contribution" in *Trinitarian Theology Today: Essays in Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwobel (Edinburgh: T & T Clark, 1995), p. 52, where he quotes Gregory's *Oration* 42.15. For a diametrically opposed reading of Gregory Nazianzus on the unity of God, see T. F. Torrance, *Trinitarian Perspectives* (Edinburgh: T & T Clark, 1994), p. 21-40.

sense of *monarchia* means that God is one because of the Father, which evinces the priority for the Cappadocians of personal categories over substantial categories.⁵⁹ Secondly, God's trinitarian existence is the result of a person, the freedom and the love of the Father, not the necessity of substance.⁶⁰ Zizioulas interprets the process of finding the logically highest name for God, such as Good or *Esse*, and trying to understand how the divine substance is trinitarian, as subjecting God's existence to the determinism of substance. The Cappadocian preference for *aitia* (cause) over *pege* (source) indicates further their affirmation of the priority of a personal over a substantial ontology. "Whereas *Pege* (source) could be understood substantially or naturalistically, *aitia* (cause) carried with it connotations of personal initiative... *freedom*. Divine being owes its being to a *free person*, not to impersonal substance."⁶¹ To attribute the *aitia* of trinitarian existence to the person of the Father is to base such existence on freedom and love. Zizioulas is not speaking of freedom and love with relation to the world but within God's own existence. As Zizioulas himself puts it bluntly, "God, as Father and not as substance, perpetually confirms through 'being' His *free* will to exist. And it is precisely His trinitarian existence that constitutes this confirmation: the Father out of love—that is, freely—begets the Son and brings forth the Spirit."⁶² The Cappadocians thus introduced "freedom in ontology, something that Greek

⁵⁹ "The Doctrine of God the Trinity Today", p. 24-25. Zizioulas's seems to be contradicting himself here by rooting the unity of the Trinity in the person of the Father while elsewhere affirming the unity of God in terms of *koinonia* (as we just saw with his interpretation of Basil). *Koinonia*, for Zizioulas, is not a "structure... existing by itself". In other words, "communion is not a constraining structure for His (God's) existence (God is not in communion, does not love, because He cannot but be in communion and love)" (*Being as Communion*, p. 18). To root God's unity in *koinonia* is to make the Father the principle of unity, since the Father is the *aitia* of this trinitarian communion. In an ontological sense, *koinonia* and "person" are simultaneous, but analytically *koinonia* presupposes personhood. It is thus not accurate to accuse Zizioulas, as Alan J. Torrance does, among others, of having an *a priori* ontology of communion as the foundation for his trinitarian theology. See his *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with special reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), esp. p. 304.

⁶⁰ Zizioulas affirms that "since the Person in its identification with hypostasis is an ultimate... ontological notion, it must be a *Person*... that is the source of divine existence" ("The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective," p. 37).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Being as Communion*, p. 41.

philosophy had never done before”.⁶³ And they did this by making God’s own existence a result of the absolute, personal freedom of the Father.

According to Zizioulas, the affirmation of the monarchy of the Father is important for soteriological reasons. Although some interpret it as introducing a certain arbitrariness into God’s being, Zizioulas’s logic for affirming the monarchy of the Father is simple and makes clear the centrality for the notion of “person” for expressing divine-human communion. If the eucharistic experience reveals salvation to be a communion with the divine, one which bestows eternal life, then this salvation is personal in the sense that it is a freedom from the givenness inherent in created nature, which is the reality of death. Evident here are the profound existential concerns that underlie Zizioulas’s theology. Salvation is defined in terms of absolute freedom, which for Zizioulas is a freedom from the given.⁶⁴ This given for created beings is created nature itself and the necessity of death. In communion with God, one transcends this givenness and is affirmed in his/her unique identity in an eternal relationship of love with the triune God. If, however, God’s own existence is not a result of freedom, then, Zizioulas argues, God cannot give what God does not have.⁶⁵ Freedom becomes the precondition for love, the possibility for an uncoerced communion with the other. Though Zizioulas roots the ontology of personhood in God’s being, and though God’s trinitarian existence gives meaning to “person”, the “necessity” of absolute personal freedom in God’s existence for personal salvation from death reveals the extent to which existential concerns inform his theology.

The centrality of the concept of “person” for expressing divine-human communion is also evident in Zizioulas’s understanding of Chalcedonian christology. He interprets the Chalcedonian “two natures in one person” through the lens of a trinitarian understanding of personhood as *hypostatic* (unique) and *ekstatic* (freedom). For Zizioulas, “it emerges that in Christology the crucial thing for our subject is not the *communicatio idiomatum* but the hypostatic union”.⁶⁶ The incarnation is not the event in which the divine energies are communicated in their fullness to the human nature; it is the event in which human nature itself exists, is, in the person of Christ. “What enables Man in Christ to arrive at a personal identity in ontological terms is that in Christ the natures *are*,

⁶³ “The Doctrine of the Holy Trinity”, p. 51.

⁶⁴ “Preserving God’s Creation: Lecture Three”, *King’s Theological Review* Vol. 13 (1990), p. 2.

⁶⁵ *Being as Communion*, p. 43.

⁶⁶ “On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood”, p. 43.

only because they are particularized in one person.”⁶⁷ What Christ offers for salvation for human existence, then, is not so much the divine energies as his own *hypostasis*.

For Man to acquire this ontology of personhood it is necessary to take an attitude of freedom *vis-à-vis* his own nature. If biological birth gives us a hypostasis dependent ontologically on nature, this indicates that a “new birth” is needed in order to experience an ontology of personhood. This “new birth”, which is the essence of Baptism, is nothing but the acquisition of an identity not dependent on the qualities of nature but freely raising nature to a hypostatic existence identical with that which emerges from the Father-Son relationship.⁶⁸

Thus, the significance of the union in Christ is not the communication of divine energies, but becoming a “son” of God by transforming one’s hypostasis through a relationship identical with that of the Son. Christ is the “one” and the “many” in whom our *hypostases* are not merged or absorbed, but transfigured, or rather constituted in the relationship which Christ has with the Father. It is within this relationship that the human person becomes, or exists eternally as a unique and unrepeatable being.

The significance of this move is, at least, twofold. For one, Zizioulas is claiming against those who may reject the use of “person” in trinitarian theology that the concept is the most adequate for expressing not simply the distinction between the Father, Son and Holy Spirit, but the divine-human communion through the person of the Son. The other point of significance is directed specifically to the Orthodox tradition, though, again, reverberations can be felt in the wider Christian discussion of divine-human communion. With his trinitarian ontology of personhood Zizioulas is, in effect, arguing against the use of “energies” as the central soteriological concept. This line of argumentation becomes especially clear when one considers Lossky’s own understanding of divine-human communion in Christ.⁶⁹ For Lossky salvation of the human person involves a personal reception of the energies of God. Within the ecclesial context, one receives a deified human nature by being baptized into Christ. In being united to the body of Christ, the Church, one participates in the work of Christ in receiving a deified human nature. Reception of this deified human nature, however, is only one part of the equation

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* For a similar argument, see *Being as Communion*, p. 50-65. See also, “Human Capacity and Human Incapacity”, *Scottish Journal of Theology* Vol. 28 (1975), p. 437.

⁶⁹ See *The Mystical Theology*, esp. p. 174—195.

Divine Energies or Divine Personhood...

in a process of salvation which must involve both nature and person. Upon being united to the body of Christ, one is then able, has the capacity, to grow toward perfection. This perfection is a process of growth toward personhood in the energies of God. Personhood is the goal; the means are the energies of God conveyed through the person of the Holy Spirit. One assimilates more fully in personal existence made possible by the *oikonomia*, the energies of God already present throughout creation. Personal existence is, for Lossky, in the end one which mirrors that of Christ: as Christ is one person who possesses a divine and human nature, the deified person is one who possesses a deified *human* nature and the *divine* energies. This process of salvation also makes clear Lossky's understanding of the importance of Chalcedonian christology. For Lossky, human nature is united to the divine in the one person of Christ in order to be deified. This human nature is then offered to humanity within the Church.

What is centrally at issue is how to conceptualize divine-human communion. Both Lossky and Zizioulas would reject the use of divine essence for such conceptualizations, since it results in pantheism. Lossky, however, would also reject the use of *hypostasis*, which indicates exclusively distinction within God's being. Moreover, the hypostatic union itself, the union of the divine and human natures is "proper to the Son alone, in whom God becomes man without ceasing to be the second Person of the Trinity". He continues, "Even though we share the same human nature as Christ and receive in Him the name of Sons of God, we do not ourselves become the divine hypostasis of the Son by the fact of the Incarnation. We are unable, therefore, to participate in either the essence or the hypostasis of the Holy Trinity."⁷⁰ The reality of divine-human communion, therefore, requires, according to Lossky, another distinction within God's being. "This distinction is that between the essence of God, or His nature, properly so-called, which is inaccessible, unknowable and incommunicable; and the energies or divine operations, forces proper to and inseparable from God's essence, in which He goes forth from Himself, manifests, communicates, and gives Himself."⁷¹ Zizioulas thus seems to depart from what some would argue is identifiably "Eastern Orthodox", the centrality of the concept of "energies" for expressing a realistic notion of divine-human communion. In the next section, I will discuss the reasons for his differences with Lossky and attempt to evaluate the adequacies of their theologies by judging their coherency.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁷¹ *Ibid.*

Ontology vs. Apophaticism

The central reason that would explain Zizioulas's differences with Lossky is his attitude toward apophaticism. As we have seen, for Lossky apophaticism is rooted in the Incarnation itself and is the only adequate means to express the transcendence and immanence of God. Apophaticism is the only way to affirm a trinitarian God, and he would question Zizioulas as to how, in fact, it is possible that one can speak of a trinitarian ontology of personhood. Zizioulas's own understanding of a trinitarian ontology implies a less central role for apophaticism in conceiving a God who is immanent and transcendent. One could frame this debate around Karl Rahner's famous axiom, "the 'economic' Trinity is the 'immanent' Trinity and *vice versa*". Lossky would reject such an identification, adhering to a strict separation between *oikonomia* and *theologia* as required by an apophatic approach to God. Zizioulas would accept a qualified understanding of this axiom, but on what grounds?

It must first be remembered that Zizioulas himself is not negating the importance of apophaticism for theology, but affirming the priority of ontology over apophaticism.⁷² Zizioulas's contribution lies in providing the means to link apophaticism and ontology within trinitarian reflection. In this sense, his thought is not so much a rejection of Lossky's as it is a comple-tion. It is true that Zizioulas himself gives the impression that his thought represents a radical break from that

⁷² "Without an apophatic theology, which would allow us to go beyond the economic Trinity, and to draw a sharp distinction between ontology and epistemology... or between *being* and *revelation*, God and the world become an unbreakable unity and God's transcendence is at stake" ("The Doctrine of God as Trinity", p. 23-24). For Zizioulas, apophaticism serves two fundamental purposes. One, it qualifies Rahner's axiom so that it is not misunderstood to mean that the world is necessary for God to be Trinity or that God is Trinity only in relation to the world. Zizioulas adds, "With the help of apophatic theology we may say that, although the Economic Trinity is the Immanent Trinity, the Immanent Trinity is not exhausted in the Economic Trinity" (p. 24). The fact that Zizioulas would accept some identification between what Lossky describes as *theologia* (Immanent Trinity) and *oikonomia* is a significant difference, especially in relation to their understanding of apophaticism. Second, Zizioulas is joining other theologians, such as John Milbank and Jean-Luc Marion, in critiquing "ontotheology", or the inherent link between God, being and thought. In other words, apophaticism allows one to go beyond a traditional metaphysics of substance toward a trinitarian ontology of relationality and personhood. For a critique of the critique of metaphysics as not being able to sustain an ontology of difference and otherness, see Wayne J. Hankey in "*Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas*".

Divine Energies or Divine Personhood...

of Lossky's. Zizioulas critiques various aspects of Lossky's theology, such as his understanding of the *filioque*⁷³ and his pneumatology.⁷⁴ The impression, however, of a radical break is most evident in Zizioulas's trenchant critique of Lossky's apophaticism and its implications for trinitarian theology. In addressing this critique, it will be shown that Zizioulas's affirmation of the primacy of ontology over apophaticism in Orthodox theology represents not so much a break but a completion of Lossky's thought, inasmuch as Lossky's later writings indicate a move toward affirming the ontological character of person. Although Zizioulas presents a more adequate theological position, his critique of Lossky is often unfair.

In responding to certain criticisms made by the Greek Orthodox theologians John Panagopoulos and Savas Agourides,⁷⁵ Zizioulas decries what he calls the "allergy to ontology".⁷⁶ He feels this antipathy to ontology in contemporary Orthodox theology is due largely to the influence of Vladimir Lossky, whom he calls "a typical representative of the Slavophile tradition of a mysticism of Sobornost".⁷⁷ Lossky, according to Zizioulas, advanced an understanding of apophaticism "unknown in the Greek patristic tradition".⁷⁸

His understanding of apophaticism is closer to neo-platonism than the Greek patristic theology which Zizioulas interprets as being rooted in the eucharistic communion with the trinitarian God.⁷⁹ The biggest danger Zizioulas sees to a Losskian apophaticism is that it ineluctably leads to a "mystical trinitarianism" in which the particularities of the persons of the Trinity are eviscerated. As evidence of this, Zizioulas quotes a passage from Lossky's *The Mystical Theology of the Eastern Church*:

⁷³ "The Doctrine of God the Trinity Today", p. 20.

⁷⁴ *Being as Communion*, p. 125.

⁷⁵ See John Panagopoulos, "Ontology or Theology of Person?" (in Greek), *Synaxis* Vol. 13-14 (1985), p. 63-79; 35-47; and Savas Agourides, "Can the persons of the Trinity form the basis for personalistic understandings of the human being?" (in Greek), *Synaxis* Vol. 33 (1990), p. 67-78.

⁷⁶ "The Being of God and The Being of Man" (in Greek), *Synaxis* Vol. 37 (1991), p. 22.

⁷⁷ *Ibid.* This critique is, to say the least, odd and surprising, especially given Lossky's rejection of Russian religious philosophy. It is one thing to say that he may have been influenced by this tradition in attempting to resolve similar problems through the Greek patristic tradition—such as uniting collectivity and individuality and the notion of personal freedom—but Lossky's own solutions to these issues clearly place him out of the "Slavophile tradition". Moreover, Zizioulas is not clear on how Lossky's apophaticism is linked to the Slavophile tradition of Sobornost.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 21-22.

The goal to which apophatic theology leads...it is a question of an ascent towards the infinite; this infinite goal is not a nature or an essence, *nor is it a person*; it is something which *transcends* all notion of nature *and person*: it is Trinity.⁸⁰

Zizioulas cites this passage as evidence that the priority given to apophaticism by Lossky weakens, if not obliterates, a doctrine of the Trinity. It is to this understanding of apophaticism which Zizioulas refers as he attempts to argue for the priority of ontology within Orthodox theology.

Before analyzing Zizioulas's case for ontology within Orthodox theology, a few words must be said of Zizioulas's reading of Lossky, which, from the outset, one could judge is incomplete. Although, as I have indicated, apophaticism is central to Lossky's theology, Zizioulas ignores or is simply unaware of Lossky's position that "La theologie negative ne va jamais jusqu'â la negation des personnes."⁸¹ In fact, Lossky later clarifies that apophaticism for the Cappadocians was a tool to deconceptualize trinitarian concepts of their philosophical meaning in order to ascribe them to the "mystery of a personal God in His transcendent nature".⁸² Clearly, Lossky's emphasis on apophaticism was not intended to eliminate the irreducibility of the personal distinctiveness within the Trinity. Ironically, Lossky felt that apophaticism was the only way to preserve this personal distinctiveness,⁸³ since it constituted the only viable

⁸⁰ As quoted in Zizioulas, "The Being of God and the Being of Man", p. 21; the emphases are Zizioulas's; the translation is from *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 44.

⁸¹ There is a tension in Lossky's thought between apophaticism and a theology of personhood. This tension is evident when, on the one hand, Lossky affirms that "The goal to which apophatic theology leads-if, indeed, we may speak of goal or ending when, as here, it is a question of an ascent towards the infinite; this infinite goal is not a nature or an essence, nor is it a person; it is something which transcends all notion both of nature and of person: it is the Trinity" (*The Mystical Theology*, p. 44); and, on the other hand, "La theologie negative ne va jamais jusqu'â la negation des personnes" (As quoted in Rowan Williams, "The Via Negativa and The Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V. N. Lossky" in *New Studies in Theology*, eds. Stephen Sykes and Derek Holmes [London: Duckworth, 1980], p. 102. As Williams notes, the citation "comes from transcripts of tape recordings from lecture courses" [p. 96]. The date of this particular lecture is 24 November 1955. The fact that it occurs later than *The Mystical Theology* is not insignificant, since as I intimated above, Lossky was moving more toward an ontological understanding of person in terms of freedom, love and communion).

⁸² "Apophasis and Trinitarian Theology", p. 24.

⁸³ One might also add God's freedom from necessity. It is somewhat surprising, if not astonishing, that Zizioulas groups Lossky with Pavel Florensky and other sophiologists who reduce the Trinity to "logical necessity" ("The Being of God and the Being of Man",

Divine Energies or Divine Personhood...

alternative to a Thomistic rationalism and Russian Sophiology which, according to Lossky, reduces *de facto* the irreducibility in God.

Why, then, this gross misreading of Lossky on the part of Zizioulas? It is not so much, as some have argued,⁸⁴ that Zizioulas is simply responding to his critics' misappropriation of Lossky's apophaticism that is radicalized in ways not present in Lossky. Zizioulas is clearly familiar with Lossky's work to the point where he is able to make his own assessments. Moreover, though he mentions Lossky's influence on his critics, Zizioulas is responding to particular passages within the Losskian *corpus*. The fact that he bases a good deal of his criticism of Lossky's apophaticism on a reading of *The Mystical Theology of the Eastern Church* reveals much about Zizioulas's reaction. It is in this, the earliest work of Lossky, where Lossky's theology of person is least developed. In his later work⁸⁵ Lossky was much more willing to argue for, what I would term, an ontological content to the category of person as *hypostatic* and *ekstatic*, one strikingly similar to Zizioulas's understanding of person, based on its application in trinitarian theology, without abandoning the apophatic foundation to trinitarian theology.⁸⁶ Although

p. 32). Apophaticism and the category of *person* for Lossky were essential to theology because they liberated God from the necessity of being. To group Lossky with the Sophiologists only indicates an imprecise reading of Lossky on the part of Zizioulas, especially of Lossky's later works.

⁸⁴ Michel Stavrou, *L'Approche Théologique de La Personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas: A l'image et a La Ressemblance de Dieu*, (PhD. dissertation, Paris: Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, April 1996), p. 170. See also Constantin Agoras, "L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas: Un bref aperçu", *Contacts* Vol. 41 [1989], p. 19. Stavrou and Agoras argue that Zizioulas reads Lossky through John Panagopoulos's interpretation, who radicalizes Lossky's apophaticism. If one reads Panagopoulos, however, there are few references to Lossky, and the two citations to Lossky do not refer to his apophaticism. Apophaticism is a central theme in Orthodox thought and one cannot *de facto* attribute Panagopoulos's use of it to Lossky's influence.

⁸⁵ See especially *Orthodox Theology*, p. 27-49, where Lossky speaks of how "the Fathers, by specializing their meaning, came to be able, without external hindrance, to root personhood in being, and to *personalize ontology*" (p. 41). This text contains translations of articles which Lossky wrote later in his life, and which were first published posthumously in *Messenger* Vol. 46-48 (1964); Vol. 49-50 (1965).

⁸⁶ In a personal conversation with Christos Yannaras, who has also developed a theology of personhood similar to that of Lossky's and Zizioulas's, he admitted to me that one of the starting points for his thought was Lossky's theology of person. In a personal conversation with Zizioulas, he indicated to me that one of the influences for his ontology of personhood was Yannaras. In then suggesting to Zizioulas that perhaps Lossky influenced him indirectly, Zizioulas was willing to admit that that may be the case, but added that the influence would be slight, given the substantial differences between their theologies.

we may assume that Zizioulas is familiar with Lossky's later work, he clearly does not account for this development in his thought. Given this progression in Lossky's thought, one cannot argue, as Zizioulas did, that Lossky engaged in a "mystical trinitarianism". A more proper assessment is that there exists an unresolved tension in Lossky between apophaticism, which he sees as the only alternative to a reductive rationalism, and his theology of person that is implicitly an ontology of person. In this sense, Zizioulas could then argue, as he does, that the priority given to apophaticism in Orthodox theology threatens to undercut an ontology necessary for an adequate expression of God as Trinity. Instead of a radical break, Zizioulas will succeed in putting the other half of Lossky's theology, that of person, on a firmer foundation. In order to do this, he must reduce the importance of apophaticism. He limits apophaticism not, as Lossky feared, by reverting to rationalism. Zizioulas transcends the Losskian dialectic between apophaticism and rationalism by rooting theology in the liturgical experience of God.

The key argument against Lossky's apophaticism lies in Zizioulas's affirmation that the communion of the created with the uncreated in Christ and made present in the eucharist is an experience of the immanent trinity, i.e., God's being in itself. To give expression to this affirmation, the crucial distinction is not that between essence and energies, but between the existence of God and the *way* in which God exists. Not surprisingly, Zizioulas attributes this distinction to the Cappadocians.

In their attempt to give expression to God as Trinity, the Greek fathers, especially the Cappadocians, made a threefold distinction in speaking of the existence of God. First they affirmed that God existed (*hoti esti*), which for the Greek fathers is discernible not simply in the experience of God in Christ, but in creation itself. The other two distinctions deal specifically with God's trinitarian existence. In Greek patristic theology, essence or *ousia* indicated what was common to the three persons of the Trinity. According to Zizioulas, the *ousia* of God referred to the *what* (*ti esti*) of God's existence.⁸⁷ The personal distinctions in God were expressed, as I have shown, through the category of person. Zizioulas avers that the trinitarian existence of God as persons referred, for the Greek fathers, to the *how* (*hopos esti*) or the *tropos hyparxeos* (the mode of being) of God's being.⁸⁸ Zizioulas argues that for the Cappadocians the *what* of

⁸⁷ "The Being of God and the Being of Man", p. 23.

⁸⁸ *Ibid.* For the distinction between the *what* and the *how* of God's existence, see also "The Doctrine of the Holy Trinity", p. 55.

Divine Energies or Divine Personhood...

God's existence, i.e., God's *ousia*, is completely transcendent and unknowable, and it is there that "theology has nothing to say".⁸⁹ Apophaticism has its place in relation to the essence of God, since it is God's *ousia* which is unknowable. Its sphere of influence, however, does not extend over God's trinitarian existence. If theology has nothing to say about the *what* of God's existence, it must necessarily speak about the *how* of God's existence, the personal existence of God, since this personal existence is revealed and, hence, known experientially.⁹⁰ It is God's personal existence, i.e., as Trinity, that God "draws near to us, is known... only as person".⁹¹ Zizioulas adds that within an Orthodox liturgical context, one prays neither to the *ousia* of God nor to the energies of God, but to the persons. The *hopos esti* or *tropos hyparxeos* of God's existence is knowable, because it is experienced. The implication for Zizioulas is that this knowledge makes possible a theological ontology in which the personal distinctions in God have an absolute character. The trinitarian categories do not serve simply to indicate that God is Trinity, but express an ontology rooted in God's very being and in which otherness and particularity have ontological priority.

It is the identification of the *hopos esti* or the *how* of God existence with God's trinitarian existence that allows Zizioulas to argue for the priority of a trinitarian ontology over apophaticism within Orthodox theology. He does not argue for this priority simply by an appeal to the *hoti esti* or the fact *that* God exists.⁹² Although it is not wrong to say that an ontology of God is possible by virtue of affirming God's existence, Zizioulas is not arguing for the priority of such an ontology. He would argue that such an ontology can be established without appeals to God's revelation in Christ. It would be not only distinct from, but also mutually exclusive of a trinitarian ontology of personhood, in that the former would assert the primacy of essence over the trinitarian persons, since the latter are only known in the revelation of Christ. Moreover, without the necessary

⁸⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² As Michel Stavrou contends in *L'Approche Théologique de La Personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas*, p. 173-179. Gaetan Baillargeon, *Perspectives Orthodoxes sur L'Eglise Communion: L'oeuvre de Jean Zizioulas* (Montreal: Editions Paulines & Mediaspaul, 1989); Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edinburgh: T & T Clark, 1993); and Constantine Agoras, *Personne et liberte ou 'etre comme communion', 'einai os koinonia' dans l'oeuvre de Jean Zizioulas* (PhD. dissertation, Sorbonne 1992) also miss the centrality of the *hopos esti* to Zizioulas's system.

identification of the *hopos esti* with God's trinitarian existence, and without the subsequent argument that this *hopos esti* of God is experienced, and hence known, God's revelation in Christ would simply affirm *that* God is Trinity. It could not form the basis for a trinitarian ontology of personhood which presupposes a knowledge of *how* God exists as Trinity, and thus, according to Zizioulas's logic, an experience of this *how* of trinitarian existence. In order to justify the necessity of a trinitarian ontology of personhood, Zizioulas refers not to the *hoti esti*, but the *hopos esti*, the *how* of God's existence which is experienced in the Body of Christ.

Lossky nowhere makes the threefold distinction that exists in Zizioulas's thought, though he does make reference to the *tropos hyparxeos* which Zizioulas identifies with the *how* of God's existence. He is not, however, consistent in his use of the category, sometimes using it to refer to God's energies, other times to God's triune existence.⁹³ This inconsistency reveals that it does not have the same import for his theology as it does for Zizioulas. It also indicates that Zizioulas is interpreting the patristic category in a way not seen by Lossky, thus providing further evidence of its importance for understanding the differences between them.

The crucial difference between Lossky and Zizioulas is that the latter is making a claim that God in *theologia* is knowable, though not exhaustively so, and it is this knowledge which forms the condition for the possibility of expressing theologically a trinitarian ontology of personhood.⁹⁴ The epistemological

⁹³ For the former, see *The Mystical Theology*, p. 73; for the latter, see "The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Thought", p. 79.

⁹⁴ Although Zizioulas cautions against collapsing the immanent Trinity into the economic Trinity, he is clearly arguing for less of an "apophatic" distance between the two realms. This is evident in Zizioulas's interpretation of Basil's discussion of the proper doxology in *On the Holy Spirit*. According to Zizioulas's interpretation, the difference between the two prepositions *dia* and *syn* indicate for Basil the distinction between the economic and the immanent Trinity. He adds that "If, on the other hand, one speaks of God in terms (*sic*) of liturgical and especially eucharistic experience, then, Basil argues, the proper doxology is that of *syn*... The existence of God is revealed to us in the Liturgy as an event of communion... This is the deeper meaning-and the merit-of the *syn*-doxology and for that matter of a theology inspired by the Liturgy" ("The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective", p. 39; see also, "The Doctrine of God as Trinity", p. 30, note 20: "The first doxology is based on the economy, whereas the second one, which St. Basil defends, points to God as he is eternally or immanently, and as he is revealed and seen in the eucharistic experience of the *eschata*"). Zizioulas then adds, "This language which taken up by *I Const.* opens the way to an argument based on liturgical experience and worship and thus to a theology which does

Divine Energies or Divine Personhood...

differences become even more manifest in Zizioulas's treatment of apophaticism and the essence/energies distinction. Apophaticism is no longer foundational in God-talk, while person replaces energies as the dominant soteriological concept.⁹⁵ The concept of divine energies is not as central to Zizioulas's soteriology as it is to Lossky's. There are two important qualifiers which Zizioulas places on this patristic concept that are not as clearly stated in Lossky. For one, Zizioulas emphatically affirms that an energy is never apersonal.⁹⁶ The energies of God are

not rest upon *historical or economical experience* (emphasis mine)... Nothing however can be said about *the way they exist* on the basis of the way they appear in the Economy" ("The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective", p. 39). "*The way they exist*" is the *hōpos esti* of God that is the immanent life of the Trinity, and this is revealed in the eucharist. Zizioulas appears to confuse the issue with his definition of "economy" as God's act in history, particularly in the work of the Son who "becomes" history (see "The Doctrine of God as Trinity", p. 24). A strict identification of the economic and immanent trinity would mean that God would become "suffering by nature", since the Son suffered on the Cross. "This kind of God offers no real hope for Man", whose only hope lies in a God whose being is such that transcends suffering, as witnessed in the work of the Holy Spirit who resurrects Christ ("The Doctrine of God as Trinity", p. 24). Thus, the experience of God in the eucharist is really that of the "immanent" Trinity, since the eucharist, as the work of the Holy Spirit constituting the community as the resurrected body of Christ, is a meta-historical or meta-economical work. The Holy Spirit makes present God's immanent life. Based on this strict definition, Zizioulas seems to be emphasizing a distinction between the economic and immanent realms. If, however, one conceives of economy more broadly, as argued above—namely, as God's action in relation to the created realm—then Zizioulas is clearly affirming an identification, though not an exhaustive one, between the *economic* and the *immanent* Trinity. In other words, what one "experiences" of God in history, is who God is.

⁹⁵ Reacting to Panagopoulos's statement that the "future of Orthodox theology rests on... the distinction between essence and energies" ("Ontology or Theology of the Person?", p. 46), Zizioulas adds that to make "energies" the controlling theological concept tends to make "superfluous, if not suspect, any *logos* or person". A larger issue here is whether the Palamite understanding of divine energy is superfluous, or even contradictory to Zizioulas's ontology of person. This is suggested, albeit indirectly, in Dom Illyd Trethowan's discussion of Lossky's use of the Palamite notion of divine energies: "But to place a real distinction within God himself other than that of the Persons is surely not only uncalled-for but also disastrous. For it seems to destroy God's unity" ("Lossky on Mystical Theology", *The Downside Review* Vol. 92 [1974], p. 243).

⁹⁶ "The Being of God and the Being of Man", p. 26. See also, Stavros Giagkazoglou, "*Ousia, hypostaseis, personal energies: The teaching of St. Gregory Palamas on the uncreated energies*" (in Greek), *Synaxis* Vol. 37 (1991), p. 37-38; Vol. 38 (1991) p. 71-78; Vol. 39 (1991) p. 39-48. Although not explicitly stated in Lossky, it is almost assumed in his thought that the energies of God are not apersonal.

communicated only through the persons of the Trinity. This emphasis on the personal character of energies is indicative of the primacy of an ontology of personhood and communion in Zizioulas's thought. Second, salvation is not described for Zizioulas as an increase in participation in the divine energies, but as the transformation of being into true personhood *in* the person of Christ.⁹⁷ The important point here is that the ontology of personhood and communion which emerges from Zizioulas's understanding of the eucharist as a communion event in the Body of Christ forms the basis for Zizioulas's understanding of the God-world relation, and more importantly, the eastern patristic notion of energies. Such an ontology leads Zizioulas to affirm a much more humble role for "energies" in his theology than that of Lossky.

Given this substantial difference between Lossky and Zizioulas, whose thought is judged more adequate and on what grounds? Notwithstanding the fact that all theologies are subject to criticism, Lossky's and Zizioulas's theologies can be comparatively judged on the basis of their shared central commitment, divine-human communion. On this criterion, Lossky's own theology suffers from internal incoherencies. More substantially, apophaticism itself cannot express the divine-human communion as Lossky himself argues, and in effect, collapses into an ontology of substance, which Lossky has consistently attributed to "Western rationalism".

There is a tension, as I have attempted to demonstrate, in Lossky's theology between his emphasis on apophaticism and his theological notion of person, whose general features are strikingly similar to Zizioulas's theological notion of person. There are passages where Lossky affirms that the categories of person and nature used to express the unity and plurality of the triune life express nothing about the trinitarian being. They are simply used to express *that* God is trinity. There is an apophaticism which shrouds the trinitarian categories.

⁹⁷ For Zizioulas, the essence/energies distinction is "nothing else essentially, but a device created by the Greek Fathers to safeguard the absolute transcendence of God without alienating Him from the world" ("The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective", p. 51). In her discussion of Zizioulas's marginalization of the divine energies and her own critical response that "an understanding of divine energy should be maximized", Nonna Verna Harrison misses the point that Zizioulas is attempting to minimize its use as a soteriological category. See her "Zizioulas on Communion and Otherness", *St. Vladimir's Theological Quarterly* Vol. 42 no. 3-4 (1998), p. 273-300. What Zizioulas has a problem here reconciling is the fact that though Gregory Palamas admits that the energies are never apersonal, he argues that they are divine as opposed to created for soteriological purposes. The human person becomes god, or achieves *theosis*, because the energies are divine.

Lossky, however, appears to break through the bright darkness of apophaticism when he begins to speak of person as *ekstasis*, freedom and love. He gives content to the category of person in such a way that person no longer indicates simply the trinitarian distinctions, but how the Father, Son and Holy Spirit exist as persons. This content is even clearer in his reflections on the rationale for the *monarchy* of the Father. He is, in effect, expressing something about the trinitarian *being* of God, i.e., about *how* God is as Trinity.

The problem for Lossky is that he does not have the conceptual apparatus to link his theological notion of person with his apophaticism, primarily because of the priority given to apophaticism in theological method. It seems that such a claim of trinitarian personhood must somehow be grounded epistemologically, and according to Lossky, God's immanent being is unknowable. We are able to speak of God through God's *oikonomia*, but what God communicates in this *oikonomia* is primarily God's energies and not trinitarian personhood, though the persons are the medium for communicating these energies. Moreover, the energies are the communication of God's attributes that, in terms of naming God, belong to the *hyper*-essence of God. Theology could say that God is good, divine, etc., but these names always are pale reflections of God's true essence. In terms of the Trinity, theology, according to apophatic logic, can only say *that* God is Trinity, not *how*. The point here is that Lossky gives some reflection on this *how* of Trinitarian existence, and takes a further step in attempting to draw an analogy, an identity-in-difference, between this divine personhood and human personhood. But there is no way of grounding this analogy if in fact apophaticism precludes any knowledge of divine personhood. Though he tends toward a trinitarian ontology of personhood in which to *be* a trinitarian person is to exist as freedom and love, Lossky's apophatic distinction between *theologia* and *oikonomia* leaves such a trinitarian understanding of personhood ungrounded. How can one know that God exists as trinitarian persons as freedom and love if God in Godself is shrouded in the apophaticism of the hyper-essence? Thus, Lossky's own affirmation of the centrality of the theological notion of person is undermined by the primacy of apophaticism in his doctrine of God.⁹⁸ If he is to

⁹⁸ For this reason, when Olivier Clement says that "Seule une theologie qui inclue l'on-tologique dans le personnel peut unir la plenitude de la liberte personnelle à la plenitude de l'etre et de la vie" (*Orient-Occident: Deux Passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* [Geneve: Editions Labor et Fides, 1985], p. 33), one cannot so easily agree with Clement that such a theology is that of Vladimir Lossky. Clement does not consider the tension in Lossky's thought between a personal ontology and an epistemology rooted in apophaticism.

STUDII SUARTICOLE
See especially *Modern Theology* Vol. 18 no 4 (October, 2002), an issue devoted to the thought of Gregory of Nyssa.

¹⁰⁰ For more on this, see Khaled Anatolios, *Athanasius: The coherency of his thought* (London and New York: Routledge, 1998).

maintain the theological concept of person as irreducibility, freedom and ecstatic love, then apophaticism must have a more restricted role in his theological scheme, and the gap between *theologia* and *oikonomia* must be bridged. A theology of person based on the doctrine of the Trinity must somehow give an account of how God's trinitarian existence as a communion of persons is known, i.e., it requires a knowledge of *theologia* based on God's *oikonomia*. To affirm, however, any degree of knowledge of God in *theologia* is to move away from apophaticism as the epistemological foundation for theology. For this reason, one could raise the question of whether Lossky's apophaticism results in an adequate trinitarian theology—though one cannot go so far as Zizioulas to say that Lossky's apophaticism obliterates the trinitarian distinctions, since apophaticism does not necessarily exclude a doctrine of God as Trinity.

There is also the question of whether Lossky's apophaticism tends to prioritize the *hyper*-essence of God over the trinitarian persons and whether it is this distinction between non-being/being which informs the other aspects of theology rather than trinitarian theology. Such a prioritization might be discerned in Lossky's soteriology, where the primary soteriological concept is the energies of God rather than trinitarian personhood. In this sense, does salvation refer primarily to the *hyper*-essence of God, no matter how Lossky attempts to link the energies with the trinitarian persons? There is a confusion in Lossky's doctrine of God which results from attempting to affirm simultaneously a transcendent and immanent God based on the essence/energies distinction, and a Triune God whose diversity is rooted in the *monarchia* of the Father. To affirm, as Lossky does, that one cannot speak of God on the realm of *theologia*, that God in Godself is shrouded in apophaticism, is, ironically, to continue to make primary "essence" language in God-talk. Lossky's criticism of the West is that to understand the trinitarian God based on a metaphysics of substance is to efface the diversity in the Trinity. But Lossky himself continues to make essence, albeit *hyper*-essence, primary in God-talk by affirming that one cannot speak of God as Trinity other than to express it as a "primordial fact".

Lossky's attempt to analogize personal growth in the divine energies to Christology also manifests this primacy. He explains that as the two natures are united in the person of Christ, so in the human person progressing toward deification, the human (nature) and the divine (energies) are united. The analogy breaks down, however, in the sense that what is divine in Christ, i.e., the nature, is distinct from what is divine in the human person. Furthermore, there is no personal growth in the person of Christ. Moreover, one wonders how this analogy

coheres with the analogy of deified personhood to divine personhood as freedom from nature. Finally, a related question remains concerning salvation, inasmuch as Lossky conceives of salvation in terms of participation in the triune personal existence of God. Though the divine persons communicate the divine energies, the issue is whether participation in the divine energies is something less than participation in the triune personal existence of God, especially since divine personhood is itself something more than a participation in the divine energies.

The adequacy of Zizioulas's thought, however, goes beyond simply giving an interpretation of the doctrine of the Trinity as a doctrine of salvation, i.e., that deification is trinitarian through unity in the *hypostasis* of Christ, in a way not possible within Lossky's thought. It consists also in the types of distinctions needed in order to conceptualize divine-human communion, particularly that *in* Christ. Both Lossky and Zizioulas agree that the language of "essence" fails to conceptualize adequately divine-human communion. It either leads to pantheism or, in the end and somewhat ironically, to a God incapable of real communion. For Lossky, the answer lies in identifying God's energies as divine. As I have argued, however, this does not allow him to escape the language of essence in the way he thinks it does, and hence, he may be unwittingly undercutting his own attempts at affirming the realism of divine-human communion.

For Zizioulas, the realism of divine-human communion requires a further distinction other than that between God's essence and God's action/energies/*dunameis*. This distinction is given with the Cappadocian reworking of *hypostasis*. The many detractors of Zizioulas's interpretation of the Greek fathers notwithstanding,⁹⁹ what is suggestive about Zizioulas's theology is his claim that *hypostasis* both in its trinitarian and christological developments must imply more than simply identifying the fact of irreducible distinctions in God, or the means for uniting divine and human natures. *Hypostasis* is that in and through which divine-human communion is realized, and is a distinction necessary not simply for conceptualizing how such a communion is possible *in* Christ, but how it is possible at all. In this sense, Zizioulas's "ontology", though not explicit in the Greek fathers, may be interpreted to be consistent with their own logic. For Athanasius, the affirmation against Arius that Christ is divine has as its basis the following claim: for God to be transcendent and immanent in a way that both saves creation from "nothing" and protects human freedom, there needs to be a mediator that is fully

divine and fully human.¹⁰⁰ If this is the case, then *hypostasis* becomes not simply a way of indicating what is distinct in God or a philosophical way of showing how it is reasonable to claim that God is one and three without threatening God's simplicity. The reworking of *hypostasis* itself has as its basis the realism of divine-human communion in Christ, who is fully God and fully human. In this sense, Zizioulas is correct in thinking that *hypostasis* is the category through which to think divine-human communion, especially if such a communion is to be trinitarian, i.e., *in* Christ. The language of *hypostasis* allows for a conceptualization of the realism of such a divine-human communion in a way not open to language of essence or of *hyper*-essence.

Zizioulas's theological synthesis is thus more coherent than Lossky's in that he provides a theological argument for *how one knows* the trinitarian God, which is necessary if one is to affirm, in fact, a trinitarian God and that salvation itself is trinitarian. He is able to ground epistemologically his trinitarian ontology in the eucharistic experience of the personal existence of the Triune God. Zizioulas also is able to account for why Christians affirm a trinitarian God, i.e., to explain the link between a trinitarian God and deification. More substantially, however, Zizioulas provides the kinds of distinction not present in Lossky in order to conceptualize the realism of divine-human communion. Though Lossky develops a trinitarian ontology of person similar to that of Zizioulas, the apophatic thrust to his theology cannot sufficiently ground such an ontology. It also shapes his understanding of other theological dogmas in ways that do not easily cohere with his trinitarian theology of person, thereby affirming that which Lossky feared most, an ontology of substance.

Ioan Tulcan

Locul si semnificatia teologică a lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea Sf. Treimi la teologii Jurgen Moltmann si Dumitru Stăniloae¹

Abstract

The study presents, comparatively, some theological considerations regarding Jurgen Moltmann's and Dumitru Stăniloae's views concerning the place and the significance of The God Father and of The Holy Trinity. The German theologian J. Moltmann rediscovered in the Western theology a new sense for a teaching considered by some contemporaries and forerunners as being unimportant for the theology and for the life of the Church and of the world. On the opposite side, Dumitru Stăniloae showed that The Holy Trinity represents a kind of revolution for the human thinking with, not only soteriological and ecclesiological consequences, but also philosophical, cultural and social ones. The Romanian theologian brings a completely new theory with his bold ideas which are in consonance with the major assertions of the Eastern Fathers regarding The Holy Trinity, but they are arranged in a new language, more accessible for the contemporaries. He discovered the beauty and the depth of the mystery of the Holy Trinity in the light of an eternal love and kindness which are inseparable from the eternal Father, who has an eternal Son and with whom He is united in the joy and light of the Holy Ghost. His whole theological thinking is trinitary, placing God- The Holy Trinity in the center of his theology, in the center of the Orthodox cult and confession in the world.

Keywords

Dogmatic Theology, Holy Trinity, Jurgen Moltmann, Dumitru Stăniloae

¹ Referat prezentat în cadrul Simpozionului International „God the Father and the Life of the Holy Trinity”, Bucuresti, 15-17 octombrie, 2009.

1. Consideratii generale

Învățătura creștină despre Dumnezeu - Sf. Treime constituie coloana vertebrală a întregii gândiri și experiențe duhovnicești. De aceea, ea a avut în toate timpurile un rol foarte important în Teologie, în reflexia teologică, în slujirea liturgică și în întreaga lucrare mărturisitoare a Bisericii.

Sfânta Treime este doctrina fundamentală a creștinismului, evidentiată cu claritate de Simbolul de credință Niceo - Constantinopolitan: „Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl, Atotțiitorul, ..., Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu,, Și în Duhul Sfântul, Domnul de viață Făcătorul...”. Adâncirea prin reflexie a cunoașterii tainei Sfintei Treimi în demersul teologic a fost tot mai prezentă în veacul trecut atât în teologia ortodoxă cât și în cea romano - catolică și protestantă. Pentru toți teologii importanți ai acestor decenii, Sfânta Treime a constituit un punct de atracție cu totul special.

Teologia apuseană a început să sesizeze din ce în ce mai accentuat implicațiile profunde pe care această doctrină le are pentru Teologie, dar și pentru viața Bisericii și chiar pentru umanitate. Dintre teologii apuseni, care au înțeles în mod magistral semnificația Sfintei Treimi pentru gândirea de astăzi este teologul german Jürgen Moltmann². În teologia romano-catolică a veacului trecut întâlnim teologi care au sesizat cu deosebită acuitate semnificația teologică a Sfintei Treimi pentru viața și lucrarea mântuitoare a Bisericii³.

Pornind de la gândirea Sfinților Părinți, teologi ortodocși s-au oprit cu deosebită insistență asupra învățăturii despre Sf. Treime, pe care au aprofundat-o cu constantă pasiune. Amintim doar câțiva dintre aceștia: Vladimir Lossky⁴, Boris Bobrinsky⁵ și Dumitru Stăniloae⁶.

² Dintre lucrările sale de referință în această problematică amintim îndeosebi: *Trinitat und Reich Gottes*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1990; *Gott in der Schopfung* „Okalogische Schopfungslehre”, München, 1984, trad. rom. „Dumnezeu în creație”, Alba Iulia, 2007. Despre teologul J. Moltmann, părintele Stăniloae afirma: „Prin toate lucrările sale, el s-a remarcat ca unul din cei mai fecunzi, mai vii și interesanți teologi ai perioadei noastre, care poartă ea însăși marca unui atât de accentuat dinamism [Recenzie la *Trinitat und Reich Gottes*, în *Ortodoxia* XXXIII, 4 (1981), p. 629].

³ A se vedea în acest sens, mai ales: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Bezinger Verlag, Zurich Einsiedeln Köln, 1980, p. 48; Rene Laurentin, *Traité sur la Trinité*, Faryard, Le Sorment, 2000.

⁴ Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, f.a; Idem, *Introcere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993.

⁵ B. Bobrinsky, *Le mystère de la Trinité*, Les Editions du Cerf, Paris, 1986.

⁶ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (TDO)*, vol. I, București, 1978. Despre aceasta din urmă, teologul J. Moltmann afirma: „Dumitru Stăniloae ist ein durch und

Acesta a arătat că întreaga viață a Bisericii, precum și teologia este imprimată de Sfânta Treime, și că tot ceea ce este legat de structurile bisericești și întreg procesul reflexiei teologice este susținut și purtat de viața de iubire și comuniune a Sfintei Treimi. Doctrina despre Sfânta Treime are o multitudine de consecințe pe diferite planuri.

În cele ce urmează vom încerca să sesizăm modul în care Sfânta Treime și îndeosebi, Dumnezeu Tatăl este înțeles în comuniunea Sfintei Treimi, de cei doi teologi corifei ai teologiei trinitare: Jürgen Moltmann și Dumitru Stăniloae.

2. Repere ale teologiei trinitare în gândirea lui J. Moltmann.

a. Pe drumul înțelegerii lui Dumnezeu – Treime de Persoane.

O deosebită importanță în gândirea teologică o are faptul că raportarea omului la Dumnezeu constituie o prezentă intrinsecă a umanului. J. Moltmann „porneste de la faptul, că Dumnezeu trebuie gândit nu numai în calitate de substanță absolută, ci și ca subiect absolut, dar și mai important de reținut este faptul că în fond Dumnezeu este Treime de Persoane⁷ .

În viziunea lui Moltmann punctul de pornire pentru înțelegerea lui Dumnezeu ca Treime de persoane este istoria lui Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, făcut om pentru mântuirea oamenilor. În același timp, acesta arată că tradiția apuseană a început cu unitatea lui Dumnezeu și apoi s-a ocupat de Treime, în timp ce demersul său este acela de a începe cu Treimea Persoanelor și apoi să se întreprindă în legătură cu unitatea lui Dumnezeu.⁸

Spre deosebire de înțelegerea Sfintei Treimi, ca substanță supremă, sau ca Subiect absolut, teologul amintit dezvoltă și o doctrină trinitară cu implicații sociale, având la bază mărturia Sfintei Scripturi, în care întâlnim relațiile de comuniune și iubire ale Sfintei Treimi. Prin urmare, orizontul înțelegerii Sfintei Treimi nu rămâne doar la nivelul transcendenței divine sau la modul istoric de percepție a acesteia, în atingere cu filosofia și cultura epocilor prin care a trecut teologia de-a lungul

durch trinitarisch denkender Theologe. Seine dynamische Formulierung der orthodoxen Trinitatslehre wird bei uns auf eine offene Diskussion treffen und mit grossen Interesse aufgenommen werden”. (Prefată, trad. germană a *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* a părintelui Dumitru Stăniloae, Benzinger Verlag, 1985, p. 12).

⁷ J. Moltmann, *Trinitat und Reich Gottes*, p. 25: „Über diese beiden Antworten hinaus (Gott als höchste Substanz und Gott als absolutes Subjekt), führt die spezifisch christlich – theologische Antwort: Gott ist der dreieinige Gott.”

⁸ *Ibid.*, p. 34: „Die Einheit Gottes wird weder als homogene Substanz noch als identisches Subjekt vorausgesetzt, sondern aus dieser trinitarischen Geschichte heraus erfragt und darum auch trinitarisch entwickelt.”

celor două milenii, ci, înțelegerea ei trebuie pusă și în legătură cu viața concretă a oamenilor, a societății⁹.

Dimensiunea socială a învățaturii despre Sfânta Treime, are la bază înțelegerea ei într-un întreg sens: relația omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație.

b. Importanța gândirii trinitare și a experienței ei

În teologia apuseană J. Moltmann a subliniat cu o deosebită forță a argumentării și a convingerii modul în care se cuvine să ne apropiem de gândirea referitoare la Sf. Treime. Omul când se apropie de relația cu Cel absolut, Sfânt și Atotputernic este cuprins de mirare, de fascinație și uneori, chiar de durere, dar aceasta nu se referă la un om abstract, ci la omul concret, la credinciosul, care apropiindu-se de Cel Iubitor, adică creștinul este cuprins de duhul recunoștinței, al bucuriei, al doxologiei și al adorării. La baza acestei experiențe se află credința în Dumnezeu – Sfânta Treime, care dinamizează și susține experiența credinciosului în relația sau dialogul acestuia cu Dumnezeu.

Viata de rugăciune și meditație susține viața activă a omului credincios: fără duh interior și purificator, viața activă decade „în acționism și în pragmatismul vietii de consum”¹⁰. Numai dialogul cu Dumnezeu, întemeiat pe credința în El, face posibilă o experiență a tainei Lui, care se răsfrânge apoi spre întreaga gândire și lucrare a omului. Natura acestei experiențe este cu totul alta, decât cea pe care o cunoaștem în domeniul celorlalte științe. Această experiență a credinței se desfășoară pe alte planuri și pe alte coordonate.

Pomînd de la Istoria lui Hristos Cel răstignit, în teologia apuseană s-a dezvoltat o teologie a crucii care s-a transformat apoi într-o teologie a doxologiei.

Avînd credința în Sfânta Treime, credincioșii se bucură de manifestarea ei în viața lor și a creației, bucurîndu-se de darul Crucii lui Hristos făcut oamenilor.

⁹ *Ibid.*, p. 35: „Im Unterschied zur Substanztrinität und zur Subjektrinität werden wir versuchen, eine soziale Trinitätslehre zu entwickeln. Wir verstehen die Schrift als das Zeugnis von der menschen- und weltoffenen Geschichte der Gemeinschaftsbeziehungen der Trinität.”

¹⁰ *Ibid.*, p. 23: Teologia apare ca o necesitate, care este susținută de viață religioasă, concretă, practică. „Theologie ist darum die kritische Reflexion dieser notwendigen Praxis im Lichte des Evangeliums. Sie will die Welt nicht nur anders verstehen, sondern auch verändern. Sie versteht sich selbst als eine Komponente in dem Prozess, durch den die Welt befreit wird.”

c. Distincția dintre Treimea imanentă și Treimea iconomică – și implicațiile ei în poziționarea lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea trinitară.

Un punct esențial în elaborarea tratatului său despre Sfânta Treime, teologul amintit, accentuează cu deosebită acuratețe distincția dintre Treimea imanentă și Treimea iconomică. Această distincție este necesară, în vederea surprinderii profunzimii misterului mântuirii, pe care Dumnezeu - Treime a realizat-o prin întruparea Fiului vesnic al Tatălui. Treimea imanentă se referă la ceea ce este Dumnezeu în Sine Însuși, ca și comuniune vesnică de Persoane vesnice, așa cum ne arată Revelația dumnezeiască, în timp ce Treimea iconomică încearcă să surprindă modul în care Dumnezeu – comuniune vesnică de Persoane realizează în afară iconomia mântuirii Sale, fără ca prin acesta să putem vorbi de două feluri de Treime¹¹.

Distincția dintre Treimea imanentă și cea iconomică are o semnificație importantă în înțelegerea mântuirii și a primirii ei de către om prin harul lui Dumnezeu. Ceea ce face posibilă manifestarea în afară a Treimii este libertatea absolută a lui Dumnezeu. Acesta, în tot ceea ce face, nu este constrâns de nimeni și de nimic, dimpotrivă, El se hotărăște în Sine Însuși și în afară de Sine, pe temeiul libertății și al iubirii Sale absolute. Hotărârea Lui este luată întotdeauna în mod liber; dar și în virtutea relațiilor dintre persoanele Sfintei Treimi¹². Ca atare, ceea ce este Dumnezeu în Sine se revelează în afară, în istorie. Astfel, istoria mântuirii neamului omenesc nu este altceva, decât istoria Dumnezeului Celui viu în comuniunea Persoanelor treimice, manifestată în creație. Iubirea vesnică a lui Dumnezeu miscă iubirea creaturilor Sale, luându-le pe acestea, în comuniunea vesnică a Sfintei Treimi. Iubirea lui Dumnezeu față de lume este iubirea propriu-zisă care există în relațiile perihoretice ale Persoanelor Sfintei Treimi.

¹¹ J. Moltmann, *Trinitat und Reich Gottes*, p. 168: „Die ökonomische Trinität bezeichnet den dreieinigen Gott in seiner Heilsveranstaltung, die ihn offenbart. Die ökonomische Trinität wird darum auch Offenbarungstrinität genannt. Die immanente Trinität bezeichnet den dreieinigen Gott, wie er in sich selbst ist. Die immanente Trinität wird auch Wesenstrinität genannt.”

¹² *Ibid.*, p. 174: „Wir haben die Einheit der trinitarischen Geschichte Gottes als die offene, vereinigende Einigkeit der drei göttlichen Personen in ihren Beziehungen zueinander verstanden... Sie liegt dann in der ewigen Perichorese des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Die Geschichte der trinitarischen Gemeinschaftsbeziehungen Gottes entspricht der ewigen Perichorese der Trinität.”

d. Crucea lui Hristos – punctul de întretăiere si legătura dintre Treimea imanentă si cea iconomică.

N-am putea să-L cunoaștem pe Dumnezeu Tatăl în dimensiunea iubirii Lui absolute, dacă n-ar fi fost Crucea Fiului Său, în care întreaga omenire a putut să ia cunoștință de interesul și iubirea lui Dumnezeu Tatăl față de ea.

J. Moltmann, pornind de la această constatare, a început să gândească lucrarea mântuitoare a lui Hristos, care a culminat pe Cruce, în lumina Sfintei Treimi, adică trinitar. Astfel, separarea prea strictă a Treimii imanente de cea iconomică n-a putut să mai fie afirmată atât de transant, întrucât actul fundamental al lucrării lui Hristos – Crucea Lui – poate fi cunoscută în mod real numai în iconomia mântuirii lui Dumnezeu Tatăl prin Fiul Său.

Poziția lui J. Moltmann în această privință coincide cu cea a lui K. Rahner, potrivit căruia „Treimea iconomică nu este decât cea imanentă și invers”¹³.

Cuvântul Sfintei Scripturi „*Dumnezeu este iubire*” reprezintă o sinteză a dăruirii Fiului prin Tatăl pentru noi oamenii și această dăruire nu poate fi separată de evenimentul Golgotei. Crucea lui Hristos are o dimensiune eminentă revelatoare, căci prin crucea Mântuitorului, noi oamenii ajungem la cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu. Treimea iconomică, nu numai revelează Treimea imanentă, ci actele fundamentale ale Treimii iconomice se răsfrâng asupra Treimii imanente. În Crucea lui Hristos se revelează întreaga Sfântă Treime, cu viața, intenția și iubirea Ei față de întreaga creație, dar, mai ales, acolo pe Cruce se revelează lucrarea mântuitoare a Tatălui, prin Fiul Său răstignit pe Cruce, în puterea Duhului Sfânt. Altfel spus, Crucea lui Hristos permite o relație de reciprocitate, între Treimea iconomică și cea imanentă¹⁴.

Treimea iconomică reflectă într-un fel Treimea imanentă, concretizată cu preponderență în evenimentele dureroase suferite de Hristos pe Golgota, menținându-o pe cea dintâi într-o deschidere fundamentală spre acea realitate

¹³ *Ibid.*, p. 177: „Deshalb habe ich die These Karl Rahners zustimmend aufgenommen: Die „oikonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.” Vezi despre aceasta și *Diskussion über „Der gekreuzigte Gott”*, Ed. M. Welker, München, 1979.

¹⁴ În acest sens, J. Moltmann arată că durerea pricinuită de Patimile îndurate de Hristos definește sau determină viața eternă a Sfintei Treimi din vesnicie. Vezi în acest sens: *Ibid.*, p. 178: „Wenn das richtig ist, dann bestimmt auch die Freude der erwiderten Liebe in der Verherrlichung durch den Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wie das Kreuz des Sohnes das innere Leben des dreieinigen Gottes prägt, so prägt auch die Geschichte des Geistes durch die Freude der befreiten und mit Gott vereinigten Kreatur das innere Leben des dreieinigen Gottes.”

când Dumnezeu va fi „totul în toti”, adică spre eshatologic, spre Împărăția vesnică a Sfintei Treimi.

e. Recunoasterea si doxologia adusă lui Dumnezeu Tatăl în contextul Împărăției Sale

J. Moltmann porneste în înțelegerea orizontului infinit al Împărăției lui Dumnezeu de la Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, venit în lume să anunte sosirea Împărăției lui Dumnezeu: „S-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu”(cf. Matei 4, 17; Marcu 1, 15).

A ne adresa lui Dumnezeu si care echivalează cu: „Avva, Părinte!” , înseamnă a fi în prezenta Împărăției Tatălui, când Dumnezeu va „sterge orice lacrimă” (cf. Apocalipsă 21, 4) de pe fetele oamenilor. Pornind de la Iisus Hristos, ne putem da seama, că El a avut în atentia Lui două lucruri fundamentale: revelarea lui Dumnezeu Tatăl, a cărui voie a venit să o împlinească si Împărăția Tatălui, care prin Fiul s-a anunțat a veni în lume. De fapt, revelarea Tatălui a însemnat implicit si revelarea Împărăției Sale.

În vremurile mesianice sau ale venirii în lume a lui Mesia, Dumnezeu Însusi coboară în lume, se apropie de oameni. În contextul acestei apropieri a lui Dumnezeu de oameni se desfășoară întreaga lucrare mântuitoare a lui Iisus Hristos, El înțelegându-Se pe Sine ca „Fiul Tatălui”, ca „Fiul lui Dumnezeu”. Această realitate a legăturii strânse dintre Tatăl si Fiul o exprimă Mântuitorul în cuvintele: „Toate mi-au fost date mie de către Tatăl Meu, si nimeni nu-L cunoaste pe Fiul decât numai Tatăl si nici pe Tatăl nu-L cunoaste nimeni, decât numai Fiul si cel căruia va voi Fiul să-i descopere” (Matei 11, 27)¹⁵.

Împărăția lui Dumnezeu este o Împărăție a libertății adevărate, în care Dumnezeu rămâne mereu Creatorul tuturor, inclusiv al omului. În această calitate a omului de creatură a lui Dumnezeu, acesta se simte într-o strânsă legătură cu Creatorul Său.

J. Mortmann introduce în această viziune asupra Împărăției Lui Dumnezeu nu numai conceptul de „creatie”, de „libertate”, ci si pe cel de „rob al lui Dumnezeu” care nu are nimic de a face cu ceva peiorativ, umilitor pentru om, ci, dimpotrivă reprezintă un titlu de onoare, de noblete.

Prin calitatea de „rob al lui Dumnezeu” omul este ridicat deasupra tuturor celorlalte creaturi, devenind fiu al lui Dumnezeu. Din calitatea de „rob al lui

¹⁵ Mai multe aspecte ale acestei relatii dintre Tatăl si Fiul, vezi: Idem, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beitrage zur trinitarischen Theologie*, München, 1991, p. 36-38.

Dumnezeu” decurge mai apoi cea de „fiu al lui Dumnezeu”. Dar, atât calitatea de „rob”, cât și cea de „fiu” nu poate fi desprinsă de Împărăția lui Dumnezeu¹⁶.

Dar, aceste trepte ale libertății omului în Dumnezeu nu pot fi considerate depline și definitive aici pe pământ, ci această sete a omului după libertate adevărată și deplină nu poate fi potolită decât atunci, când omul Îl va primi pe Dumnezeu „fată către fată”. Acest lucru va fi posibil doar în Împărăția Slavei lui Dumnezeu, când oamenii, cei credincioși, vor putea participa fără nici o piedică la viața vesnică, la acea plenitudine, inepuizabilă și la comuniunea fără sfârșit a Sfintei Treimi.

3. D. Stăniloae și înțelegerea lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea Sfintei Treimi

Teologia ortodoxă a început ea însăși să dezvolte cu mai multă pasiune doctrina trinitară în veacul trecut, scotând în evidență aspecte fundamentale ale acesteia, cu deosebită relevanță pentru mărturisirea Bisericii, mântuirea credincioșilor și înaintarea întregii creații spre plinătatea ei eshatologică.

Desi, ca dogmă, Sf. Treime era atât de prezentă în Biserică și cu deosebit accent în cultul ei, Teologia n-a reușit întotdeauna să evedentieze profunzimea, bogăția și semnificația Sfintei Treimi pentru Biserică și lume, așa cum acest lucru s-a realizat în veacul trecut, prin câțiva din marii teologi ortodocși. Putem aminti în acest sens pe teologii: Vladimir Lossky¹⁷ și Dumitru Stăniloae¹⁸.

¹⁶ J. Moltmann, *Trinitat und Reich Gottes*, p. 238: „Die Freiheit der Knechte, die Freiheit der Kinder und die Freiheit der Freunde Gottes entsprechen der Geschichte des Reiches Gottes. Sie sind gleichsam Stufen auf einem Wege, ohne jedoch Stationen einer kontinuierlichen Entwicklung zu sein.”

¹⁷ *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Trad. rom. de Pr. V. Răducă, f.a., p. 75-94; Idem, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 43-76; Dumitru Stăniloae, *Relatiile treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia” (Ort), XV, 4 (1964), p. 503-525; Idem, *Sfânta Treime – Structura supremei iubiri*, în „Studii Teologice” (S.T.), XXII, 5-6 (1970), p. 333-335; Idem, *Fiinta și Ipostasurile în Sfânta Treime după Sf. Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, XXXI, 1 (1979), p. 53-74; Idem, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea și tinta vesnică a tuturor credincioșilor*, în „Ortodoxia”, XXXVIII, 2 (1986), p. 142; Idem, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în „Mitropolia Olteniei”, XXXVIII, 2 (1987), p. 41-69; Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (T.D.O.)*, București, 1978, vol. I, p. 282-320; Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

¹⁸ D. Stăniloae, *Fiinta și Ipostasurile în Sfânta Treime, după Sf. Vasile cel Mare*, în „Studia basiliana I”, Editura Basilica, București 2009, p. 60 (Acest studiu a fost publicat mai întâi în revista „Ortodoxia” 1 (1979), p. 53-74. Vl. Lossky, vorbind despre ousie și ipostas în

Pornind de la terminologia trinitară, acestia au dezvoltat o adevărată teologie a Sfintei Treimi, ca o coloană vertebrală a întregii teologii si chiar a Bisericii. Teologii ortodocsi mentionati, dar si altii, au retinut câteva aspecte de mare importantă pentru teologie, cum ar fi: unitatea Fiintei divine, premisă a caracterului personal al Ipostasurilor Sale, intersubiectivitatea divină si importanta specială a Tatălui în comuniunea Sfintei Treimi, Tatăl – ca centru si principiu al actelor de provenire în cadrul dumnezeirii, Importantă Fiului în primirea si înțelegerea vietii de comuniune a Tatălui prin Duhul Lui Cel Sfânt.

a. Precizări teologice si terminologice în legătură cu Sfânta Treime.

Acest aspect al Sfintei Treimi are o mare importantă pentru viata crestină si pentru teologie, deoarece în functie de aceasta, poate fi înțeles locul, rolul si semnificatia teologică a lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea Sfintei Treimi. Epoca patristică a avut un rol esential în clarificarea terminologiei trinitare, pornind de la accentuarea simultană a unității si diversității în Sfânta Treime. Contributia Părintilor Bisericii în acest demers a fost covârșitoare, deoarece ei au folosit limbajul filosofic si cultural al vremii lor, dar i-au schimbat radical semnificatia, punând un accent covârșitor în înțelegerea termenilor trinitari pe dimensiunea personală a Treimii.

Termenul esential de „ousia” ca si cel de „omoousia” a preocupat mult timp gândirea Părintilor, căci prin ei, se răspundea în mod argumentat împotriva sabelienilor de pildă, care nu puteau înțelege sensul existentei în aceasi Ființă divină a Trei Ipostasuri distincte.

Părintele Stăniloae referindu-se la acest aspect preciza: „În Dumnezeu cel necreat este depășită alternativa: sau unitatea fiintei fără treimea Persoanelor, sau împărțirea Fiintei între Persoane sau Ipostasuri. În planul dumnezeiesc, superior împărțirilor, dar si unității lipsite de viață, există si o unitate desăvârșită, neîmpărțită a fiintei, dar si o viață interipostatică sau interpersonală. Acolo, se împacă, într-un mod superior înțelegerii noastre, unitatea fiintei si treimea Ipostasurilor. În Sfânta Treime toate Persoanele sunt purtătoare ale întregii fiinte divine în comun, nefiind Persoanele divine, factori de împărțire sau divizare a fiintei. „Prin aceasta teologia trinitară a Părintilor Răsăriteni, la a cărei precizare Sf. Vasile cel Mare a

Sf. Treime, introduce aspectul apofatic al înțelegerii acestor termeni astfel: „Ousia, în Treime, nu este o idee abstractă a divinității, o esență ratională care uneste trei individualități divine, asa cum, de exemplu manifestarea este comună pentru trei oameni diferiti. Apofatistismul îi dă profunzimea metalogică a unei transcendente incognoscibile; iar Biblia o înfășoară în mărirea strălucire a numelor divine” (Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 52).

adus prima contributie mai substantială, a scăpat învățătura biblică despre Dumnezeu cel unul si tripersonal de orice panteism, potrivit căreia, la început este fiinta si din ea derivă persoanele, ca realitate de al doilea grad si mai putin consistentă si maternă. Pentru Părintii Răsăriteni, înaintea Persoanelor dumnezeiesti, nu există nimic, căci ele sunt din veci¹⁹.

Aceste lămuriri teologice sunt de o mare pregnantă, căci prin ele aflăm că nici una din Persoanele Sfintei Treimi nu sunt secundare, ci de aceeasi importantă cu fiinta divină, căci Persoanele vesnice au drept continut infinit fiinta divină vesnică. Ontologicul si Personalul coincid în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae, inspirat de gândirea Părintilor Capadocieni.

Fiecare ipostas al Sfintei Treimi posedă întreaga fiintă a dumnezeirii în alt mod, în mod personal, în sens de relatie față de celelalte Ipostasuri într-o dăruire totală, deplină si vesnică, cu consecinte multiple în ansamblul cugetării teologice, dar si al vietii Bisericii.

b) Unitatea Fiintei divine - premisă a caracterului personal al Ipostasurilor Sale

„Cel ce este” (cf. Iesire 3, 14) reprezintă în viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae taina existentei însăsi, care explică totul în existență, în timp ce Ea rămâne în Sine un mister de nepătruns. Numai întrucât această realitate este unică, putem înțelege caracterul Ei de exceptie, sau asa cum spune teologul amintit: „Dacă fiinta dumnezeiască ar fi într-o unică Persoană n-ar fi bună sau iubitoare din eternitate, deci n-ar fi dumnezeiască. Numai existând în Trei Persoane, aceste Trei Persoane sunt dumnezeiesti, pentru că au o valoare si o relatie între ele, care le face demne si capabile de iubire absolută. Si sunt asa, pentru că sunt asa de prezente una în alta, încât în Oricare e văzut Dumnezeu Întreg, nefiind, deci, trei Dumnezei”²⁰.

Sensul unității Fiintei divine ca premisă a caracterului Ei personal este pus în lumină de Sfântul Atanasie cel Mare, astfel: „A spune de Fiul că putea să nu fie e o îndrăzneală ce atinge fiinta Tatălui, căci putea să nu fie ceea ce e propriu ei?”

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 26. În acest sens Vl. Lossky caracterizează unitatea fiintei astfel: „Treimea este o statornicie absolută. Am putea spune, o necesitate absolută a fiintei desăvârșite si totusi ideea de necesitate nu I se potrivește, deoarece Treimea este dincolo de antinomia necesarului si a contingentului în întregime personală si în întregime fire, în Ea libertatea si necesitatea nu fac decât una, sau mai bine zis, acestea nu pot avea loc în Dumnezeu” (Vl. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 76).

Locul si semnificatia teologică a lui Dumnezeu Tatăl...

Aceasta e asemenea cu a zice: Tatăl putea să nu fie Bun. Dar, precum Tatăl e Bun vesnic prin fire, asa e Născător vesnic prin fire. Iar a zice: Tatăl voieste pe Fiul si Cuvântul voieste pe Tatăl nu arată o vointă antecedentă (nasterii), ci indică autenticitatea aceleiasi firi, calitatea si identitatea fiintei²¹.

Fiinta este ipostaziată ca Tată din veci si în acest mod Tatăl îl naste pe Fiul din veci, iar Tatăl este Tată din veci. Astfel fiinta divină este ipostaziată ca Tată Născător si în Fiul Născut. Nu putem vorbi despre Fiinta divină, decât în mod cu totul abstract, căci nici o clipă n-a fost când Fiinta divină să fie neipostaziată în Ipostasurile treimice. A cugeta altfel, înseamnă a nu înțelege în nici un chip sensul real al raportului dintre unitate si divinitate în Sfânta Treime.

Pornind de la bunătate si iubire, înțelegem pe de o parte, unitatea Fiintei divine, dar si Treimea Persoanelor, pe de altă parte. Atât bunătatea, cât si iubirea trebuie înțeleasă ca relatie, iar fiinta divină e una, însă ea trebuie să fie văzută simultan ca unitate-relatie, ca relatie în sânul unității. „Nici unitatea nu trebuie sfârâmată în favoarea relatiei, nici relatia nu trebuie anulată în favoarea unității. Or, Sfânta Treime e mai presus de deosebirea dintre unitate si relatie, asa cum le înțelegem noi²².

c) Pozitia lui Dumnezeu Tatăl în Sfânta Treime: centru si principiu al dumnezeirii

În cadrul Sfintei Treimi - Dumnezeu Tatăl este cauza sau principiu de proveniență a Fiului si a Duhului Sfânt. În Dumnezeu „Unul singur este Tatăl si deci toată părintimea în relatie cu un Unic Fiu si Unul singur reprezintă toată fiimea în raport cu Tatăl si Duhul Sfânt reprezintă o relatie specială cu amândoi. De aceea, când se cugetă si se numeste Tatăl, El este Tatăl exclusiv si având în relatie cu El în mod total si pe Fiul; si când e cugetat si numit Fiul, e înțeles în relatie exclusivă si totală cu El si Tatăl. Si, în mod asemănător, înțelegem si pe Duhul Sfânt²³.

Tatăl Se gândeste pe Sine întotdeauna, din veci, într-o relatie paternă cu Fiul Său vesnic, Tată al unui Singur Fiu vesnic, de la care primește toată iubirea filială

²¹ D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 27.

²² Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Bucuresti, 1978, p. 297.

²³ Idem, *Sfânta Treime sau la început...*, p. 31. Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 58: „termenul de „monarh” pentru Tatăl apare frecvent în scrierile marilor teologi din secolul al IV-lea... Tatăl este dumnezeire, însă tocmai datorită faptului că este Tatăl, El o atribuie în plinătatea ei si celorlalte două persoane. Acestea din urmă își au originea în Tatăl...”.

vesnică. Astfel, Tatăl Se vădește pe Sine în toată simțirea și intensitatea simțirii Sale de Tată, dar, totodată, trăiește și simte și toată simțirea filială iubitoare a Fiului față de Tatăl. În felul acesta putem înțelege cum dumnezeirea este Una desigur afirmând că există trei Ipostasuri sau Persoane ale dumnezeirii. Ne ajută în acest sens și Evanghelistul Ioan, care redă cuvintele Mântuitorului, ca răspuns la întrebarea lui Filip: „Arată-ne nouă pe Tatăl!”, Mântuitorul spune: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl... Nu crezi tu, că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine? Cuvintele pe care vi le spun nu le spun de la Mine, ci Tatăl - care rămâne întru Mine - face lucrurile Lui. Crediți Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine”. (Ioan 14, 9-11).

Dumnezeirea cea una are din vesnicie în Tatăl calitatea de nenăscută, dar și de născătoare și purcezătoare, și prin aceasta are din eternitate în Fiul calitatea de născută și în Duhul de purceasă, de la calitatea de ființă a Tatălui, la cea de ființă a Fiului și a Sfântului Duh²⁴.

Locul Tatălui în comuniunea Sfintei Treimi este acela de principiu, sursă sau izvor al celorlalte două Persoane, care însă este ridicat deasupra categoriilor de spațiu și timp. Este un alt mod decât cel rational, logic și uman, de a înțelege sensul în care Tatăl are calitatea de Născător și Purceзатор al Fiului și al Duhului Sfânt rămânând totodată, coetern și Acelasi în Dumnezeirea Sa cu celelalte două Persoane. Explicatia acestei pozitii a Tatălui în comuniunea Sfintei Treimi rezidă în premisa iubirii, care este fără început și fără sfârșit, premisă pusă în evidentă de Persoana Tatălui.

Persoanele dumnezeiesti, ca existente din veci, nu numai că arată că iubirea este fără început și cauză totodată, pune în lumină faptul, că una din Persoane este Tată, alta Fiu și alta Duh Sfânt. Este vorba de iubirea „care porneste din Tatăl spre Fiul și se întoarce ca răspuns de la Fiu la Tatăl”²⁵.

Pentru mintea umană poate părea sensul teologic care încearcă să-L înțeleagă pe Tatăl în Sfânta Treime în orizontul unei ierarhii divine, mai în adânc însă privind lucrurile nu putem vorbi până la capăt de o asemenea ierarhizare a Persoanelor Trinitare, ci doar de o comuniune vesnică, infinită și desăvârșită a lor, care exclude ierarhia în înțelesul ei omenesc.

d) Dumnezeu Tatăl privit în exprimarea intersubiectivității și comuniunii Trinitare

Sfânta Treime este înțeleasă nu doar pornind de la necesitatea ca iubirea vesnică dumnezeiască să presupună o Treime vesnică de Persoane vesnice, ci

²⁴ *Ibid.*, p. 78

²⁵ *Ibid.*

Locul si semnificatia teologică a lui Dumnezeu Tatăl...

putem vorbi si de „o con-penetrare a constiintelor lor”²⁶, aspect al Sfintei Treimi pe care Dumitru Stăniloae îl numeste intersubiectivitate.

Punctul de pornire al acestei dimensiuni a Sfintei Treimi de „intersubiectivitate pură” „este Tatăl Cel vesnic care Îl naste pe Fiul, dar, în acelasi timp, pentru a-L scoate pe Fiul dintr-o oarecare stare de obiect față de Tatăl, învățătura creștină spune că si „Fiul se naste din Tatăl”, iar nu numai aceea, că „Tatăl Îl naste pe Fiul”. „Nasterea Fiului din Tatăl exprimă numai pozitia neschimbată a Tatălui ca dăător, si a Fiului ca primitor al existentei si legătura dintre Ei prin actul nasterii. Amândoi trăiesc acest act extern ca subiecte dar îl trăiesc în comun sau într-o intersubiectivitate care nu-I confundă, căci Fiecare îl trăiește din pozitia Sa proprie”²⁷.

Intersubiectivitatea Persoanelor Sfintei Treimi asigură comuniunea perfectă dintre ele, căci Fiecare Persoană divină Se trăiește nu numai pe Sine în mod distinct si personal, dar trăiește fiecare dintre ele subiectivitatea personală a celorlalte două. Căci „precum Tatăl dumnezeiesc trăiește subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească, fără să le amestece, ci intensificându-le, asa si Fiul trăiește subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială, sau ca Fiu. Totul e comun si perihoretic în Treime, fără ca în această miscare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități”²⁸.

Tatăl are în această trăire inițiativa, ca Cel Care își trăiește simțirea Sa părintească față de Cel pe Care îl naste si purcede, adică față de Fiul si de Duhul Sfânt. Distincția aceasta a Tatălui nu induce însă nici un interval între El si ceilalti Doi, ci în Treime se desfășoară totul într-un mod concomitent, mai presus de ceea ce numim noi concomitent căci în planul Sfintei Treimi totul trebuie înțeles mai presus de categoriile timpului, spațiului si a modului de relationare pe care le cunoastem noi, deosebindu-se deci cu totul de ceea ce noi oamenii suntem obișnuiți să înțelegem prin modul de existență, proveniență si interrelationare umană.

4. Concluzii

Teologul german J. Moltmann, a redescoperit în teologia apuseană un sens nou pentru o învățătură considerată de unii contemporani si înaintasi ai săi ca nefiind de o prea mare importantă pentru teologie si mai ales pentru viața Bisericii si a lumii.

²⁶ Dumitru Stăniloae, J. Moltmann, *Trinitat und Reich Gottes*, München, 1980, Recenzie, în „Ortodoxia”, XXXIII, 4 (1981), p. 630.

²⁷ Idem, *TDO*, vol I, p. 301.

²⁸ *Ibid.*, p. 303.

Dimpotrivă, J. Moltmann a scris mai multe cărți consacrate Sfintei Treimi, arătând că Sfânta Treime constituie un fel de revoluție pentru gândirea umană cu consecințe majore nu doar în plan soteriologic și ecleziologic, ci și în plan filosofic, cultural și social.

J. Moltmann privește relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi și comuniunea dintre Ele, drept temei al înaintării creației spre Împărăția lui Dumnezeu și, în același timp, ca o premisă a progresului pe multiple planuri al întregii umanități pe scena istoriei.

Totodată, Dumnezeu cel viu al Evangheliei este apropiat de oameni și de desfășurarea evenimentelor istorice, angajându-Se spre a o ajuta în înaintarea ei, spre a-și împlini aspirațiile ei cele mai profunde.

Teologul aduce o înnoire profundă în creația sa teologică, prin ideile îndrăznețe pe care le exprimă și care idei sunt în consonanță cu afirmațiile majore ale Părinților răsăriteni referitoare la Sfânta Treime, însă, acesta exprimându-le într-un nou limbaj, care să fie accesibil omului contemporan. În acest mod, se depășește teologia Fericitului Augustin și a multor teologi apuseni ai veacului trecut, ca de exemplu, cea a lui K. Barth, accentuându-se realismul unității dumnezeirii, dar, totodată, și Treimea reală de persoane în Dumnezeu.

J. Moltmann afirmă cu tărie faptul că, Sfânta Treime reprezintă motorul care împinge lumea întreagă spre libertate și frățietate. O altă dimensiune importantă a gândirii sale teologice referitoare la Sfânta Treime este și aceea că o înțelege pe aceasta în lumina Crucii mântuitoare a lui Iisus Hristos. Referindu-se la acest aspect al teologiei trinitare, teologul D. Stăniloae afirmă: „Desigur, ideea despre un Dumnezeu nepăsător la suferința omenească și la slava ce I-o aducem după ce ne-am mântuit nu se potrivește cu Dumnezeuul biblic, și de aceea socotim îndreptătit accentul pe care J. Moltmann îl pune pe însoțirea milei Lui, de participarea Lui la suferința omenească. De aceea, credem, că tema aceasta se cere abordată și de Teologia Ortodoxă. Dar, mai credem că Teologia Ortodoxă ar putea descoperi în această temă multe nuanțe și o mare complexitate”²⁹.

Dumitru Stăniloae a descoperit în gândirea teologică ortodoxă frumusețea și profunzimea tainei Sfintei Treimi, înțelegându-o pe Aceasta în lumina existenței unei iubiri și bunătați vesnice care ar fi de neconceput fără existența unui Tată vesnic, Care are un Fiul vesnic, uniți întru bucuria și lumina Duhului Sfânt. Întreaga sa gândire teologică este o gândire trinitară punându-L pe Dumnezeu - Sf. Treime

²⁹ D. Stăniloae, J. Moltmann *Trinitat und Reich Gottes*, München, 1980, recenzie în „Ortodoxia” XXXIII, 1 (1981), p. 630.

Locul si semnificatia teologică a lui Dumnezeu Tatăl...

în centrul teologiei, al cultului si al mărturiei ortodoxe în lume. Comuniunea desăvârșită a persoanelor Sfintei Treimi o vede teologul român în contextul unei intersubiectivități pure.

Ambii teologi s-au întâlnit în planul fascinatiei față de taina existentei si a iubirii Sfintei Treimi, deschizând în mod promitător, dăător de speranță, un dialog teologic cu privire la modul de abordare a Sfintei Treimi în Răsărit si în Apus.

Vasile Grăjdian

Cântarea „corală” în cultul și propovăduirea bisericii ortodoxe. Raportul cu problemele unității de credință*

Abstract

The study presents the diversity of the church music according to the countries or geographical regions, as well as the diversity of the interpreting forms: choir (armonic-poliphonic), pew, one voice or monodic as the psaltic singing is called, the monodic choir that sings in the psaltic style and the singing of the faithful (with a melos of a Byzantine origin but in uniformed forms). Regarding these forms of musical interpretation or melodic characteristic of a region, the author speaks about a uniforming process of the singing, but not about a forced one, as it was imposed during the reign of A.I. Cuza. The author focuses on the idea that the unity in cult is not given by the singing but by the teaching of faith because, inspite of the musical unity between The Greek-Catholic Church and The Orthodox Church, there is no sacramental intercommunion.

Keywords

Church music, choir, psaltic singing, uniforming the church singing

1. „Corul”

Actualmente, și cel puțin în Biserica Ortodoxă Română, pentru comoditatea clasificării și uneori a exprimării, atunci când vorbim despre *cântarea corală* ne referim în special la cântarea armonico-polifonică (sau polifonico-armonică) executată de corul pe mai multe voci, tip de cântare ce a început să fie cultivată și în bisericile românești începând cu secolul al XIX-lea - mai hotărât în cea de a

* Referat susținut în cadrul Simpozionului National *Muzica corală în Biserica Ortodoxă Română în veacul al XXI-lea – istoric și perspective*, Arad, 2009.

Cântarea „corală” în cultul si propovăduirea bisericii ortodoxe...

doua jumătate a sa - si care de obicei este clar deosebită de cântarea de strană pe o singură voce, monodică, asa cum este cântarea numită „psaltică” sau alte variante regionale, ca cele din Ardeal, Banat, Bihor etc. Pentru problemele pe care dorim să le abordăm în continuare, este însă necesară o aprofundare si totodată o lărgire a notiunii de „cor”. În acest sens, o altă distincție în cadrul cântării bisericești ortodoxe, oarecum mai *tehnică* decât cea dinainte, este cea care asociază cântarea corală armonico-polifonică inevitabil executiei în grup (deoarece sunt necesare „mai multe voci” pentru scriitura armonică si polifonică), în timp ce cântarea traditională monodică de strană este asociată adesea cântării individuale, mai ales atunci când ea este accesibilă doar cântăretului bisericesc calificat (oarecum „solist”) sau proto-psaltului, datorită gradului mai ridicat de dificultate vocală, interpretativă si/sau componistică.

Situat oarecum într-o pozitie intermediară între aceste două situatii prezentate, cea corală armonică si cea „proto-psaltică” a cântării monodice (de strană), este cazul *corului monodic* ce cântă în stilul psaltic (sau alt stil, eventual regional, dar tot cu rădăcini bizantine) - cor nu neapărat profesionist, deoarece în această categorie se mai poate încadra si cântarea în comun sau „de obste” (ce cultivă un melos de origine bizantină, eventual în variante mai uniformizate), cântare răspândită din nou, în ultimul secol, în unele parohii ortodoxe.

Mai poate fi reamintit totodată faptul că originile cântării corale armonico-polifonice trebuie căutate în evolutiile din ultimul mileniu ale creștinismului apusean, romano-catolic si apoi si protestant, în timp ce cântarea monodică de strană din Biserica Ortodoxă, sub toate variantele ei, își are rădăcinile în Răsăritul creștin, unde, îndeosebi în Imperiul bizantin, s-a structurat cultul ortodox actual, inclusiv în ceea ce privește aspectele muzicale.

Pe de altă parte, pentru aprofundarea ideii actuale de *cor*, foarte interesantă si plină de sugestii poate fi chiar cercetarea aparitiei si evolutiei notiunii respective, încă din cele mai vechi timpuri. Astfel, în antichitate *horeia* si *horos* în limba greacă, respectiv *chorea* si *chorus* în limba latină însemnau si atunci „corul” pe care l-am mostenit ca notiune si în limba română, adică un grup de cântăreți care cântă împreună¹, dar respectivul grup mai putea să si recite sau/si să danseze (de unde *cor-egrafia* actuală), încadrând actorul teatrului antic într-o miscare circulară a grupului de *choreuti* (de unde probabil provine *hora* noastră de astăzi). Si,

¹ D.D. Botez, *Tratat de cânt si dirijat coral*, Vol. I, Institutul de Cercetări Etnologice si Dialectologice, Bucuresti, 1982, p. 44.

printr-o extensie deosebit de interesantă, *chorus*-ul antic mai însemna, pe lângă „grup”, „multime” sau „ceată” în general, și „miscare” (circulară) și chiar miscarea armonioasă a astrelor².

De aceea, preluând dintre sugestiile etimologice amintite, și în prezent se poate vorbi despre „cor” în cazul oricărui *grup* care cântă împreună, armonic sau monodic, în stil apusean sau răsăritean - iar pentru înrudirea liturgică și muzicală a Răsăritului și Apusului creștin, aici poate fi amintit și *c(h)oralul* gregorian (apropiat cântării bizantine/psaltice, cel puțin prin caracterul său vocal, prin cele opt glasuri/moduri și prin notația neumatică inițială).

Alte sugestii etimologice ale *horos*-ului antic, adică ale cântării în grup împreunate cu dansul în cerc, mai pot fi recunoscute în cadrul cultului ortodox, atunci când participanții la Sfintele Taine, clerici și laici, participă la cântarea și dansul liturgic „horit” - în jurul Altarului la Hirotonie, sau în mijlocul Bisericii la Botez și Cununie.

În aceste ultime cazuri însă, simbolică liturgică trimite la o realitate mai înaltă, cerească, în măsura în care astrele care se miscau în „hora” orbitelor circulare ale cerului antic purtau numele unor zei ale panteonului păgân (Zeus-Jupiter, Ares-Marte, Afrodita-Venus etc.), iar mai târziu, în creștinism, *cerul* este locul unde sălășluiește „Tatăl nostru”, Dumnezeu cel atotputernic, „Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngeresti”³, al căror „cor” înaltă Dumnezeirii neîncetată cântare de slavă.

2. Probleme de eclesiologie și de teologie liturgică privind cântarea corală

Simbolismul liturgic al „corului”, chiar l-am menționat deocamdată doar în treacăt, ne atrage atenția asupra unor implicații importante, am putea spune *fiintiale*, de definire esențială a *corului* și a cântării „corale” în Biserică, dacă nu uităm că Biserica este chip al „Cerului pe pământ” și pregustare a vietuirii cerești în Împărăția lui Dumnezeu⁴. Și atunci este firesc să ne punem întrebări despre felul cel mai adevărat de cântare, sau cel mai potrivit cadrului bisericesc și liturgic.

² A se vedea, spre exemplu și dintre numeroasele dicționare posibile, pentru limba greacă, Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1998-1999, iar pentru limba latină, G. Gutu, *Dicționar latin-român*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 184.

³ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 137-138 (cântarea heruvimică).

⁴ „În Biserica slavei Tale stând, în cer a sta ni se pare...”, cf. *Ceaslov*, Editia a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1973, p. 73 (Troparul Utreniei în timpul Postului).

Din punctul de vedere ale simboalelor revelate privind cântarea în Biserică, modelul cetelor îngeresti care cântă împreună în „corul” ceresc este fără îndoială o paradigmă demnă de urmat pentru cântarea și cântăreții Bisericii. Nu numai Sfântul Dionisie Areopagitul vorbește despre inspirarea cântărilor Bisericii după modelele îngeresti (în tratatele sale despre „Ierarhiile ceresti” și cele „bisericești”⁵), dar chiar cântarea Heruvicului la Sfânta Liturghie exprimă explicit faptul că în cântarea bisericească noi preluăm „chipul” puterilor îngeresti, atunci când „pe heruvimi cu taină închipuim și Făcătoarei de viață Treimi întreit sfântă cântare aducem”⁶. De asemenea ne apropiem de-a dreptul starea și „lucrarea îngerilor” atunci când cântăm Trisaghionul biblic „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot”⁷, consemnat în cartea Proorocului Isaia (Isaia 6, 3), așa cum cântă (și împreună cu) *corul* serafimilor din jurul Tronului dumnezeirii. Însă, de fiecare dată, dacă „noi... pe heruvimi cu taină închipuim” și împreună cu serafimii înălțăm cântare de slavă Dumnezeirii, aceasta presupune cântarea nu numai a unei individualități sigur(atic)e, ci a mai multor persoane în *comuniunea* unui „cor”.

În mod asemănător, tot împreună cu ucenicii Săi (deci tot oarecum „în cor”), a înălțat cântări de slavă și Mântuitorul nostru Iisus Hristos la sfârșitul Cinei celei de Taină (Mtatei 26, 30; Mcarcu 14, 26), poate cea mai importantă paradigmă pentru cântarea bisericească, deoarece Însuși *Dumnezeu cântă împreună cu oamenii*. Iar aceasta se petrece într-un moment esențial din punct de vedere liturgic și totodată *bisericesc*, fiind vorba despre instituirea *Slujbei liturgice* prin excelență, a Jertfei celei nesângeroase a Sfintei Euharistii, prin care se zideste însuși Trupul tainic al comuniunii eclesiale, *al Bisericii*.

Asadar, din toate aceste aspecte biblice și liturgice ale Sfintei Traditii bisericești, putem vedea cum ideea *corală*, implicit și explicit, și într-un sens foarte larg, este un simbol cu rădăcini revelate al comuniunii liturgice și eclesiale. Iar simboalele Bisericii însoțesc și sprijină *propovăduirea* Cuvântului mântuitor în și prin comuniunea bisericească, inclusiv sub chipul „corului” ce înalță cântări de slavă Dumnezeirii - *corul* fiind, astfel, o icoane vie a comuniunii tuturor celor mântuiți în Împărăția lui Dumnezeu.

*

Încercând acum să coborâm „din ceruri” „cu picioarele pe pământ”, putem constata dezvoltarea unei mari diversități de feluri de cântare în Biserică, atât în

⁵ Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească - Ierarhia Bisericească*, Trad. de Cicerone Teodorescu, Institutul European, Iasi, 1994, p. 48 și 85.

⁶ *Liturghier...*, loc. cit. (p. 137-138).

⁷ *Idem*, p. 149.

prezent, cât și de-a lungul celor două milenii de istorie bisericească. La modul foarte concret și practic (sau tehnic), aceasta înseamnă să constatăm totodată dificultatea de a alcătui un „cor” bisericesc (în sensul larg anterior prezentat și simbolizând/exprimând unitatea/comuniunea) general valabil în orice loc (geografic) sau orice timp (istoric).

Mai întâi sunt problemele cântării în *diferitele limbi* ale popoarelor crestine. După ce s-a depășit încercarea de a acredita câteva „limbi sacre”, precum greaca, latina sau slavona, actualmente practic oricărei alte limbi îi este deschisă calea exprimării Revelatiei dumnezeiești. Dar sună foarte ciudat un cor în care coriștii cântă concomitent în limbi diferite, chiar dacă uneori se mai fac încercări „glosolalice” de cântare (la modul ecumenic, însă discutabile cel puțin din punct de vedere muzical, dar și teologic). Ca să nu mai vorbim despre faptul că limbile diferite obligă treptat și la modificarea melodiilor sau chiar la crearea unor melodii noi, adaptate rostirii specifice limbii respective - a se vedea în acest sens fenomenul de „românire” a cântărilor de origine bizantină în Biserica Ortodoxă Română⁸.

Mai există apoi marea diversitatea a culturilor și tradițiilor muzicale, dezvoltate diferit de-a lungul istoriei sau în diferite zone geografice și care și-a pus amprenta și asupra manierei de a cânta în comunități crestine de proveniență diferită. Drept exemplu, am amintit chiar de la început diversitatea actuală a cântării în Biserica Ortodoxă Română, având ratiuni atât istorice (de evoluție diferită) cât și geografice (regionale): cântarea tradițională de străină, atât în varianta mai „psaltică” (relativ uniformizată sau nu), dar și în variantele mai folclorice dezvoltate în Ardeal, Banat, Bihor etc., apoi cea corală de factură armonică-polifonică, cu aproape tot atâtea stiluri câți compozitori, cântarea „de obște” (corală monodică) etc.

De fiecare dată când se repune în discuție problema *unității* bisericești și atunci când se vorbește despre elementele văzute ale acestei unități se aminteste totdeauna despre *unitatea cultică* (sau *de cult*), care implică, dincolo de textele de cult (traduse totuși în diferite limbi) și de tipic, și cântarea bisericească. Aici trebuie să atragem atenția că nu ne referim acum la problemele unității pan-crestine, care prezintă dificultăți cu totul considerabile, ca urmare a despărțirilor istorice cunoscute între catolici, ortodocși și protestanți. Probleme ale unității cultice și privind cântarea liturgică apar însă evidente și atunci când ne gândim, spre exemplu, la manierele foarte diferite de cântare chiar în (tre) diversele Biserici Ortodoxe. Cea mai evidentă este deosebirea între cântarea actuală de factură armonică-

⁸ Sebastian Barbu-Bucur, *Actiunea de „românire” a cântărilor psaltice și determinările ei social-patriotice. Filoteri sin Agéi Jipei și alți autori din sec. al XVIII-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XCII, 7-8 (1980), p. 836-856.

Cântarea „corală” în cultul si propovăduirea bisericii ortodoxe...

polifonică a slavilor nordici (rusi, ucrainieni...) si cea a celorlalti ortodocsi, monodică si de traditie bizantină.

În interiorul unei aceleiasi unități jurisdictionale bisericesci - Patriarhie, Mitropolie - s-a încercat uneori realizarea unei unități a stilului de cântare, inclusiv prin reglementări bisericesci sau chiar de stat. Succesul a fost de obicei relativ si întotdeauna partial. Pentru Biserica Ortodoxă Română putem număra cel puțin câteva astfel de initiative, care au influentat evolutiile cântării bisericesci: reforma hrisantică a Patriarhiei Constantinopolului, la începutul sec. al XIX-lea, care a avut un efect imediat si în Tarile Române, datorită domnitorilor fanarioti, provenind din Constantinopol si a cântăretilor greci care se aflau la noi⁹, apoi încercările lui Alexandru Ioan Cuza de a introduce cântarea corală armonică (prin Decretul nr. 101 din 1865¹⁰) si, în sfârșit, mai aproape de noi, initiativele de uniformizare a cântării bisericesci sub P.F. Patriarh Justinian, la mijlocul secolului trecut¹¹. Toate acestea, si alte încercări (unele cu un caracter local¹²), au lăsat urme în cântarea actuală din Biserica Ortodoxă Română. Si atunci, după atâtea încercări mai mult

⁹ Gheorghe Ciobanu, *Raportul dintre muzica liturgică românească si muzica bizantină*, în „Studii de etnomuzicologie si bizantinologie”, Vol. II, Editura Muzicală, București, 1979, p. 265.

¹⁰ Vasile Grăjdian, *Legislatia lui A.I.Cuza si evolutia cântării bisericesci*, în „Studii si cercetări de istoria artei” (seria - teatru, muzică, cinematografie), tomul 40, 1993, p. 13-17.

¹¹ Vezi lista publicatiilor de muzică psaltică „uniformizată”, începută cu *Gramatica muzicii psaltice* din 1951: Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Prof. Ion Croitoru, *Gramatica muzicii psaltice*, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, București, 1951 (ed. II, 1969); Prof. Nicolae Lungu, Protodiac. Anton Uncu, *Cântările Sfintei Liturghii si cântări la cateheze*, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, București, 1951; Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Prof. Ion Croitoru, *Anastasimatarul uniformizat: Vecernierul*, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, București, 1953 (ed. II, 1974); Idem, *Cântările Sfintei Liturghii si podobiile celor opt glasuri*, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, București, 1960 (cu editii ulterioare; ed. III, 1969); Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. dr. Ene Braniste, Prof. Chiril Popescu, *Cântările Pentecostarului*, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, București, 1980 etc.

¹² În Mitropolia Ardealului, Dimitrie Cuntanu alcătuiește si publică *Cântările bisericesci (după melodiile celor opt glasuri ale sfintei biserici ortodoxe, culese, puse pe note si arangeate de Dimitrie Cuntanu, Profesor la seminarul „andreian” arhidiecesan*, Sibiu, ed. I, 1890, Editura autorului, tipărită la „Imprimăria de musicalii Jos. Eberle si Co.”, Viena, VII) la îndemnul Mitropolitului Andrei Saguna, mentionat de D. Cuntanu în *Prefata* cărții cale de cântări (p. 4): „încă la anul 1868, Metropolitul Andreiu m’ a sfătuit: ca, pentru conservarea si cultivarea lor mai sigură, toate cântările de strană să le culeg si să le scriu cu notele muzicii moderne. Urmând sfatului arhieresc, încă de pe atunci am făcut începutul acestei colectiuni, scriind pe rând cântările noastre bisericesci”.

sau mai puțin reusite, când se simte nevoia vreunei unități văzute - „auzite” ar fi poate mai bine spus în acest caz - a „corului” cântării bisericești, unde ar mai putea fi găsită aceasta, cum ar mai putea fi ea realizată sau care ar fi semnificația sa reală?

Problema nu este numai teoretică sau de principiu, ci ea se pune tot mai insistent și imediat odată cu tendințele actuale de globalizare, ce privesc și mișcarea, respectiv amestecarea unui mare număr de credincioși ortodocși provenind din diferite locuri și cu diferite obiceiuri cultice (regionale), inclusiv muzicale, care în noile locuri unde ajung resimt un inevitabil disconfort atunci când alături de cele „ale lor” află și alte obiceiuri în „corul” de comuniune a slujirii cultice și muzicale.

Soluția sau soluțiile par a fi nu doar de natură jurisdicțional-bisericească sau muzicală și muzicologică, deoarece orice încercare de „uniformizare” prin propunerea sau impunerea inevitabilă a vreunui „unic” model de cântare implică pentru cei nevoiți să-și schimbe obiceiurile muzicale bisericești o înstrăinare resimțită dramatic în raport chiar cu propria lor identitate religioasă, creștină, care se sprijină inclusiv pe formele mostenite pe cât posibil „fără schimbare” de la Părintii dinainte, într-o logică firească a Tradiției („neschimbat”).

Pentru astfel de probleme, pe care, fără să gresim, le putem încadra în rândul celor actualmente importante atât din punct de vedere *pastoral*, cât și *duhovnicesc*, trebuie căutate și găsite soluții adecvate și pe măsură.

3. O perspectivă pastorală și duhovnicescă asupra cântării „corale” în Biserică

Plecând de la observarea diverselor încercări muzicale și administrative menționate, de impunere *directă* a unității (sau a unei „unități” a) cântării bisericești - cu trimitere la necesara unitate eclesială - care au avut o reușită relativă, iar uneori au putut sfârși chiar oarecare împotrivire (ce poate naște despărțire între credincioși), să încercăm în continuare reliefaarea unor elemente ale unei alte perspective, mai puțin direct muzicale sau direct administrative, dar care în timp, în timpul lung de evoluție al realităților bisericești își poate descoperi treptat foloasele. Este vorba despre o perspectivă pastoral-duhovnicescă a condiției, inclusiv actuale, a *corului* bisericesc.

Din punct de vedere muzical, posibilitatea practică de realizare a unui „cor” oarecare (polifonic sau monodic), deci a unui grup de oameni care pot cânta împreună într-un mod cât de cât acceptabil pentru simțul estetic comun, presupune respectarea unui număr minim de aspecte tehnice, cum ar fi *acordarea* în planul intonațional (al frecvențelor acustice ale sunetelor) sau relativa sincronizare

Cântarea „corală” în cultul si propovăduirea bisericii ortodoxe...

ritmică. Efortul continuu si sistematic al membrilor corului pentru realizarea unor astfel de deziderate de „comuniune” în planul acustic fac deja din activitatea corală un exercitiu sau chiar ca o „scoală” a comuniunii si într-un plan mai general uman. Pentru că dincolo de aspectele muzical-acustice, sau având ca pretext urmărirea corectitudinii acestor aspecte, membrii corului trebuie inevitabil să-si exerseze continuu *ascultarea celorlalti* membri ai corului, astfel ca să se realizeze si să existe treptat o cât mai bună pozitionare prin *ascultarea reciprocă* a fiecărui membru al corului în raport cu oricare dintre ceilalti si față de toti împreună, ca si a tuturor coristilor față de cel ce este uneori dirijorul, conducătorul corului - si aceasta din punct de vedere acustic, dar, cum am amintit deja, si în planul relatiilor sufletesti dintre persoanele componente ale corului.

În acest plan sufletesc, duhovnicesc, este vorba despre acceptarea si înțelegerea diferentelor celui alt sau ale celorlalti, care în cazul corului „muzical” pot privi înzestrarea muzicală diferită (de talent muzical general, sau vocal etc.). Poate fi greu, dar atât de folositor pentru progresul sufletesc personal si pentru progresul comuniunii corale, ca să îngădui pe cel sau pe cei mai puțin capabili muzical si care par să frâneze graba reusitei artistice. La fel de greu (pentru ispitele orgoliului), dar la fel de folositor si duhovnicesc, în plan personal si colectiv, este si acceptarea uneori a propriei neputinte personale în raport cu cei mai înzestrati, mai talentati muzical, care trebuie *ascultati*, care trebuie *urmati* si de la care se poate *învăta*, pentru progresul individual si al corului în ansamblu.

Grăbitele „selectii” de coristi „buni” si radicalele „eliminări” de coristi „răi” doar în planul muzical pot duce poate la performante coruri acustice, dar si la exclusiviste si puțin folosite coruri bisericesti - dacă astfel de coruri mai au vreo tintă de comuniune bisericească, în afară de pretextul cântării în spatiul vreunei biserici.

Efortul de căutare a unei comuniuni ce depășeste dimensiunea strict imediată a „comuniunii” acustic muzicale poate fi urmărit si în alte planuri ale realității corale, cum este preocuparea *repertorială*. În general, găsirea celor mai potrivite piese/lucrări/compozitii care să „placă” unui „public” oarecare tînteste spre realizarea unei comuniuni de simtire a membrilor corului cu acele persoane care vor asculta (si vor forma publicul respectivului cor), sau, în cazul unei „cântări în comun”, se vor adăuga si ele corului initial, ca membri activi în comuniunea cântării. Abordarea unui *repertoriu „traditional”* pare o cale relativ mai ușor de urmat pentru realizarea sau păstrarea unei astfel de comuniuni, indiferent dacă prin aceasta se înțelege încadrarea într-o *traditie* ce privește *istoria muzicală* națională, regională, locală sau este vorba despre aspecte mai *bisericesti* ale Traditiei.

Dar si abordarea repertorială a unor cântări de un stil diferit de cel considerat traditional la modul comod, poate însemna tot un efort spre comuniune, atunci când se depășeste simpla ispită de factură „consumistă” a eclectismului si/sau exotismului muzical si cultural (în general). Caracterul diferit al felului de a fi al *celorlalti*, al *altor* semeni ai nostri, în ceea ce priveste cultura, implicit si cultura *muzicală*, poate constitui un îndemn spre înțelegerea si găsirea unei căi de realizare a unui „cor” mai larg de comuniune - într-un plan muzical, dar aceasta totodată ca mijloc si simbol pentru o comuniune mai importantă, esențială pentru împlinirea menirii persoanelor umane, a ființei umane în sensul cel mai înalt.

Si atunci când se abordează cu grijă chiar lucrări liturgice sau religioase într-o limbă „străină”, în care sensul cuvintelor este doar bănuuit sau înțeles aproximativ, muzica în sine, ca o „limbă universală”, cum se spune câteodată, poate descoperi trăiri adânci sau înalte dincolo de cuvinte - dar nu mai puțin născătoare de comuniune, de fraternitate, de dragoste.

În particular, si într-un plan istoric, dintr-o aceeași perspectivă eclesială, pastorală si duhovnicească totodată, pot fi privite si evolutiile cântării în Biserica Ortodoxă Română (si nu numai) în ultimele două secole. După impactul întâlnirii în Tările Române a cântării corale de factură armonică-polifonică si de origine occidentală cu cântarea mai traditională de strană, de factură monodică si de origine răsăriteană-bizantină, o cale de a (re)găsi o comuniune muzical-bisericească în cântare a fost armonizarea sau adaptarea pentru o tratare armonică si polifonică a melodiilor psaltice tadtionale, cu căutarea reciprocă în timp a unei armonizări (modale) adecvate specificului modal (pe cele opt glasuri) al cântării bisericesti răsăritene, de origine bizantină¹³. La fel poate fi privit si „compromisul” (intonational) realizat la mijlocul secolului trecut (al XX-lea)¹⁴, după unele încercări nereusite (ca cea a lui G. Musicescu si a colaboratorilor săi spre sfârșitul secolul al XIX-lea¹⁵), pentru echivalarea celor două sisteme de notatie muzicală, care încă își împart „teritoriul” cântării bisericesti românesti, cel occidental (guidonic, pe portativ) si cel răsăritean (psaltic, neumatic, de origine bizantină).

¹³ Sebastian Barbu-Bucur, *D.G. Kiriak - contributi la armonizarea melodiilor psaltice*, în „Glasul Bisericii”, XXXIII 7-8 (1974), p. 696-705.

¹⁴ Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Prof. Ion Croitoru, *Gramatica muzicii psaltice...*

¹⁵ Stelian Ionascu, *Teme majore din istoria muzicii bisericesti aflate în dezbaterea marilor personalități ale sec. XIX-XX (controverse, opinii separate, polemici)*, partea I, în „Studii Teologice”, seria a III-a, 3 (2007), p. 109-121.

Mai puțin observat și declarat, un alt „compromis” spre comuniune în cântarea bisericească a fost încercarea de depășire treptată a exclusivismului profesionistilor muzicii vis-à-vis de „amatorii” mai puțin profesioniști, dar dornici să se adauge și ei „corului” cântării în Biserică. Pe partea psaltică, simplificarea cântării (prin renunțarea la „gorgoane” dificile¹⁶, pe care le puteau cânta doar psaltii încercați) și chiar eforturile de uniformizare au permis accesul unei mari majorități de credincioși la „cântarea în comun”, iar pe partea cântării corale armonice, cele mai răspândite în rândul corurilor parohiale au fost lucrările de scriitură mai simplă, dar nu lipsite de eficiență componistică și valoare muzicală, ce puteau fi cântate și de corurile mai puțin profesioniste¹⁷. Desigur, locul și specificul profesionistului muzicii se păstrează și în cazul „amestecului cu amatorii”, ca îndrumător, dirijor, animator al cântării bisericești.

Un asemănător efort pastoral (și implicit duhovnicesc) spre comuniune în „corul” cântării bisericești este și acceptarea reciprocă, prin alternanță la cântare (în aceeași biserică) a stilurilor diferite - cazul cântărilor psaltice după diferiți autori, diferite de versiunile uniformizate, sau al cântărilor regionale diferite de cele „desăvârșit” psaltice - în parohiile unde credincioșii, datorită mișcărilor de populație, provin din regiuni și zone deosebite.

Se poate observa că în această ultimă parte a expunerii am încercat să mutăm treptat punctul de greutate al problemelor *unității* cântării bisericești ortodoxe dintr-un plan al unității direct „văzute” (sau auzite) prin intermediul expresiilor muzical acustice de tip uniformizant - *aceleasi* melodii sau un „pachet” repertorial unic (pe cât posibil), o *aceeasi* notatie muzicală sau o echivalentă între sistemele de notatie atât de avansată încât dincolo de forma grafică nu mai este posibilă nici o altă specificitate - spre un plan în care simbolul „coral” al cântării (cu valoare și relevanță liturgică) să depășească planul imediat și (până la urmă doar) de expresie acustică, tehnică și imanentă, spre o îmbrățisare (tot în ideea „corală” mult lărgită) a aspectelor mai puțin „palpabile”, dar cu atât mai însemnate, a celor *ne-văzute*, dar nu mai puțin adevărate, ale unei viziuni pastorale și duhovnicesci în sensul cel mai propriu, ca o expresie autentică a comuniunii.

Câteva alte exemple ne vor putea ajuta să înțelegem acest aspect important privind legătura între unitatea eclesială și simboalele sale liturgice (inclusiv

¹⁶ Vasile Grăjdian, *Cântarea ca Teologie*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 1998, p. 195.

¹⁷ În acest sens (și spre exemplu) poate fi indicată creația corală a compozitorilor Timotei Popovici, Ion Ghica Comănești, Gheorghe Cucu, Nicolae Lungu, alături de mulți alții.

muzicale). Astfel, cultivarea sau impunerea unor simboale „expresive” ale unității bisericești nu înseamnă „automat” și existența sau realizarea „reală” a respectivei unități. Altfel spus, existența chiar a unei aglomerări de simboale (sau simboluri) exterioare, văzute și auzite (aparent cât se poate de „palpabile”) ale unității nu înseamnă și existența sau acceptarea acelei unități și în *sufletul* celor chemați să fie participanți la acea unitate. Situația seamănă oarecum cu cea a regimurilor politice totalitare, tiranice (între care diferitele forme de comunism ale ultimului secol pot constitui exemple relativ recente), în care impunerea cu forța a expresiilor de unitate prin diferite „uniforme” militare, sportive, culturale, comportamentale sau de limbaj (binecunoscutele limbaje „de lemn” sau, mai nou, „politic corecte”) nu au dus la nici un rezultat real, durabil în timp.

În plan bisericesc, existența deja a unor expresii liturgice comune (sau asemănătoare în formă) sau eforturile bine intenționate de impunere a unor „uniformizări”, inclusiv prin reforme ale manierei liturgice de a cânta, nu înseamnă în mod necesar existența sau reușita unei unități autentice, serioase, profunde și (mai ales) într-un plan spiritual. Pentru prima situație poate fi reamintită „unitatea” sau mai bine spus expresia liturgică relativ comună a credincioșilor ortodocși și a celor greco-catolici, ce nu împiedică existența unei serioase lipse de comuniune - sau de unitate eclezială - în fond¹⁸. Iar în ceea ce privește impunerea printr-o reformă a unui stil „unitar” de cântare în Biserică, așa cum s-a încercat prin deja menționatul Decret nr. 101 al Domnitorului Alexandru Ioan Cuza, de impunere a cântării corale (armonico-polifonice) de tip occidental, aceasta a stârnit dezbinare chiar între ortodocși¹⁹. Iar referitor la efortul, de asemenea mai înainte amintit, de uniformizare a cântării în Biserica Ortodoxă Română, în timpul P.F. Patriarh Justinian, realizarea unității unui aceluiași „cor al întregii obști ortodoxe” încă nu a ajuns la un acord desăvârșit cu alte stiluri de cântare psaltică²⁰ sau cu diferitele stiluri regionale²¹.

¹⁸ La fel, comunități monastice (romano-)catolice ca cele de la Mănăstirea Niederaltaich din Germania (<http://www.abtei-niederaltaich.de>) și de la Mănăstirea Chevetogne din Belgia (<http://www.monasterechevetogne.com>), chiar dacă slujesc după *ritul bizantin* (și chiar în limba greacă sau slavonă), fiind asadar cât se poate de „uniformizate”, inclusiv din punctul de vedere al cântării liturgice, în raport cu Bisericile Ortodoxe, cu toate acestea nu sunt cu nimic mai mult în comuniune cu acestea decât cele (de asemenea romano-catolice, dar) de rit latin - care nu sunt în nici un fel în comuniune cu Ortodoxia.

¹⁹ Vezi „boicotarea” concertului corului condus de Gavril Musicescu de către călugării de la Mănăstirea Neamt, în anul 1896, cf. Mihail Gr. Poslusnicu, *Istoria Musicei la români*, București, 1929, p. 93-95.

²⁰ Dovedă în acest sens sunt reeditările mai recente ale unor cărți de cântări psaltice pre-uniformizate: *Anastasimatarul Cuviosului Macarie Ieromonahul cu adăugiri din cel*

Cântarea „corală” în cultul si propovăduirea bisericii ortodoxe...

Prin urmare (si pe de altă parte), în aceste ultime cazuri privind reformarea sau unitatea în interiorul Bisericii Ortodoxe, se poate observa că, în pofida existentei unor diferente de stil (armonic sau monodic, uniformizat sau regional etc.), aceasta nu impietează asupra unității si comuniunii eclesiale existente. Ceea ce nu este cazul în privinta „unității” sau „uniformității” ce se poate constata la cultul ortodox în raport cu cel greco-catolic, care însă nu împiedică despărțirea biseriească.

De aceea, din exemplele dinainte se poate constata că *unitatea* bisericască nu este legată exclusiv de uniformitatea expresiei liturgice, inclusiv în planul muzical, ci priveste aspecte mai profunde, duhovnicesti si teologice, ale realității eclesiale, pentru care (si despre care) se poate spune că mai ales modelul „corului” treimic este, mai ales, cel mai relevant. La acest nivel absolut, diferenta specifică între Tatăl, Fiul si Sfântul Duh nu face decât să lumineze cu atât mai mult *unimea* „vocilor” Persoanelor „corului” prihoretic al comuniunii intratreimice.

*

În concluzie putem remarca faptul că pentru abordarea problemelor unității cântării liturgice ortodoxe si, de ce nu, a problemelor unității de cult si chiar a unității crestine la modul cel mai general, nu este suficientă o perspectivă doar (direct) muzicală sau muzicologică si/sau simplu administrativă. Este nevoie si de

al Paharnicului Dimitrie Suceveanu, ed. îngrijită de Diac. Cornel Coman si Gabriel Duca, Editura Bizantină - Fundatia Stavropoleos, Bucuresti, 2002; Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar*, ed. îngrijită de Arhid. Conf. Dr. Sebastian Barbu Bucur după ed. din 1856, Vol. I (septembrie-decembrie), Editura Mănăstirii Sinaia, 1992; Vol. II (ianuarie-august), Editura Mitropoliei Moldovei si Bucovinei-”Trinitas”, Iasi, 1996; Vol. III (Triod si Penticostar), 1997; Ion Popescu-Pasărea, *Liturgier de strană*, ed. îngrijită de Arhid. Conf. Dr. Sebastian Barbu Bucur după ed. din 1925, Editura Episcopiei Argesului, 1991; Victor Ojog, *Anastasimatar*, ed. îngrijită de Arhid. Conf. Dr. Sebastian Barbu Bucur si Pr. Conf. Alexie Buzera după ed. din 1943, Editura Mitropoliei Moldovei si Bucovinei-”Trinitas”, Iasi, 1998; sau cărțile mai noi de cântări psaltice *ne-uniformizate*, precum: *Buchet muzical athonit*, Editura “Evanghelismos”, Bucuresti, Vol. I: *Cântările Sfintei Liturghii*, 2002; Vol. III: *Cântările Utreniei*, 2001; Vol. IV: *Polielee*, 2002.

²¹ A se vedea reeditările repetate ale unor cărți de cântări bisericesti *de factură regională*: Prof. Dimitrie Cusma, Pr. Ioan Teodorovici, Prof. Gheorghe Dobreanu, *Cântări bisericesti*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1980; Pr. Prof. Ioan Brie, *Cântări la serviciile religioase*, edit. de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului si Clujului, Cluj-Napoca, 1988; Arhid. Prof. Ioan Brie, *Cântări liturgice si la diferite servicii religioase*, Beius, 1994; Pr. Prof. Vasile Stanciu, *Slujbele Sfintilor români din Transilvania si alte cântări religioase*, Cluj-Napoca, 1990; Pr. Vasile Grăjdian, *Cântări bisericesti*, Sibiu, 1994; Pr. Lect. Nicolae Belean, *Cântări bisericesti*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1995; Dr. Constanta Cristescu, *Liturgier de strană*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2001; Idem, *Vecernier*, Idem edit., Arad, 2001 etc.

o perspectivă pastorală și/sau duhovnicească mai largă, care să poziționeze cât mai corect problema unității în raport cu diversitatea muzicală și cu provocările potențiale de o tot mai mare diversitate ale vremurilor post-moderne pe care le trăim.

În cadrul unui echilibru firesc al vieții și devenirii bisericesti, atitudinile unilaterale și radicale de obicei nu ajută prea mult, la fel ca și toleranța fără margini. Astfel, nu este vorba numai despre vreo restrângere sau lărgire necontrolată, haotică sau arbitrară a limitelor înțelegerii (reciproce), a toleranței sau acceptanței în practica muzical-liturgică de factură „corală”, deoarece răspunsul la rezolvarea problemelor raportului între diferitele tendințe ale cântării bisericesti actuale pare să țină mai mult de dimensiunea *spirituală* (duhovnicească) și *pastorală* a cultivării acestei cântări.

Cât se poate accepta dintre toate felurile de cântări sau dintre stilurile de cântare și cine, ce și cum trebuie să se cânte în Biserică tine astfel de urmarea și împlinirea paradigmatelor revelate ale *corului* comuniunii eclesiale, al tuturor celor ce înalță cântare de slavă lui Dumnezeu - Făcătorul, Purtătorul de grijă și Mântuitorul tuturor.

Pavel Vesa

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

Abstract

During the 11th century there were several monasteries of Eastern rite, later subdued by the Western orders, on the lower course of the Mures and Crisul Alb rivers. Between the 11th and the 17th centuries, besides the old monastery from Morisena, the later Cenad, with its dedication day of St. John the Baptist, we also identified, on the same geographical area, a number of 26 monasteries, which, according to Romanian and foreign historiographical sources, were of Eastern rite at the beginning.

Keywords

The History of the Romanian Orthodox Church, monachism, Arad County, Middle Ages, Christian life.

I. Primele mănăstiri ortodoxe cunoscute în aceste părți

Mărturii despre viața ecleziastică a românilor din tinuturile scăldate de apele Muresului și ale Crisurilor, sunt și mănăstirile, cunoscute din săpăturile arheologice, toponimie sau documentele vremii, menționate în literatura istoriografică. Existența lor poate fi urmărită cu aproximativ un mileniu în urmă. Despre cele mai multe dintre ele cunoaștem că au existat într-o anumită perioadă istorică, fără să știm când au avut începuturile sau când și-au încetat existența.

Din *Vita major Sancti Gerhardi*, scrisă înainte de anul 1083, aflăm că principele Ahtum (Ochtum) ce își avea reședința în cetatea de la Morisena (*quidam princeps in urbe Morisena nomine Achtum*), în jurul anului 1002, s-a botezat la Vidin, regiune de la sudul dunărean cu o numeroasă populație românească, după ritul răsăritean, adică după cel ortodox (*secundum ritum*

Graecorum in civitate Budin fuerat baptizatus)¹. După reîntoarcerea de la Vidin, din încuviintarea grecilor, în cetatea de la Morisena, principele Ahtum a ridicat o mănăstire închinată „*Sf. Ioan Botezătorul*”², în care a asezat călugări greci „după ritul și rânduiala acestora” (*autem potestatem a Graecis et construxit inpraefata urbe Morisena monasterium in honore beati Ioanis Baptiste, xconstituens in eodem abbatem cum monachis Graecis iuxta ordinem et ritum ipsorum*)³. Faptul că este menționată în tinuturile Muresului inferior activitatea misionară a unor călugări greci, ajunge a-i fixa importanța deosebită pentru istoria ecleziastică a zonei.

Mănăstirea „*Sf. Ioan Botezătorul*” de la Morisena este prima mănăstire de rit răsăritean atestată pe pământul românesc. Înființarea ei, la începutul secolului al XI-lea, reprezintă o necesitate pentru românii din aceste tinuturi, mai ales din punct de vedere al organizării ecleziastice. Era o necesitate istorică, pentru aceste tinuturi, în care creștinismul de rit răsăritean s-a dezvoltat puternic în cursul veacurilor, la răscruce între lumea greacă și cea latină, având nevoie de un sprijin puternic și de o expresie a Ortodoxiei.

Biserica mănăstirii a fost construită, presupunem, în stil bizantin. În anul 1868, când a fost demolată biserica gotică, nu a putut fi identificată care era prima biserică din cele trei locasuri vechi de cult descoperite în urma săpăturilor arheologice. Cele trei biserici erau de dimensiuni și stiluri diferite. Cea mai nouă era cea în stil gotic, a doua în stilul romanic sau bizantin, iar cea de-a treia, și cea mai veche, fiind construită în stilul bazilicilor romane, având în față un baptisteriu

¹ Ion Rămureanu, *Rolul elementului românesc în creștinarea ungarilor*, în “Biserica Ortodoxă Română”, anul XCVIII, 1980, nr. 1-2, p. 183; I. D. Suci, Constantinescu, Radu. *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timisoara, 1980, doc. 4, p. 28, 45; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Iasi, 2004³, p. 199-200.

² Despre mănăstirea de la Morisena vezi: Gheorghe Cotosman, *Din trecutul Banatului. IV. Comuna și bisericile din Giridava-Morisena-Cenad*, Timisoara, 1935; Idem, *Bazilica romană cu baptisteriu din Urbs Morisena*, în “Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXVI, 1968, nr. 3-5, p. 472 și u.; Răzvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident la începutul culturii medievale (secolele X-XIV)*, București, 1974, p. 115; Eugen Arădeanu, *Contribuții la istoria bisericească locală în perioada feudalismului timpuriu*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXX, 1980, nr. 7-9, p. 447; I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 4, p. 28, 45; Vasile V. Muntean, *Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600)*, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, anul XXXVI, 1984, nr. 1-2, p. 41; Adrian Andrei Rusu, Nicolae Sabău, Ileana Burnichioiu, Ioan Vasile Leb, Maria Mako Lupescu, *Dictionarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crisana și Maramures*, Cluj-Napoca, 2000, p. 99-101.

³ I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 4, p. 28, 45.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

cu un canal prin care se scurgea apa direct în râul Mures. Biserica a fost construită din cărămidă arsă romană, avea două cripte și a fost datată ca existând din secolul al IV-lea. Una din cele două biserici vechi a fost biserica mănăstirii „Sf. Ioan Botezătorul”. Prezenta baptisteriului, a determinat pe unii istorici să afirme existența în reședința lui Ahtum și a unui scaun episcopal, la fel ca în mai toate cetățile din dreapta Dunării⁴.

Tot cu prilejul săpăturilor arheologice efectuate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost descoperit un sarcofag de formă dreptunghiulară lucrat din piatră, având în exterior lungimea de 2,13 m, lățimea de 0,89 m și o înălțime de 0,50 m. În privința datării lui, părerile sunt destul de controversate. Este considerat roman, lucrat pentru episcopul latin Gerardus sau pentru regele Ladislau IV Cumanul. Pe una din fețele lungi a fost săpată o cruce, iar pe partea a doua o altă cruce abia începută, de factură romano-venetiană, găsindu-se analogii în lucrări similare din secolul al XI-lea⁵.

Existența unei mase mari de enoriași, ca cea existentă în zona de interes a demersului nostru, largă rețea ecleziastică de rit răsăritean, nu putea ca măcar în mănăstirile care au avut o oarecare tangență cu Biserica organizată de la sudul Dunării, să nu fi existat elemente din cler, care să cunoască măcar notiuni elementare de teologie și filozofie. Există informații că la mănăstirea de la Morisena existau manuscrise de acest fel, în primul rând, scrieri bizantine ale Sf. Ioan Gură de Aur, Dionisie Areopagitul și alte lucrări teologice scrise în limba greacă⁶. În privința influenței majore a acestei gândiri teologice, la începutul secolului al XI-lea, dispunem chiar de un izvor scris, care a supraviețuit vicisitudinilor secolelor. Este vorba de cel mai vechi manuscris filozofic-teologic cunoscut din aceste părți, anume lucrarea *Deliberatio*⁷, scrisă de episcopul Gerard de mai târziu.

Despre mănăstirea de rit răsăritean de la Morisena se poate vorbi numai până în primii ani de după 1028 când principele Ahtum a fost trădat și ucis de

⁴ Gh. Cotosman, *Din trecutul Banatului. IV. Comuna și bisericile din Giridava-Morisena-Cenad*, p. 452-453; Idem, *Bazilica romană cu baptisteriu din Urbs Morisena*, p. 472 și u.; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 200, 269-270.

⁵ R. Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident la începutul culturii medievale (secolele X-XIV)*, p. 115.

⁶ E. Arădeanu, *op. cit.*, p. 447; V. V. Munteanu, *op. cit.*, p. 41; Pentru mai multe amănunte vezi: A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 99-101.

⁷ *Deliberatio* este o vastă lucrare (166 pagini folio), în care autorul analizează câteva rânduri din cântecul de mulțumire al celor trei tineri izraeliti scăpați din foc, unde au fost aruncați din ordinul regelui Nabucodonosor. De fapt, episcopul s-a folosit de acest prilej ca să-și spună părerea și despre o serie de probleme ale contemporaneității. Cf. E. Arădeanu, *op. cit.*, p. 448.

Chanadinus (Cenad). După cucerirea teritoriului de către regele Stefan I, Chanadinus a pus să se zidească în cetatea de la Orozlamos⁸ (azi Araddjelovo în Banatul sârbesc), o mănăstire închinată „*Sf. Mucenic Gheorghe*” în care au fost mutați toți supraviețuitorii mănăstirii de la Morisena, iar așezământul monahal de aici a fost transformat în reședință a episcopului Gerardus de Sagredo (+ 1046)⁹. Astfel, s-a încheiat existența ortodoxă a mănăstirii de la Morisena, care, sub Chanadinus, a devenit un puternic centru ecleziastic al Romei papale.

II. Alte mănăstiri în părțile Aradului

Primele mănăstiri atestate documentar în aceste părți au fost ortodoxe, acaparate, în timp, de diferite ordine monahale catolice, la fel cum s-a întâmplat cu cea de la Morisena. Existența lor se poate urmări în timp cu aproximativ un mileniu în urmă. Multe dintre mănăstirile identificate ca provenind din perioada de după Ahtum, au fost ctitorii ale unor semintii provenite din ducatul lui Ahtum. Ele poartă denumiri de rezonanță română sau slavo-română. Posesiunile familiei principelui Ahtum se întindeau și la est de Morisena, pe malul nordic al râului Mures. Chiar și după tragicele evenimente din anii 1028-1030 care au dus la căderea lui Ahtum, descendenții lui detineau aici în continuare proprietăți, cu centrul în *Ahtunmonostora* (situată între Pecica și Semlac), până în secolul al XIV-lea¹⁰.

Prăbusirea principatului lui Ahtum și cucerirea Morisenei nu a permis imediat cuceritorilor unguri să-și impună propriile instituții. După ce Stefan I a optat pentru varianta apuseană a creștinismului ce avea să devină confesiunea oficială a regatului, nu a însemnat însă și dispariția de îndată a confesiunii de rit răsăritean și nici măcar prigonirea ei, dimpotrivă, timp de două secole, ritul răsăritean și instituțiile care îi asigurau existența, bisericile și mănăstirile și-au menținut pozițiile în regatul ungar. Puternica masă a creștinătății ortodoxe pe care o cuprinsese regatul ungar sub autoritatea sa, vecinătatea teritorială a Bizanțului până la sfârșitul secolului al XII-lea, poziția de mijloc pe care o ocupa Ungaria între Imperiul bizantin și cel apusean, au dat naștere unui echilibru extern și intern favorabil menținerii confesiunii răsăritene în hotarele sale. După anul 1204 însă, echilibrul

⁸ M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. I, p. 200. Amănunte despre mănăstirea de la Orozlamos vezi la Dumitru Teicu, *Geografia ecleziastică a Banatului medieval*, Cluj-Napoca, 2007, p. 111-113.

⁹ I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 4, p. 30, 47.

¹⁰ E. Arădeanu, *Contribuții la istoria străveche a Episcopiei Aradului*, în “Mitropolia Banatului”, anul XXVIII (1978), nr. 4-6, p. 216.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

s-a rupt și în această zonă, devenind ireversibil. Prăbusirea Bizantului și rigorismul politicii papale în problema unirii au deschis și în regatul ungar vremea reunificării forțate a confesiunilor și a prigoanei profesionale¹¹.

Potrivit informațiilor documentare, o mare parte dintre mănăstirile existente încă din timpul lui Ahtum, au supraviețuit până în secolele XII-XIII (*Ahtunmonostora*, *Geledmonostora*, *Kenezmonostora*, *Prodanmonostora*, *Rohontamonostora*), o parte dintre ele intrând în sfera de interese ale unor ordine monahale apusene. După opinia bizantinologului Franz Dölger, mănăstirile de rit răsăritean au fost numeroase, însă documentele nu le menționează pe toate. În afară de mănăstirea de călugărite „*Sf. Fecioară Maria*” de la Weszpremavolgy, de „*Sf. Ioan Botezătorul*” de la Morisena și „*Sf. Gheorghe*” de la Oroszlamos, mai existau doar trei sau patru mănăstiri ortodoxe¹². Afirmatia este susținută și de Gyla Moravcsik, cu mențiunea că mănăstirile de rit răsăritean înainte de invazia mongolă (1241), se ridicau la cifra de 600, din care a putut localiza numai vreo 400¹³. Cifra nu se pare exagerată, presupunem că ea se referea și la bisericile parohiale din zonă.

Este frapantă multimea mănăstirilor pe valea Muresului de Jos ce a constituit dintotdeauna o cale strategică și comercială de prim ordin, o punte de legătură între cele două provincii românești pe care le separă, Transilvania și Banatul. Pentru regatul ungar, valea Muresului a constituit culoarul de pătrundere în ocuparea treptată a celor două provincii românești. Cum biserica catolică era unul din pilonii de bază ai acestui stat, încep să apară și pe valea Muresului inferior, încă din perioada secolelor XI-XIII, o serie de mănăstiri catolice ridicate fie de regalitate, fie de diferite ordine monahale apusene chemate să contribuie la răspândirea catolicismului și, implicit la maghiarizarea populației autohtone. Pe lângă mănăstirile catolice, încă mai existau destule mănăstiri ortodoxe. În sprijinul afirmatiei invocăm cunoscuta scrisoare a papei Inocențiu al III-lea (1198-1216) din 16 aprilie 1204 adresată episcopului Simeon al Oradiei și abatelui de Belis din dieceza Vezprimului. Scrisoarea aduce mărturie despre numeroasele mănăstiri ortodoxe din zonă pe care catolicii le doreau trecute, împreună cu slujitorii lor, la

¹¹ Serban Papacostea, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca, 1988, p. 207.

¹² I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 186.

¹³ I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timisoara, 1977, p. 44; În această perioadă, în Occident sunt atestate aproximativ 200 de mănăstiri, cf. Ioan-Aurel Pop, *Natiunea română medievală. Solidarități etnice românești în secolele XIII-XVI*, București, 1998, p. 85.

biserica apuseană¹⁴. Cu timpul însă, monahii ortodocsi au fost alungati, în cazul în care nu au acceptat trecerea la catolicism, si înlocuiti cu călugări de rit latin, cu preponderență din ordinul benedictinilor. În aceste împrejurări, multe mănăstiri ortodoxe au dispărut, fie prin desfiintarea, fie prin acapararea lor de către ordinele monahale apusene, asa după cum reiese din scrisoarea papei Honoriu al III-lea din anul 1221¹⁵.

Multe mănăstiri au dispărut, astfel că nu se mai cunoaste nici locul unde au existat odinioară, lipsind însă si informatia documentară care să ateste data începuturilor, care putea constitui un criteriu de stabilire cu aproximatie a ritului mănăstirii. În schimb, la toate mănăstirile de rit latin, se cunoaste data întemeierii mănăstirii, ceea ce poate dovedi că cele de rit răsăritean au fost mai vechi în zonă si nu au fost mentionate începuturile lor. Mănăstirile de rit răsăritean apar în documente ca existând la o anumită dată fără a se mentiona si de când. Acest fapt justifică presupunerea că majoritatea mănăstirilor care apar în documente din secolele XI-XIII ca mănăstiri de rit apusean, la origini au fost de rit răsăritean, odată însă cu expansiunea catolicismului ele fiind transformate în abatii monahale apusene¹⁶. Canonicul Koloman Juhasz care s-a ocupat de mănăstirile catolice din evul mediu, le împarte în trei categorii¹⁷: 1. abatii ale benedictinilor (Cenad, Maidan, Eperejes, Bulci, Pâncota); 2. întemeiate de ordinul francez al cistercitilor (Igris, Rohonta); 3. mănăstiri a căror întemeiere nu se cunoaste având doar mentiunea documentară într-o perioadă sau alta (*Ahtunmonostora*, *Galadmonostora*, *Kenezmonostora*, *Iso*, *Hodos*).

Multe din mănăstiri apar si în documentul din anul 1233 prin care regele Andrei al II-lea al Ungariei promitea legatului papal Iacob să respecte veniturile cuvenite mănăstirilor: *Bizere*, *Bulci*, *Cenad*, *Eperjes*, *Geled*, *Hodos*, *Kenez*, *Igris* si *Iso*¹⁸. Din document reiese că majoritatea mănăstirilor mentionate ca având drepturi la vămuirea sării, vor fi fost, până la 1204, de confesiune răsăriteană asa după cum sugerează analogia din Cenad de la anul 1032¹⁹.

¹⁴ *Documente privind istoria României. C. Transilvania, veacul XI, XII si XIII*, (în continuare: *D. I. R. C. Transilvania*), vol. I (1075-1250), Bucuresti, 1951, doc. 45, p. 28.

¹⁵ Vasile Mangra, *Ierarhia si Mitropolia bisericii române din Transilvania si Ungaria*, Sibiu, 1908, p. 21-22.

¹⁶ St. Metes, *Mănăstirile românești din Transilvania si Ungaria*, Sibiu, 1936, p. X.

¹⁷ I. D. Suciu, *op. cit.*, p. 45.

¹⁸ *D. I. R. C. Transilvania*, vol. I, p. 267-268.

¹⁹ În ce priveste vechimea reală a mănăstirilor semnalate documentar, începând din secolul al XII-lea în părțile Muresului, se pare, că numai săpăturile arheologice vor putea aduce lămuriri cu privire la vechimea lor.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

La 1318, Iwanka, castelanul de Pâncota și Dezna e pomenit ca tinând pe nedrept, printre altele, o mănăstire din comitatul Zărand și mai multe sate românești²⁰. După unele afirmatii, la cumpăna secolelor al XIV-lea și al XV-lea, în Podgoria Aradului, exista mănăstirea de la *Siria*, unde, o perioadă de timp a fost semnalată prezenta călugărului Nicodim, ctitorul mănăstirilor Vodita, Tismana și Prislop. Pe la 1371, refugiat de la sudul Dunării în Tara Românească, de unde prin 1397-1398, în timpul lui Mircea cel Bătrân (1387-1418), Nicodim s-a refugiat în „Tara Ungurească”, unde a scris *Tetraevangheliarul* din 1404-1405 ce conține următoarea însemnare: „*Această Sfântă Evanghelie a scris-o Popa Nicodim în Tara Ungurească, în anul al saselea al prigonirii lui, iar de la începutul firii socotim (anii) 6000 și nouă sute și 13*”.

După afirmatiile istoricului sârb Diordje Sp. Radojiciè, Popa Nicodim a scris *Tetraevangheliarul* în mănăstirea de la *Siria*, unde se putea adăposti la Dimitrie, fratele regelui Marcu (refugiat și el în Ungaria), castelan al cetății și comite al Zarandului între 1404-1407, cu care se afla în relații de rudenie. Mănăstirea, localizată în extremitatea sudică a localității *Siria*, mai mult ca sigur la *Feredeu*, unde asezământul monahal ar fi dăinuit până la începutul secolului al XVIII-lea²¹.

Locuind în mănăstirea de la *Siria*, Popa Vasile, originar din *Teius* (Alba), la 1725, a învățat carte, apoi a ajuns preot în *Galsa* (“*Alterum vero filium habuisse honorabilem Vaszilium Popa, Tavasini natum, undeque circa annum 1725 occasione grassantis famis ad aprtes Aradienses discendentam, mosqui illic in Monasterio Vilagosiensi studiis operam navando factum, abinde pastore in Galsa*”)²².

În mentalul colectiv existenta mănăstirii s-a păstrat și prin toponimul *Valea mănăstirii*, situat între *Cuvin* și *Covăsânt*²³. În cursul secolelor, pe lângă mănăstirile deja amintite, au mai existat și altele care în mod sigur erau ortodoxe. Pe valea *Crisului Alb*, în localitatea *Livada* (fostă

²⁰ Liviu Borcea, Ioan Tepelea, *Memoriat*, București, 1988, p. 103.

²¹ Florian Dudas, *Cărturari și artiști din Muntenia și Moldova peregrini în Crisana (sec. XIV-XVIII)*, Timisoara, 2003, p. 11-15; Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Cluj-Napoca, 2006, p. 225. Asezământul monahal, pentru o scurtă perioadă, a fost reactivat în 1931. A fost refăcut începând cu anul 1985. Vezi: Vasile Cucu, *Monografia Mănăstirii Feredeu*, Timisoara, 2002, 179 p.

²² Traian Terebentiu, *Gheorghe Popa de Teius*, Arad, 1927, p. 8.

²³ În documente medievale este menționată, în apropierea celor două localități, a asezării *Monastor* (*sacerdos de Monastor*), menționată documentar la 1333-1334, cf. *D. I. R. C, b*, vol. III, p. 275.

Govojdia), o mențiune documentară pomeneste în anul 1426 existența unei mănăstiri, unde, toponimul *Valea Mănăstirii* sau *Părăul mănăstirii* îi păstrează amintirea²⁴.

Despre mănăstirea ortodoxă de la *Lipova* se face amintire pentru prima dată într-un document din anul 1428, în care se arată că avea mosii întinse în stânga râului Mures²⁵. Unii istorici, bazându-se pe existența reprezentărilor iconografice ale Sf. Pahomie, întemeietorul monahismului și Sf. Teodosie, creatorul vietii de obște, aflate pe zidul vechii biserici din Lipova, susțin că aceasta ar fi fost biserică mănăstirească²⁶. Dacă a fost aceasta sau nu o biserică de mănăstire încă nu putem ști. Un lucru este însă sigur: în partea de sud-est a Lipovei a existat o așezare, astăzi dispărută, în terminologia căreia se întâlnea cuvântul călugări (*Kalogyerolcz*) atestată la 1440 și 1477²⁷.

În anul 1625 era amintit egumenul Nichifor de la mănăstirea „*Sf. Ierarh Nicolae*” din Felnac („*Felcona goroda, Nikolaevskago mon(asti)ra igumena Nichifora...na reè Morišu*”)²⁸. La Ineu, în secolul al XVII-lea exista o mănăstire cu același hram²⁹, în care, o vreme și-au avut reședința episcopii care au rezidat în așezarea de pe malul Crisului Alb³⁰.

Prin distrugerea majorității acestor mănăstiri au dispărut imense comori bisericesti, artistice și culturale: manuscrise, cărți tipărite, obiecte de cult, vesminte, icoane și alte podoabe liturgice.

²⁴ Márki Sándor, *Aradvármegye és Arad szabad királyi város története*, vol. II, Arad, 1895, vol. II, p. 384; Silviu Dragomir, *Studii mai vechi din istoria mai veche a românilor de pe teritoriul diezezei arădene*, în „*Transilvania*”, anul XLVIII, 1 iulie v. 1917, nr. 1-6, p. 28.

²⁵ I. D. Suci, *op. cit.*, p. 67; Ion B. Muresianu, *Mănăstiri din Banat*, Timisoara, 1976, p. 32.

²⁶ Ioachim Miloia, *Biserica română din Lipova*, în „*Analele Banatului*”, anul IV, 1931, fasc. 9, p. 33.

²⁷ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 347.

²⁸ I. D. Suci, *op. cit.*, p. 99.

²⁹ St. Metes, *Istoria Bisericii și a vietii religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I, ed. II, Sibiu, 1935, p. 244.

³⁰ Problema care se pune este localizarea vetei mănăstiri. Tradiția locală menționează că ea a existat din timpul lui Sava Brancovici, pe locul unde astăzi se află casa de cultură, unde, cu prilejul unor lucrări edilitare, au fost descoperite o cădelniță și o cană liturgică decorată cu frumoase ornamente florale. O altă variantă, este că a existat în parcul din fata Băncii, unde au fost scoase la suprafață urmele unui zid de piatră de forma unei biserici și morminte, care ar fi corespuns cu pronaosul locasului de cult.

III. Repertoriul mănăstirilor dispărute (sec. XI-XVII)

Mănăstirea „Sf. Întelepciune” de la Mocrea (1077-1095)

Vasta organizație monahală de rit răsăritean a Sfântului Teodosiu din Berrheia, care a avut centrul la Ierusalim, de unde apoi s-a refugiat la Salonic, la începutul secolului al XIII-lea, a detinut posesiuni la Minis și aproape sigur la Ceala³¹ a fost localizată lângă Mocrea unde călugării aveau vii, pământuri, păduri și alte bunuri aparținătoare („*Apud castrum de Macra vineas cum terris, nemoribus et pertinentiis suis*”)³².

Un document latin din 1214 caută să explice numele slav de Mocrea: „*et predium nomine de Macra, videlicet Apa*”. Autorul documentului traduce exact în românește înțelesul numelui slav. Interesant este că poporul a păstrat numirea slavă a așezării (*Mocrea*) și nu cea românească (*Apa*) care se reduce la izvorul de apă acră („*apă de leac*”) ce se găsește în apropiere³³.

Deși amintită documentar numai la 1199, cu denumirea de „*Hagia-Sofia*”³⁴, după unele izvoare documentare, ar fi fost întemeiată în timpul regelui Ladislau I (1077-1095), fiind înzestrată cu o serie de bunuri. Ar putea fi vorba de o transformare într-un locas monahal benedictin a ceea ce a fost înainte „*Hagia Sofia*” de rit răsăritean. Într-un document din 1347 sunt confirmate posesiunile respectivei biserici, probabil cu mult înainte de secolul al XI-lea, nu în altă parte ci în comitatul Aradului („*quodam possessiones et vicus dicte ecclesie Tytulensis videlicet Zeudy*³⁵, *Zabran Magyar, Tot Zabran, Gyarru*³⁶, *Ivanhaza*³⁷, *Vodkerth*³⁸ *vocatus in Orodiansi iuxta flumen Morus habitas in tenore privilegii sanctissimorum regis Ladislau et ducis Lamperty contentas*”)³⁹.

Mănăstirea de la Eperjes (1177)

În secolul trecut, localizarea mănăstirii nu era încă bine precizată. Istoricul Coriolan Suciu menționează că mănăstirea s-ar fi contopit, încă de la 1511, în

³¹ E. Arădeanu, *Contribuții la istoria străveche a Episcopiei Aradului*, p. 223.

³² Petru Iambor, *Contribuții documentare privind unele așezări românești din vestul țării la începutul feudalismului*, în “*Acta Musei Napocensis*”, XVII (1980), p. 163.

³³ S. Dragomir, *op. cit.*, p. 118.

³⁴ E. Arădeanu, *op. cit.*, p. 223.

³⁵ Astăzi Frumuseni.

³⁶ Așezare dispărută.

³⁷ Așezare dispărută.

³⁸ Așezare dispărută.

³⁹ P. Iambor, *op. cit.*, p. 165.

localitatea Firiteaz⁴⁰, pe când, istoricul Stefan Lupsa, o localizează lângă Chelmacul (comuna Conop, jud. Arad)⁴¹ de astăzi. Aici, pe malul stâng al râului Mures, în partea de nord a localității, pe drumul ce duce la râu, există ruinele unei construcții medievale, presupuse, până nu de mult, a fi urmele bisericii mănăstirii. Cercetările efectuate nu cu multi ani în urmă, dovedesc însă faptul că ruinele amintite nu constituie urmele mănăstirii, ea fiind localizată la aproximativ 1 km de fortificație, în intravilanul actual al Chelmacului, fiind în bună parte acoperite de casele și grădinile din zona de sud-vest a satului⁴².

Mănăstirea este amintită în documente între 1131-1141⁴³, iar în diploma din 1177 a regelui Bela al III-lea era amintită ca abatie ce aparținea de ordinul benedictin⁴⁴. Documente din 1219 menționează că biserica mănăstirii („*ecclesia de Eperyes*”) detinea posesiuni la Vintul de Sus, iar altele, din 1230 și 1233, menționau „*abatia de Apries*” și respectiv „*ecclesia de Epurys*”. După dezastrul provocat de invazia tătară din 1241 mai apărea în documente doar asezarea, ca sinodul întrunit la 1558 să o numere printre abatiile distruse⁴⁵.

Mănăstirea lui Hudus/Hodusmonostura (1177)

Situată pe malul stâng al Muresului, mănăstirea Hudus nu păstrează nici o legătură cu actuala mănăstire a Hodos-Bodrgului. Din sursele istoriografice și documentare păstrate reiese că trebuie discutat despre două mănăstiri diferite. S-a presupus, fără nici un temei, că a existat o translație directă între mănăstirea menționată în secolul al XII-lea și cea de astăzi. Problema, credem noi, a fost lămurită încă în secolul al XIX-lea, când au fost indicate și diferențele dintre amplasamentele celor două locașuri monastice. Aceasta se găsea la vest de localitate, pe malul drept al Muresului. Datorită numelui, dar și a unei atestări directe, a fost considerată mănăstire privată, pentru început, a familiei Hodos. O regăsim în funcție în anul 1177, cu hramul „*Sf. Apostol Petru*”. Apartenența la un

⁴⁰ Coriolan Suci, *Dictionar istoric al localităților din Transilvania*, vol. II, București, 1968, p. 322.

⁴¹ Stefan Lupsa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria până la anul 1556*, în „*Candela*”, anul XXXIX, 1928, nr. 11-12, p. 365. Săpăturile arheologice efectuate aici în ultimii ani, nu par să confirme existența aici a mănăstirii.

⁴² D. Teicu, *op. cit.*, p. 88-89.

⁴³ St. Lupsa, *op. cit.*, p. 365.

⁴⁴ Idem, *Istoria Eparhiei Aradului*, vol. I, Arad, 1958, f. 40.

⁴⁵ Stefan Matei, *Câteva considerații privind arhitectura romanică în Banat*, în „*Banatica*”, II, Resita, 1973, p. 313; vezi și Adrian A. Rusu, Pascu G. Hurezan, *Biserici medievale din județul Arad*, Arad, 2000, p. 101-102.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

anume ordin călugăresc este dificil de stabilit. Pentru un timp, putem presupune că a fost catolică. Această apartenență nu exclude faptul că începuturile ei să fi fost ale ritului răsăritean, ca marea majoritate a mănăstirilor din zona muresană în această perioadă. Regele Andrei al II-lea al Ungariei i-a dăruit, în 1233, un număr de 2000 bulgări de sare, situându-se astfel în suita mănăstirilor de pe Mures care au beneficiat de astfel de înzestrări. Ultima ei mențiune este din anul 1278, când a fost citată ca mănăstire privată a banului Paul al Severinului⁴⁶.

La 10 noiembrie 1293 este atestată și patenta regelui Andrei al III-lea care în virtutea unei donații a regelui Ladislau Cumanul (1272-1290), confirmă noul transfer de proprietate făcută pe seama comitelui Itemus și a fraților săi Kwusa și Demetrius, beneficiarii „pământului numit Hudus monostura, aflat lângă fluviul Morus”⁴⁷. După acest eveniment a rămas, în cursul secolelor XIV-XV, o simplă moșie, aflată în mâini private. Nu se cunoaște momentul și cauzele dispariției, ele putând fi puse pe seama revoltelor cumane din 1293⁴⁸.

Mănăstirea de la Bizere (1183)

Nici un document nu indică precis așezarea topografică a mănăstirii, motiv pentru care a stârnit într-un mod deosebit atenția unor istoriografi maghiari încă în secolul al XIX-lea. Unii o localizau în hotarul satului Cicir, alții între Zăbrani și Lipova, alții atribuiau ruinele de la Vladimirescu ca aparținând acestei mănăstiri⁴⁹. În 2004, în urma declansării unei ample campanii arheologice la Frumuseni, a fost identificată vatra mănăstirii Bizere⁵⁰.

⁴⁶ A. A. Rusu, G. P. Hurezan, *op. cit.*, p. 177-178; A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 77-78.

⁴⁷ Eugen Arădeanul, Teodor Bodogae, Lucian Emandi, *Mănăstirea Hodos-Bodrog*, Arad, 1980, p. 36; Victor Vlăduceanu, *Valoroase monumente de artă bizantină în Banat*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul XCVI, 1978, nr. 9-10, p. 1097.

⁴⁸ A. A. Rusu, G. P. Hurezan, *op. cit.*, p. 177-178; A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 77-78.

⁴⁹ Pentru amănunte vezi: Octavian Lupas, *Villa Sahtu. Vechi urme de viață românească în județul Arad*, în „Hotarul”, anul I, nr. 1, mai 1933, p. 12-13; Egon Dörner, *Cu privire la ruinele unei biserici de lângă Arad din feudalismul timpuriu*, în „Ziridava”, I, 1967, p. 15-18, 24, 25. În anul 1981 au fost efectuate primele sondaje arheologice de către o echipă condusă de dr. Mircea Rusu (Cluj-Napoca) și din ea au făcut parte Mircea Barbu și George Pascu Hurezan (Arad). În 2001 cercetările au fost reluate datorită arheologilor dr. Adrian Andrei Rusu (Institutul de Arheologie și Istoria Artei Cluj-Napoca), George Pascu Hurezan, Peter Hügel, Florin Mărgineanu (Complexul Muzeal Arad) și Ileana Burnichioiu (Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia).

⁵⁰ Ileana Burnichioiu, Adrian Andrei Rusu, *Mozaicurile de la Bizere. The medieval mosaics from Bizere. Die Mittelalterlichen Mosaiken von Bizere*, Cluj-Napoca, 2006, 55 p.

Prima atestare documentară a mănăstirii cu hramul „Sf. Fecioară Maria”, datează din anul 1183 (*monasterium de Bisra*), când regele Bela al III-lea al Ungariei i-a acordat privilegiul transportului de sare pe râul Mures, cu nave proprii, privilegiu care a servit drept exemplu pentru daniile regale ulterioare⁵¹. Alte mentiuni documentare datează din anii 1211, 1235 (*abbas de Byzere*), 1236 (*Bistria*), 1265 (*Bezered*), 1321 (*Byscere*)⁵², 1323 (*Bysere*), 1337 (*Bissere*), 1342 (*monasterium de Bissere*)⁵³, 1428 (*Bizere*)⁵⁴. Ultima mențiune documentară datează din anul 1514 când abatia încă mai avea dreptul de a strânge vama pe Mures⁵⁵.

Document cunoscute despre mănăstirea Bizere sunt foarte putine. Într-un document din anul 1235, când mănăstirea a cunoscut o frumoasă înflorire, cu o largă comunitate monastică, adăpostea un abate și 32 de călugări, aflați în conflict cu Episcopia Cenadului⁵⁶.

În deceniul patru al secolului al XIV-lea, mănăstirea era într-o mare criză din cauza unei epidemii de ciumă. La sfârșitul secolului al XV-lea avem ultimele atestări de staret⁵⁷. După 1522, mănăstirea rămasă în „goliciumea zidurilor ei”, a fost sortită uitării, ea nu mai prezenta nici un interes, poate și pentru faptul că nu mai putea fi întreținută⁵⁸, încetând orice mențiune documentară referitoare la mănăstire.

Dacă numele de Bizere este de origine cumană și identic cu numele de Basarab, după afirmatia istoricului I. D. Suci, atunci cu siguranță că această mănăstire a avut începuturi de rit răsăritean, fiind cu puțin înainte de anul 1183, sau poate chiar în acel an, transformată într-un locas monahal benedictin⁵⁹. Deja în anul 1183 când apare între mănăstirile privilegiate în ce privește dreptul de a transporta sare pe râul Mures, mănăstirea aparținea deja unui ordin monahal catolic.

⁵¹ E. Dörner, *op. cit.*, p. 24.

⁵² *Ibid.*

⁵³ D. I. R., *veacul XIV, C. Transilvania*, vol. II, Bucuresti, 1954, p. 61; vol. III, Bucuresti, 1954, p. 425, 591; vol. IV, p. 94-95.

⁵⁴ E. Dörner, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁵ Márki Sandor, *Aradvármegye és Arad Szabad királyi város története*, vol. I, Arad, 1892, p. 196.

⁵⁶ E. Dörner, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁷ Complexul Muzeal Arad, *Frumuseni – mănăstirea Bizere. Campania de cercetare arheologică 2004*.

⁵⁸ A. A. Rusu, *Un monument înconjurat de mister. Mănăstirea Bizere*, în „Aradul cultural”, iunie 2001, p. 120-125.

⁵⁹ I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, p. 47.

A patra campanie arheologică desfășurată la Frumuseni în anul 2004, a însemnat cercetarea unei suprafețe de aproximativ 0,5 ha, având drept scop identificarea completă a bisericii mănăstirii. Este vorba de o clădire cu dimensiuni de aproximativ 24 x 12 m. Planimetria navei a fost completată cu cea a altarului, divizat în trei, cu două altare laterale, închise semicircular, și cu altarul mare închis aproape circular. S-a putut contura existența unui *claustrum* (perimetru închis în jurul unei curți). În interior el măsoară aproximativ 23 x 23 m, pe toate laturile fiind mărginit de un portic deschis, decorat cu o colonadă. Dincolo de portic, importante clădiri funcționale se aflau spre sud (*refractorium*, bucătăria) și est (încă neidentificate). Inventarul recuperat este impresionant: pietre profilate, sculptură figurată (antropomorfă și animalieră). Porticul a posedat o zestre de imposte (blocuri de piatră iesite în fața zidăriei care servesc ca sprijin pentru o boltă sau un arc) sculptate din trei categorii diferite de pietre, cu ornamente foarte puțin repetate. Au fost descoperite și fragmente dispartate de mozaicuri. Cele peste 30 de morminte, la care se adaugă la alte circa 10-15 răvăsite, unele fiind amenajate în ciste de cărămidă („sicrie-cutii” din cărămidă) și cu un inventar funerar⁶⁰.

Credem că cercetările arheologice aflate în desfășurare, vor aduce mai multe date despre începuturile și evoluția în timp a mănăstirii de la Bizere.

Mănăstirea Chenez (1192)

Mănăstirea a fost localizată pe malul stâng al Muresului, fată-n fată cu Nădlacul⁶¹. Alți istoriografi o localizează la vest de Nădlac⁶².

Este atestată documentar în anul 1192 (*monasterium Kenez*), 1230 (*monasterium Kenez*), 1233 (*ecclesia de Keney*), 1330 (*Kenez*), 1429 (*Kenez*), 1536 (*Erdewskenez*), 1550 (*Revey-Kenez*)⁶³. În anul 1233 figura în lista mănăstirilor în drept de a primi favoruri la vămuirea sării pe Mures⁶⁴.

A fost o ctitorie de familie, iar cel care ar fi întemeiat-o se pare că a dorit să-și lase amprenta în însăși numele ei. Nici hramul și nici ordinul de care tineau

⁶⁰ Complexul Muzeal Arad, *Frumuseni – mănăstirea Bizere. Campania de cercetare arheologică 2004*. Vezi și: A. A. Rusu, G. P. Hurezan, *op. cit.*, p. 159-168; A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 139-141; I. Burnichioiu, A. A. Rusu, *op. cit.*, p. 7-8.

⁶¹ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 350.

⁶² St. Lupsa, *Istoria Eparhiei Aradului*, vol. I, f. 39.

⁶³ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 350.

⁶⁴ St. Lupsa, *op. cit.*, vol. I, f. 39.

călugării care au populat-o, nu se cunosc. Deoarece nu mai apare în documente și după 1241 se crede că ar fi fost distrusă în timpul invaziei tătare⁶⁵.

Mănăstirea întărește existența unei institutii cneziale în comitatul Aradului încă de timpuriu, ea fiind ctitorită în mod cert, așa după cum sugerează și numele, de un cneaz român local.

Mănăstirea „Sfântului Duh” de la Ineu (1199)

Mănăstirea este localizată lângă Mocrea, în apropiere de râul Crisul Alb (*ecclesiae Sancti Spiritus monasterii videlicet Dyenus cimitis quod supra Crisii iuxta Macra situm est*)⁶⁶. Vasile Mangra o localizează pe locul actualului oras Ineu, unde pe la 1502 mănăstirea se afla în ruină⁶⁷. Ruinele puteau fi văzute și în secolul al XVI-lea⁶⁸ și chiar mai târziu, în secolul al XIX-lea.

În anul 1817, Nagy Laszlo Perestsenyi⁶⁹, pe baza relatărilor din bătrâni, semnala că la începutul secolului al XVIII-lea încă se mai păstra aici un turn. Resturile ruinelor puteau fi văzute și la sfârșitul secolului al XIX-lea, în partea dreaptă a malului drept al Crisului Alb, puțin spre nord-est de localitatea Ineu, pe locul căruia locuitorii îl numeau *Râtul călugărilor* din preajma morii *Băluca*⁷⁰. Tot aici o localizează și Cornel Sorban în lucrarea sa despre trecutul localității Ineu⁷¹. O încercare de localizare, mai mult după configurația terenului și de a reface planul bisericii mănăstirii și al fortificației din jur aparține și istoricului Marki Sandor, care în această zonă a descoperit un capitel decorat cu o sirenă și doi pești care provin de la mănăstire, datând din secolele XII-XIII⁷².

Mănăstirea datează din secolul al XII și a fost întemeiată de comitele Dionisie din familia Beche Gregor, pe care, la anul 1199, regele Emeric al Ungariei o ia de

⁶⁵ A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 157-158.

⁶⁶ D. I. R. C. *Transilvania, veacurile XI-XIII*, vol. I, p. 17-18.

⁶⁷ V. Mangra, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Arad, 1906, p. 36; St. Lupsa, *op. cit.*, vol. I, f. 39-40.

⁶⁸ P. Iambor, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁹ E. Gluck, *Contributii cu privire la istoricul cetății de la Ineu*, în „Ziridava”, XIII, 1981, p. 131.

⁷⁰ Numirea de *băluca* se pare a fi o rămășiță din epoca voievozilor și cnezatelor românești a căror căpetenie se numeau voievozi, cnezi sau bani și probabil că Lucaci (sau Luca) de care se vorbește în documentul regelui Emeric a fost un ban al districtului, *Ban Luca* și de aici numirea de „băluca” din „banluca”, adică moara lui Ban Luca. Cf. V. Mangra, *op. cit.*, p. 37.

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁷² Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale în Tările Române*, vol. I, București, 1959, p. 41-42.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

la Lucaci și Ioan, nepotii lui Dionisie și o dă lui Onth și fiilor săi, adică lui Ioan și Iacob. Anul 1199 este prima atestare documentară și era menționată ca fiind mănăstirea lui Dionisie (*Dyenes monasterium comitis Dyenua*)⁷³. În documente din 1202-1203 aflăm și hramul bisericii mănăstirii: „*monasterium Sanctis Spiritus*”⁷⁴. În 1318 de mănăstirea lui Dionisie aparțineau mai multe sate românești administrate de cetatea Pâncota⁷⁵. La 15 mai 1318, regele Carol Robert al Ungariei o dăruiește unui credincios al său împreună cu patronatul asupra ei și cu satele românești și celelalte (*cum villis olachalibus... et aliis*) care îi aparțineau. În același an ajunge din nou în posesia familiei Beche Gregor⁷⁶. Mănăstirea mai este menționată și în 1332 (*sacerdos de villa monasterii sancti Dionisii*), 1333 (*villa Sancti Dionisii*), 1334 (*villa monasterii Sancti Dyonisii*), 1335 (*Dyenyomonostora*), 1336 (*villa Dyonisii*), 1337 (*eclesia Sancti Spiritus dicta Dyenusmunustora*)⁷⁷.

Referitor la planul bisericii mănăstirii, istoricul de artă Virgil Vătăsianu este de părere a fi „o bazilică cu două turnuri spre vest, trei nave despărțite prin stâlpi pătrați, transept și o absidă largă corespunzând celor trei nave. O asemenea absidă e ceva unic și ca atare pare inadmisibilă [...]. Dacă admitem, însă că la Ineu ar putea fi vorba de un deambulatoriu în jurul altarului am putea cita ca analogie din cuprinsul arhitecturii maghiare, catedrala din faza a doua de la Kalocsa. Prezenta transeptului și apariția lui târzie în arhitectura romanică din Ungaria ne obligă să datăm și ruina bisericii Sf. Dionisie pe la mijlocul secolului al XIII”⁷⁸. Conform concluziilor lui V. Vătăsianu, informația documentară din 1199 a mănăstirii nu poate fi pusă în legătură cu această biserică, căreia în mod sigur îi va fi premers o clădire dispărută, poate distrusă de invazia tătarilor din 1241-1242.

În ce privește apartenența confesională a mănăstirii de la Ineu, pare să fi fost de rit răsăritean, transformat prin donație regală mai apoi într-unul latin, mai precis în preajma anului 1199 când deja figura ca premontree⁷⁹.

⁷³ D. I. R. C. *Transilvania, veacurile XI-XIII*, vol. I, p. 17-18.

⁷⁴ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 320.

⁷⁵ St. Lupșa, *op. cit.*, vol. I, f. 39-40; St. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. II, Cluj-Napoca, 1979, p. 461.

⁷⁶ V. Mangra, *op. cit.*, p. 36; S. Dragomir, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁷ C. Suci, *op. cit.*, vol. I, București, 1967, p. 320.

⁷⁸ V. Vătăsianu, *op. cit.*, vol. I, p. 41-42.

⁷⁹ St. Lupșa, *op. cit.*, vol. I, f. 39-40; P. Iambor, *op. cit.*, p. 163-164; Pentru alte amănunte vezi: A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 129-130.

Mănăstirea de la Pâncota (1217)

În anul 1217 este menționată abazia „*Prea Sfânta Fecioară Maria*” de la Pâncota, după unii atribuită monahilor premonstratenzi sau cistercieni, după alții benedictinilor⁸⁰. Mănăstirea a mai fost menționată și în 1252 și în 1552 când a fost distrusă de turci⁸¹. Istoricul Koloman Juhasz afirmă că această mănăstire era una dintre cele mai vechi construcții ale *crestinismului indigen*. Ruinele bisericii dovedesc, după mărturișirile aceluiași istoric, că avea altarul de formă semicirculară iar proscomidierul situat pe latura stângă a bisericii, după regula bisericilor de confesiune răsăriteană⁸². Acestea pot reprezenta ruinele bisericii unei mănăstiri ortodoxe ajunsă ulterior pe mâna *latinilor* ca și în cazul altor locașuri monahale. Mănăstirea era situată la poalele dealului *Copaci*, la circa 200 metri distanță de cimitir. Locul a fost denumit și *Cetatea turcească*⁸³. Încercând o reconstituire a planului bisericii mănăstirești, istoricul de artă Virgil Vătășianu ne prezintă un plan dreptunghiular, terminat cu o absidă. Navele laterale apar foarte strâmte și dispoziția unor capele în flancurile basilicii în partea de vest, proeminente spre nord și sud. Nelămurită, pentru V. Vătășianu, pare a fi și fatada de vest, cu două turnuri și un portal cu trei retrageri treptate, atribuite de Marki epocii angevinilor. Zidăria păstrată era din piatră ecarisată și în mică parte din cărămidă iar printre cărămizi se semnalează unele piese decorate cu reliefuri reprezentând animale. Prezența unei sacristii pe latura de nord este un indiciu că biserica aparține ultimelor decenii ale fazei romanice, adică aproximativ anilor de după 1260⁸⁴.

Mănăstirea de la Bulci (1225)

Săpăturile arheologice efectuate de specialiștii Complexului Muzeal Arad, în colaborare cu cei de la Institutul de Arheologie și Istoria Artei din Cluj-Napoca, au dus la descoperirea unui vast complex monahal peste vestigiile de epocă romană. Cu această ocazie, a fost dezvelită o mare bazilică de piatră și cărămidă înconjurată de un vast complex arhitectural. De menționat și vestigiile arheologice din secolele X-XII constând din fragmente ceramice stampilate, de certă factură bizantină,

⁸⁰ Paul Dorin Crainic, *Considerații istorice arhitecturale privind Aradul secolelor XII-XIV*, în „Ziridava”, XIV, 1982, p. 131.

⁸¹ Alexandru Avram, *Date privind începuturile arhitecturii mănăstirești în Crisana (sec. XII-XIII)*, în „Studii și comunicări. I. Galeria de artă Muzeul Brukenthal”, Sibiu, 1978, p. 164.

⁸² Cf. Gh. Ciuhandu, *op. cit.*, p. 211.

⁸³ A. A. Rusu, G. P. Hurezan, *op. cit.*, p. 184-194; A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 204-207.

⁸⁴ V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 33-34.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

materiale ceramice având ca decor striuri și valuri specifice ceramicii autohtone românești de la sfârșitul primului mileniu și începutul celui următor, fragmente de căldăruse de lut și sistemul de fortificare alcătuit din val și sant⁸⁵.

Mănăstirea de la Bulci, atestată documentar pe la 1225 (*abas de Bulcs*), la început, a fost, după afirmațiile istoricului Szentklaray Jenő, de confesiune răsăriteană⁸⁶, abia mai târziu acaparată de un ordin monahal apusean. În anul 1233 (*ecclesia de Bulcet, Bulch*), apare în documentul de distribuire a sării al lui Bela al IV-lea al Ungariei. În acest an era deja o mare abatie benedictină⁸⁷. După anul 1233, vreme de aproape un secol, documentele nu ne mai furnizează nici o informație despre această mănăstire. Presupunem că în timpul invaziei tătară din 1241-1242 a fost distrusă și refăcută prin anii 1332-1337 când este menționată din nou prin abatele de Bulci (*abas de Bulci*). Ultimul abate fiind amintit în anul 1358, după care documentele menționează numai asezarea până în secolul al XVIII-lea⁸⁸.

Mănăstirea Rohonta (1232)

A fost localizată în partea stângă a râului Mures, în apropierea localității Satu-Mare (com. Secusigiu). Mănăstirea a fost atestată documentar pentru prima dată la anul 1232 (*ecclesia Roancensis*) și în lista pentru distribuirea sării din 1233 (*ecclesia Roncha*)⁸⁹. În anul 1239 este pomenit un oarecare „*Adam prior de Rohanca*”, după care, vreme de aproape un secol, documentele păstrează tăcerea asupra acestei mănăstiri. Începând cu anul 1333 re apare doar asezarea sub denumirea de: *Ruhuncha, Rohuncha, Rohonca, Gohuncha*⁹⁰. Faptul că după invazia tătară din 1241-1242 nu mai apare în documente ne determină să credem că a fost distrusă în timpul acestor evenimente⁹¹.

Asezarea mai apare în documente, separat de mănăstire, în anii 1403 (*Rhonch*), 1454 (*Rohocz*), 1556 (*Rohoncza*) și 1561 (*Rohoncza*)⁹². Referitor la apartenența confesională a mănăstirii, istoricul Stefan Lupsa menționează că

⁸⁵ Informație primită de la arheologul George Pascu Hurezan de la Complexul Muzeal Arad.

⁸⁶ E. Arădeanul, L. Emandi, T. Bodogae, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁷ St. Lupsa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria până la anul 1556*, p. 366; Idem, *Istoria Eparhiei Aradului*, vol. I, f. 40.

⁸⁸ St. Lupsa, *Istoria Eparhiei Aradului*, vol. I, f. 40; St. Matei, *op. cit.*, p. 314; Pentru mai multe amănunte vezi: A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 84-86.

⁸⁹ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 394; St. Lupsa, *op. cit.*, p. 366.

⁹⁰ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 394; St. Matei, *op. cit.*, p. 313.

⁹¹ St. Lupsa, *op. cit.*, p. 366; St. Matei, *op. cit.*, p. 313.

⁹² C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 394.

înainte de anii 1232-1233, ea a fost de confesiunea răsăriteană, abia în jurul acestor ani fiind acaparată de ordinul monahal apusean al cistercienilor primind hramul „*Sf. Fecioară Maria*”, iar după distrugerea suferită în timpul invaziei tătare din 1241-1242, a fost din nou reorganizată de ortodocsi, ulterior fiind distrusă fără să cunoaștem în ce împrejurări⁹³.

Mănăstirea Geled (1233)

Între Arad și Zimand Cuz, istoricul Coriolan Suciș identifică o așezare cu numele de *Geled*, unde pusta *Gylete* și artera *Gyelin* i-a păstrat amintirea. Așezarea este atestată documentar la 1135 (*Geled*), 1471 (*Geleth*), 1480 (*Geleed*), 1561 (*Gyelyd*)⁹⁴. În anul 1177, sunt menționați *filii* bisericii din *Geled*. Mănăstirea apare pentru prima dată la 1233 în actul regelui Andrei al II-lea prin care făcea retribuirea sării convenite așezărilor monahale apusene. Despre ordinul monahal care a populat-o sau hramul ei nu se cunoaște nimic. Se poate presupune că a fost distrusă în cursul secolului al XIII-lea, poate chiar în timpul invaziei din anul 1241⁹⁵. În secolul al XVI-lea pe harta venetianului Gastaldi apărea numai așezarea nu și mănăstirea. În 1551 este atestată cetatea Galad care a luat naștere prin fortificarea mănăstirii, în condițiile pericolului otoman⁹⁶.

Mănăstirea Tömpös (ante 1241)

Localizată lângă râul Mureș a existat înainte de invazia tătarilor din 1241-1242⁹⁷. Nu dispunem de mai multe date.

Mănăstirea Kalodva (ante 1241)

Localizată ca existând undeva nu departe de Arad încă înainte de anul 1241-1242⁹⁸. Nu dispunem de mai multe date.

Mănăstirea Isou (sec. XIII)

Mănăstirea Isou a existat în apropierea comunei Munar încă din secolul al XIII-lea. În anul 1233, în comerțul cu sare este amintită și mănăstirea Isou (*ecclesia*

⁹³ St. Lupșa, *op. cit.*, p. 366; Idem, *Istoria Eparhiei Aradului*, vol. I, Arad, 1958, f. 39; Mai multe amănunte vezi la: A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 217-218; D. Teicu, *op. cit.*, p. 117-118.

⁹⁴ C. Suciș, *op. cit.*, vol. II, p. 331.

⁹⁵ St. Lupșa, *op. cit.*, p. 366; A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 142.

⁹⁶ E. Gluck, *Contribuții privind istoria părților arădene în secolele IX-X*, în vol. „Studii privind istoria Aradului”, București, 1980, p. 83.

⁹⁷ St. Lupșa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria*, p. 366.

⁹⁸ *Ibid.*

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

de Isou)⁹⁹. Distrusă în timpul invaziei tătare din 1241-1242, ajungând în ruină nu a mai fost refăcută¹⁰⁰. S-a presupus că actuala mănăstire Bezdin, de lângă Munar, s-ar fi ridicat pe locul celei vechi de la Isou, afirmatie fără un suport documentar, motiv pentru care unii istorici resping filiatia între cele două locasuri monastice¹⁰¹.

Localitatea Munar a fost numită „*satul mănăstirii*”, având și toponimul „*Remetea*”, adică sihăstria, de la cuvântul unguresc *remete* = *sihastru*¹⁰². Se presupune că în secolul al XVI-lea, pe locul vechii mănăstiri Isou, a fost construită mănăstirea Bezdin care dăinuie și astăzi. Acest punct de vedere l-a susținut canonicul romano-catolic Jenő Szentklaray, în 1908. În cazul acesta, înseamnă că mănăstirea Isou, până la venirea sârbilor în Banat, a fost mănăstire românească, la fel și începuturile mănăstirii de mai târziu¹⁰³.

Mănăstirea Pordeanu-Prodan (1247)

Este atestată documentar în anul 1247 (*Prodanmunustra*), 1285 (*poss. Pradonmunustra*), după care, începând din secolul al XIV-lea este amintită doar asezarea (*Paradon, Pardon, Pordan*)¹⁰⁴.

Mănăstirea Kemenche (1256)

A fost atestată documentar pentru prima dată la 17 decembrie 1256 ca *Monasterium Kemeche*, după care, în documente din anii 1334, 1344, 1350 să fie amintită numai cu titlul de *posesiune*, iar începând din secolul al XV-lea, numai *Kemeche, Kemecze*¹⁰⁵.

Mănăstirea de la Cladova (1272-1290)

Mănăstirea cu hramul „*Sf. Fecioare Maria*” întemeiată probabil între 1272-1290 de către regele Ladislau al IV-lea Cumanul. Potrivit documentelor medievale, mănăstirea a fost amplasată în vadul Muresului, în locul de vărsare a văii Cladovei.

⁹⁹ D. Teiu, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰⁰ St. Lupsa, *op. cit.*, p. 366; I. D. Suci, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰¹ D. Teicu, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰² La Remetea pe lângă Beius există o biserică veche, azi aparținând cultului reformat (calvin) în care se găsește pictură veche bizantină ce dovedeste că a fost cândva mănăstire românească.

¹⁰³ Oliver Velescu, Adrian Corvătescu, *Un monument din vestul țării – Mănăstirea Bezdin*, în „Buletinul Monumentelor Istorice”, XLI, nr. 1, 1972, p. 49-58.

¹⁰⁴ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 56, 350.

¹⁰⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 350.

În mod sigur funcționa deja la începutul secolului al XIV-lea și starea ei trebuie să fi fost înfloritoare, din moment ce deja în anul 1308 era în măsură să cumpere mosii noi. Dintre conducătorii ei îi știm numai pe un Ioan, vicar, al unui abate absent (1388), și un Matia, și el vicar (1395-1397). Un document de la 1522 înserează o listă întregă de acte mai vechi, rezumate, și privesc mai ales bunuri patrimoniale: cumpărări de vii (1332, 1374, 1395, 1452, 1505), loturi de pământ în Lipova (1382) sau în vecinătăți (1430), 1458, 1466, 1471, 1519), locuri de moară (1470). Un document din 1517 dezvăluie că bunurile imobiliare ale mănăstirii sunt transferate familiei Jaksici, ceea ce poate pune sub semnul întrebării apartenența confesională a locului monahal din această perioadă. În 1519 mănăstirea încă funcționa, fiind doar presupusă ca fiind petrecută în intervalul anilor 1540-1550¹⁰⁶.

Mănăstirea de la Mănăstur (1285)

Mănăsturul de lângă Vinga apare cu acest nume încă în documentele medievale și poate indica locul unei mănăstiri¹⁰⁷. Prima atestare documentară o avem de la anul 1285 (*Monustur*), 1333 (*sacerdos de Monostor*), 1335 (*Monustur*), 1479 (*Monostor*), 1552 (*Monastar*)¹⁰⁸.

Mănăstirea Ahtunmonostora (1315)

Situată undeva între Pecica și Semlac, este atestată documentar pentru prima dată în 1315 (*Ahtunmonostora*, *Ahton Monustura*)¹⁰⁹, 1329 (*poss. Hohtunmonustura*, *Ahtonunmonustura*)¹¹⁰, 1343 (*Ohtunmonustura*), 1352 (*Achtun*)¹¹¹, 1455 (*Ahtun Monustur*)¹¹². La 18 iunie 1329 este menționat faptul că mosiile numite Hohtunmonustura, „aflată în comitatul Cenad a fost trecută cu toate cele ce tine de ea în mâinile lui Simion de Zohay și ale lui Bekee, fiul lui Dumitru și ale altor rude ale lor”¹¹³.

Faptul că este atestată în documente doar începând cu al doilea deceniu al secolului al XIV-lea, când probabil a fost transformată în mănăstire apuseană, nu-l împiedică pe istoricul Ștefan Lupșa să afirme că mănăstirea a existat cu mult

¹⁰⁶ A. A. Rusu, G. P. Hurezan, *op. cit.*, p. 172-173; A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 104-105.

¹⁰⁷ I. D. Suci, *op. cit.*, p. 47-48.

¹⁰⁸ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 372; vezi și D. Teicu, *op. cit.*, p. 104.

¹⁰⁹ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 288.

¹¹⁰ D. I. R. C. *Transilvania*, vol. II, București, 1953, doc. 550, p. 293.

¹¹¹ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 288.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ D. I. R. C. *Transilvania*, vol. II, doc. 546, p. 290-291.

Mănăstiri dispărute din părțile Aradului (sec. XI-XVII)

înainte de invazia tătară din 1241-1242, când în vârtoarea evenimentelor a avut mult de suferit¹¹⁴. Dacă este admisă teza că mănăstirea își are începuturile înainte de invazia tătară, putem presupune că este ctitorie a lui Ahtum de la sfârșitul veacului al X-lea, ori din primii ani ai celui următor, contemporană cu mănăstirea cu hramul „Sf. Ioan Botezătorul” de la Morisena. A fost un asezământ basilitan, cu călugări „greci” adusi de Ahtum din lumea monahală bizantină¹¹⁵.

În punctul numit *Hablău*, situat pe malul drept al Muresului, la o distanță de aproximativ 11 km sud-vest de Pecica, au fost identificate urmele unei basilici, ridicată în secolul al XIII-lea și urmele a două turnuri amplasate pe fatada vestică. Monumentul a avut aproximativ 35 m, cu ziduri în grosime de 2-2,20 m, iar nava se închidea spre răsărit cu o absidă semicirculară¹¹⁶. Monumentul ultim a fost distrus definitiv cu prilejul schimbării cursului Muresului, probabil în perioada secolului al XV-lea¹¹⁷.

Mănăstirea lui Ahtum se înscrie în sirul mănăstirilor cu începuturi de rit răsăritean, în secolele XII-XIII, fiind preluate de un ordin monahal apusean.

Mănăstirea de la Covăsânt (1333)

Între localitățile Cuvin și Covăsânt există asezarea *Monastor* (*sacerdos de Monastor*), menționată documentar la 1333-1334¹¹⁸. Peste timp, toponimul *Valea mănăstirii* păstrează amintirea vechiului locas monahal.

Mănăstirea „Sf. Fecioară Maria” de la Ineu (1387-1395)

Este vorba de o mănăstire franciscană cu o biserică ce purta hramul „Sf. Fecioară”. Se știe că a fost ctitorită cândva între anii 1387-1395, de către Ladislau Losonczi, baron al regatului, comite de Timisoara, ban de Severin, al Croatiei și Sloveniei. A decedat în anul 1359, nu înainte de a ctitori mănăstirea. Actul său este recunoscut în documente ulterioare. Prima mențiune datează din anul 1415. Patronajul familiei Losonczi s-a menținut în continuare. Fiul ctitorului a făcut demersurile necesare pentru ca mănăstirea să fie legalizată. O aminteste și un document papal, la 1423. În 1535 viețuiau în mănăstire un număr de 17 călugări,

¹¹⁴ St. Lupsa, *op. cit.*, p. 366; Pentru mai multe amănunte vezi: A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupescu, *op. cit.*, p. 233.

¹¹⁵ D. Teicu, *op. cit.*, p. 64.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Pentru amănunte vezi: A. A. Rusu, G. P. Hurezan, *op. cit.*, p. 157.

¹¹⁸ *D. I. R. C, b*, vol. III, p. 275.

iar în 1548 se mai aflau în ea doar abatele și un îngrijitor. După acel moment, la o dată neprecizată, a fost distrusă, probabil de către protestanți¹¹⁹.

Mănăstirea de la Govosdia-Livada (1426)

Pe valea Crisului Alb, în localitatea Livada există toponimul *Valea Mănăstirii* care păstrează amintirea unui vechi locas monahal¹²⁰. Mănăstirea este amintită pentru prima dată în anul 1426.

Mănăstirea de la Lipova (1428)

Despre mănăstirea ortodoxă de la Lipova se face amintire pentru prima dată într-un document din anul 1428, în care se arăta că avea mosii întinse în stânga râului Mures¹²¹. Unii istorici, bazându-se pe existența reprezentărilor iconografice ale Sfinților Teodosie și Pahomie, întemeietori ai monahismului, aflate pe zidul vechii biserici din Lipova, susțin că aceasta ar fi fost biserică mănăstirească¹²².

Dacă a fost aceasta sau nu o biserică de mănăstire încă nu putem ști, un lucru este însă cert, în partea de sud-est a Lipovei a existat o așezare, astăzi dispărută, în terminologia căreia se întâlnea cuvântul călugări (*Kalogyerolcz*) atestată la 1440 și 1477¹²³.

Mănăstirea de la Monostor (1552)

Localizată undeva între Cermei și Roxin¹²⁴, este amintită pentru prima dată în anul 1552¹²⁵.

Mănăstirea de la Mândruloc (1561)

Localitatea Mândruloc este amintită pentru prima dată în documente la 1471, 1561 (*Bodorlaka*)¹²⁶. În 1551 este amintită cetatea de la Bodolac când intră în posesiunea turcilor¹²⁷. Mănăstirea este amintită pentru prima dată în 1561

¹¹⁹ A. A. Rusu, N. Sabău, I. Burnichioiu, I. V. Leb, M. M. Lupscu, *op. cit.*, p. 154-155.

¹²⁰ Márki S. *op. cit.*, vol. II, p. 384; St. Metes, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor*, p. 242; Marina Lupas-Vlasiu, *Aspecte din istoria Transilvaniei*, Sibiu, 1945, p. 93; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. II, București, 1976, p. 64.

¹²¹ S. Dragomir, *op. cit.*, p. 21; I. D. Suciuc, *op. cit.*, p. 67; I. B. Muresianu, *op. cit.*, p. 32.

¹²² Ioachim Miloia, *Biserica română din Lipova*, în „Analele Banatului”, anul IV, 1931, fasc. 9, p. 33.

¹²³ C. Suciuc, *op. cit.*, vol. II, p. 347.

¹²⁴ Așezare astăzi dispărută, a fost localizată de C. Suciuc în apropiere de localitatea Mănerău (*op. cit.*, vol. II, p. 395).

¹²⁵ Márki S. *op. cit.*, vol. II, p. 384.

¹²⁶ C. Suciuc, *op. cit.*, vol. II, p. 402.

¹²⁷ Gheorghe Lanevschi, *Repertoriul cetăților medievale din județul Arad (III)*, în „Ziridava”, XIII, 1981, p. 423.

(*Monostorlaka*), apoi în 1564 (*Monostorlaka*)¹²⁸. După această perioadă nu mai este amintită în documente.

Mănăstirea „Sf. Ierarh Nicolae” de la Felnac (1625)

Situată pe malul Muresului, mănăstirea de la Felnac avea hramul „Sf. Ierarh Nicolae”. În anul 1625 era amintit egumenul Nichifor de la această mănăstire („*Felcona goroda, Nikolaevskago mon(asti)ra igumena Nichifora...na reèe Morișu*”)¹²⁹. Începuturile mănăstirii situate pe malul Muresului trebuie să fi fost cu mult înainte de anul menționării sale documentare, probabil în secolul al XV-lea¹³⁰.

Având în considerare faptul că Felnacul a intrat în posesia familiei nobiliare sârbe Jakšić, la începutul anului 1478, reconfirmată în decembrie 1491¹³¹, putem presupune că mănăstirea a fost ctitorie a acestei familii.

Mănăstirea „Sf. Ierarh Nicolae” de la Ineu (sec. XVII)

În Ineu, în secolul al XVII-lea exista deja mănăstirea cu hramul „Sf. Ierarh Nicolae”¹³² în care o vreme si-au avut reședința episcopii care au rezidat aici. Problema care se pune este localizarea vetrei mănăstirii. Tradiția locală menționează că ea a existat din timpul episcopului Sava I Brancovici, pe locul unde astăzi se află Casa de cultură a orasului. Aici, cu prilejul unor lucrări edilitare au fost descoperite o cădelniță și o cană liturgică ornată cu frumoase ornamente florale. O altă variantă a vetrei mănăstirii este că a existat în parcul din fata Băncii, unde au fost scoase la suprafață contururile unui zid de piatră în formă unei biserici și o serie de morminte care ar fi corespuns cu pronaosul locasului de cult.

După cum putem constata, pe teritoriul scăldat de apele Muresului de Jos și a Crisului Alb, au existat multe mănăstiri cu începuturi de rit răsăritean, ale populației autohtone, cei de altă etnie și confesiune, venind ulterior în aceste părți, le-au transformat în locasuri monahale ale diferitelor ordine călugărești apusene.

Odată cu dispariția în timp a acestor mănăstiri, au dispărut pentru totdeauna odoare sfinte, manuscrise și cărți de valoare eclezială, artistică și documentară, care atestă faptul că creștinismul răsăritean pe aceste meleaguri, în secolul al XI-lea, avea o vechime considerabilă.

¹²⁸ C. Suci, *op. cit.*, vol. II, p. 402.

¹²⁹ I. D. Suci, *op. cit.*, p. 99.

¹³⁰ D. Teicu, *op. cit.*, p. 90.

¹³¹ Ioan Hategan, *Cultură și civilizație la Muresul de Jos*, Timisoara, 1995, p. 85-86.

¹³² St. Metes, *op. cit.*, vol. I, p. 244.

Nicolae Belean

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii

Abstract

The study presents the evolution of the singing in the church in the Banat region during the centuries, starting with the teaching in the monasteries during the first centuries of the first millennium. This type of teaching the singing in the church will continue empirically, the role of teacher being performed by the priest and the cantor, both peasants with poor education. The institutions specialized in teaching the singing in the church appear only in the 19th -20th centuries. The author also mentions the old manuscripts with music notes written in this part of the country and which focus, from an early period, upon a certain characteristic in the singing, with Byzantine influence and traditional folk inflexions.

Keywords

Church music, Byzantine music, Banat region in Romania, church singer.

Muzica bisericească din Banat, desi are origine bizantină, păstrează caracteristici distincte dezvoltate de-a lungul unor secole de evoluție istorică relativ diferită față de alte regiuni românești, Gheorghe Ciobanu precizând faptul că: „Muzica liturgică românească, cu toată varietatea ei regională, are la bază muzica bizantină”.¹ Deoarece cântarea de strană s-a păstrat și transmis secole la rând pe cale orală, în acest plan al oralității se poate vorbi despre o simbioză sau

* Referat susținut în cadrul Simpozionului National *Muzica corală în Biserica Ortodoxă Română în veacul al XXI-lea – istoric și perspective*, Arad, 2009.

¹ Gheorghe Ciobanu, *Raportul dintre muzica liturgică românească și muzica bizantină*, în *Studii de etnografie și bizantinologie*, vol. II, București, 1979, p. 268

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii

sinteză între caracteristicile muzicii de origine bizantină și cea folclorică.² Acest adevărat tezaur de cântare tradițională, prin oralitatea lui, „constituie o importantă valoare culturală și o marcă de identitate națională românească în contextul culturii europene și mondiale”.³

Cântarea bisericească din Banat s-a transmis din generație în generație, de cele mai multe ori din tată-n fiu. Există parohii în care cinci generații de cântăreți erau din aceeași familie, realizându-se o adevărată „dinastie de cântăreți”, realizându-se totodată și o adevărată „academie sâtească de muzică bisericească”.⁴

Despre existența cântării bisericești din Banat avem dovezi din sec. XI, o informație valoroasă, una dintre foarte puținele notate în vreun document, în „Legenda sancti Gerardi” de la Cenad, cum că erau „pregătiți numeroși elevi, în tainele scrisului, cititului și al cântării bisericești, care la rândul lor au răspândit învățătura și în alte biserici și mănăstiri din Banat”.⁵

Vechile mănăstiri bănățene, Hodos-Bodrog (1233), Ilidia (Cuvin), Orsova, Mănăstur, Cenad (Morisena), fiecare în funcție de pregătirea călugărilor, era și școală în același timp. Dintre toate școlile mănăstirilor din această perioadă, cea mai bine organizată și cea mai veche era cea de la Cenad, frecventată după anul 1030, de 30 elevi.⁶

Scolile din mănăstirile bănățene și cele din câteva biserici sătești mai mari, satisfăceau pretențiile culturale ale neamului, „tărănimea română fiind elementul de continuitate istorică, singura care rămâne pe loc sub toți stăpânitorii care se perindă”.⁷

În școlile mănăstirești ale vremii, pe lângă învățarea cititului și scrisului, se învăța și cântarea bisericească. Tot aici se pregăteau și viitorii clerici și dieci, caligrafii, copiatori de manuscrise, desenatorii de chenare, legătorii de cărți, zugravii de icoane și biserici.⁸

² I.D. Petrescu, *Etudes de Paleographie musicale byzantine*, București, 1967, p. 13: „în viața bisericească nimic nu este mai puternic decât tradiția, mai ales cea orală”. Același lucru îl afirmă și Gh. Ciobanu, atunci când arăta că „în muzica bizantină de la început a apărut o tradiție care s-a îmbogățit de-a lungul timpului și care a fost transmisă mai mult pe cale orală decât prin scris”. Gh. Ciobanu, *op. cit.*, p. 269.

³ Vasile Grăjdian, Sorin Dobre, *Cântăreți bisericești din Ardeal*, vol. I, Sibiu, 2003, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ Franz Metz, *Te Deum Laudamus*, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Stefan Metes, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936; I.B. Muresianu, *Mănăstiri din Banat*, Timisoara, 1976; P. Radu și D. Onciulescu, *Contribuții la istoria dezvoltării învățământului din Banat până la 1800*, București, 1977.

⁷ I. Stoia Udrea, *Marginalie la istoria bănățeană*, Timisoara, 1940, p. 85.

⁸ Nicolae Iorga, *Istoria învățământului românesc*, București, 1928, p. 270.

Tradiția bănățeană ne relatează că: „încă din vechime, functionau scoli pe lângă mănăstirile Partos, Vărădia, Ciclova, Cenad, Bodrog, în care se copiau manuscrise aduse din Muntele Athos sau din Bizant.”⁹ Drept dovadă este Octoihul de la Caransebes, manuscris care se află în depozitul Academiei Române la nr. 450, scris aproximativ la sfârșitul sec. XIII.¹⁰

Cea mai bună școală românească a vremii, înainte, dar mai ales după anul 1580, o semnalează Ioan Botos, funcționând în chiliile mănăstirii Prislop, ctitoria călugărului Nicodim din 1404-1405, însemnat centru cultural-religios, pepinieră de dascăli și călugări, cărturari și învățători, preoți și cantori și pentru zona Banatului.¹¹

Cărțile slavo-românești și pur românești tipărite în sec. XVI, sunt o dovadă că românii aveau scoli și știa să citească românește, altfel nu putem explica rostul acestor cărți, ele nu erau tipărite de dragul de a tipări, ci pentru că era mare nevoie de ele. Caracterul didactic și educativ al primelor traduceri și tipărituri românești este evident, iar epilogul Octoihului românesc din anul 1570, al lui Oprea Dascălul, sintetizează elocvent această perioadă din Transilvania și Banat: „Iar rumânește scris-am eu Oprea Diac. să fie de învățatură ucenicilor care învață dascălie și să fie mai ușor spre înțeleș oamenilor creștini.”¹²

Cel mai vechi text slavon scris pe teritoriul țării noastre este „Rugăciunea sfântului Sisinie pentru alungarea diavolilor”, 184 versete scrise pe foi de plumb. Ele au fost atârinate de gâtul răposatului Gheorghe Bratu din Banatul Severinului din a doua jumătate a secolului al XIII-lea.¹³

Pentru școala de muzică bisericească deschisă în Făgăraș, la 3 aprilie 1657 de Suzana Lorantffî, văduva principelui Transilvaniei Gheorghe Rakoczi, care în strădania de promovare a Bisericii Evanghelice, dorea stoparea catolicismului, cerea: „obligatia magistrului român este de a-și instrui învățăceii în conformitate cu cântarea românească propovăduită de scolile din Caransebes și Lugoj și ca aceste cântări să fie scrise cu litere românești”¹⁴

Cu toată sărăcia documentelor de atestare a unor scoli din Banat, în care se învăța scrisul, cititul și cântarea, diverse însemnări pe vechi cărți bisericești, ne

⁹ Dan Simionescu, *Probleme de educație și învățământ în literatura parenetică*, București, 1965, p. 65.

¹⁰ Lucia Djamo Diaconită, *Octoihul de la Caransebes*, în „Mitropolia Banatului” 4-6 (1982), p. 247. A fost dăruit Academiei Române de către Andrei Ghidiu, protopopul de Caransebes, în luna martie 1900. P.P. Panaitescu l-a descris sumar în volumul II al lucrării *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei Române*.

¹¹ Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania*, Blaj, 1944, p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969.

¹⁴ Ioan Tomi, *Corul Filarmonicii „Banatul”*, Timisoara, 2001, p. 10.

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii

amintesc nume de dascăli care și-au desfășurat activitatea școlară în Banat. Astfel, în anul 1698, este amintit dascălul Gheorghe din satul Iaz, de lângă Caransebes, care copiază un Liturghier cu litere latine, între anii 1680-1730, pe numeroase cărți de cult apare dascălul Vasile Sturza Moldoveanul, originar din satul Bărbosi (Moldova), care a cutreierat Banatul, Bihorul și Carasul, având mulți elevi, ajunși clerici și dascăli, ce-i continuă activitatea.¹⁵

Un alt dascăl, venit din Transilvania la Caransebes, își însemnează prezența pe un Octoih din Biserica Sf. Gheorghe la anul 1695: „Scris-am eu, dascălul moldovean de la Mănăstirea Plosca din Ardeal, la anul 1695 și era frig și nemții în țară”.¹⁶ Pevscoarta unui Minei, un dascăl de pe Valea Carasului a zgâriat cu pană de găscă în limba română următoarele: „în anul 1730, am fost hirotonit întru preot de vlădica din Vârset, la vârsta de 26 de ani, eu fiind dascăl și psalt bisericesc de vreo șase ani. Scris-am eu popa Ianăs al lui Iancu din Ticvaniul Mare.”¹⁷

O altă însemnare pe o Psaltire din satul Greoni din anul 1735, confirmă existența unui dascăl: „Tatăl meu Ilie ce au fost dascăl aici în Greoni și sau stins în Domnul în anul 1735, la adânci bătrânețe”.¹⁸ Pe aceeași carte apare o altă consemnare din 1752: „în anul 1747, am venit la Greoni ca psalt bisericesc și dascăl după ce am fost vreo patru ani la Vrani și alți trei la Mercina. Am scris eu Damaschin, cu mâna mea din pământ easte și iarăși pământ se va face, dară scrisul va rămâne în vecii vecilor Amin” în ziua Donului anul 1752.

Alte însemnări:

Evangelie învățătoare, Govora, 1642. A fost donată diaconului Petru din Butin, în anul 1745; *Penticostar* tipărit la Râmnic 1743, este scris cu caractere latine în anul 1876 de către învățătorul din Bărboteaz; *Triod*, tipărit la Râmnic în 1761, este însemnat învățătorul din Birda, în luna iulie 20 de zile, anul 1795; *Cazanie*, tipărită la București în anul 1768, se semnează Nicolae Stefanovici din satul Voiteg, învățător și diacon în școala satului Birda, în luna iulie anul 1795; *Apostol*, Blaj, 1784, semnează Iova Turcin, învățător în Bolvasnita; *Cazanie - Râmnic*, 1748, semnează Nicolae Popovici învățător în Brănești, 1796; *Antologhion*, București 1777, semnează Petru Lupu învățător în Brănești, 1833; *Cazanie*, București, 1768, însemnează cu caractere latine Damaschin Păicut,

¹⁵ Nicolae Firu, *Urme vechi de cultură românească în Bihor*, Oradea, 1922, p. 18; A. Ghidiu și I. Bălan, *op. cit.*, p. 185.

¹⁶ A. Ghidiu-I. Bălan, *op. cit.*, p. 185.

¹⁷ Virgil Birou, *Năzuite și realizări*, Timisoara, 1941, p. 34.

¹⁸ Ioan Stroia-Udrea, *Epoca turcească în Banat*, în *Studii și documente bănățene de istorie, artă și etnografie*, Timisoara, 1943, p. 29.

învățător la anul 1778; *Triod*, Blaj 1771, însemnează Gontia Nicolae, învățător în Bucovăț, în anul 1790; *Cazanie*, București, 1768. Se semnează învățătorul din Checes, Theodor Blidar. Un fost elev al său notează: „A fost un învățător foarte bun, cantor talentat și mare nationalist”.

Scriitorul bănățean Virgil Birou, cel mai adânc cunoscător al Banatului, ne prezintă în lucrarea sa „Năzuire și realizări”, unul din putinele documente de școală din Ticvaniu Mare, de la 1724. Iată cum prezintă el începutul învățământului la români: „Așa a fost dintru început: Se adunau întâi cei 10-12 copii în tinda bisericii vechi, apoi venea direct de la câmp, îmbrăcat ca și ceilalți săteni, dascălul sau preotul. Carte învățată de la vreo mănăstire sau de la antecesorul său, tot tânăr ca și el, nu prea stia multă, ceva cetire, scriere și treburile bisericesti. Scotea din strană un Ceaslov și din acela arăta copiilor. Iarna când era vreme rea, dascălul chema copiii la el acasă. Acolo în cămăruța lui liniștită îi învăța carte și omenie. Atât cât stia el, cât ajungea să iasă cantori, și mai târziu chiar preoti. Așa au început lucrurile și s-au perindat sute de ani în Banat. Istoria lor n-a fost scrisă, dar s-a mostenit prin viu grai”.¹⁹

Din monografia scolii din Maidan, scrisă de învățătorul Sofronie Liuba, rezultă că această școală funcționa încă din anul 1750, cu elevi din satele vecine, pregătindu-se în scriere, citire și cântare, pentru a merge apoi la Teologia de la Vârșet sau Karlovitz.²⁰ Se confirmă de asemenea existența scolilor din Timisoara, 1758, Mehala, 1762, cu dascălul Gheorghe Popovici din Ardeal, ceea ce atestă continuarea unor scoli mai vechi.²¹

Manuscrise muzicale bănățene, sec. XI-XIX.

Cântarea bisericească precum și cea folclorică a fost transmisă sute de ani pe cale orală, lucrul acesta este cert odată ce a ajuns la noi în forma pe care o știm. Ea nu putea să apară spontan, ci în decursul vremii, s-a așezat, a fost frământată și dospită în aluatul cultural-religios al neamului nostru milenar. Primele cărți de cântare religioasă au văzut lumina tiparului după anul 1900. Înainte de această dată au existat broșuri litografiate cu piese corale sau la unison, care au circulat în localitățile unde funcționau coruri, în cadrul Reuniunilor române de cântări și muzică. Și înainte de acestea au existat unele manuscrise care au circulat aproape în întreg Banatul, ele fiind copiate de cele mai multe ori de către dirijorii țărani ai corurilor noastre parohiale. Multe din aceste manuscrise au fost distruse

¹⁹ Virgil Birou, *op. cit.*, p. 49.

²⁰ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 16.

²¹ P. Radu și D. Onciulescu, *op. cit.*, p. 85.

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii

odată cu arhivele în care se găseau. Dintre putinele manuscrise, care nu fac parte din fondurile Academiei Române, vom prezenta câteva, acestea întărind presupunerea noastră cu privire la existența lor, destul de timpuriu, pe pământul Banatului. De aici se confirmă ideea că muzica bisericească a circulat nu numai prin viu grai ci și prin scris, cu ajutorul unor caiete (manuscrise), cum afirmă și Vasile Adâscălitei.²²

Cel mai vechi manuscris cu caracter muzical, redactat în țara noastră (Mss. 682), datează din sec. XI-XII. Manuscrisul, fragment dintr-o carte de cult scrisă în limba slavonă, conține troparul Sfântului Vasile, pe glasul I, condacul Sfântului Iosif, pe glasul al II-lea. Deși este lipsit de notatie muzicală, textul conține anumite forme gramaticale specifice scrierii de pe teritoriul locuit de români²³ în sec. al XII-lea, mai apar și alte cărți de ritual: Apostolul, un Evangheliar, un Octoih și un Tetraevangheliar, donat de către domnitorul Vladislav, mănăstirii Vodita, la anul 1374. Toate aceste manuscrise, au circulat între cele trei voievodate românești, Muntenia, Moldova și Transilvania. Schimbul de scrisori bisericești se datorează nu numai formelor de viață comune românilor de pretutindeni, dar și existenței pe întreg teritoriul țării, din Moldova și până-n Banat, a așezărilor ortodoxe.²⁴

„Legenda Sfântului Gerard”, pomeneste despre existența unei școli în sec. al XI-lea, la Cenad, care ar fi fost frecventată de către treizeci de elevi, care pe lângă scris și citit, învățau și cântarea bisericească indispensabilă cultului.

Reteaua de școli s-a extins și în Transilvania, între sec. XI-XIV, astfel că în anul 1381, sunt citați în documente învățători din satul Juc de lângă Cluj, deși asemenea îndeletnicire fusese menționată încă din anul 1334, în satele Castău și Beriu, de lângă Orăștie: „De asemenea, în ziua de vineri am așezat darea pe satul Castău și am găsit saizeci și patru de fumuri, împreună cu moara și casele comitelui, a dascălului și a preotului”.²⁵

Miscarea calvină din Transilvania, a ajutat la apariția unor cărți în limba română. Traducerea acestora era de fapt mai veche cu câteva decenii decât data la care au fost scoase la iveală. Primele lucrări fuseseră scrise la Sebes, Caransebeș și Lugoj. Categoriecă în acea regiune exista o școală de muzică bisericească, pentru că în predosloviea Paliei de la Orăștie, când se vorbește despre Efreem Zăcan, se

²² Vasile Adâscălitei, *Despre lărgirea bazei documentare a folcloristicii*, publicat în „Tribuna”, 1962.

²³ Ghenea Cristian, *Din trecutul culturii muzicale românești*, București, 1965, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁵ *Documente privind Istoria României*, sec. XIV, Transilvania, vol. III, p. 341, apud Cristian Ghenea, *op. cit.*, p. 71.

spune că era „dascăl de dăscălie”.²⁶ Această denumire desemna pe dascălii de dascăli, respectiv de învățători, care erau de cele mai multe ori și cântăreți la strană. Alături de Efrem Zăcan, figurează Stefan Herce și Moise Pestisel, propovăduitori ai Evangheliei,²⁷ primul din Caransebes, iar celălalt din Lugoj. Sub influența acestora, Stefan Fogorossi traduce psalmii și alte cântări bisericești. „Cântările” lui nu au fost niciodată tipărite, dar au fost utilizate în scolile deschise în mod special pentru români, atât în Transilvania cât și în Banat.

Dascălul, magistrul de muzică, avea obligația să trimită absolvenții în satele românești, în momentul în care aceștia cunosteau pe deplin scrisul și cititul, în limba română, dar și cântarea de strană.²⁸ În cadrul acestor școli au circulat foarte multe lucrări în manuscris, poeme scrise cu litere latine, dar în ortografie maghiară, în marea lor majoritate lipsite de notatie muzicală. Elevii învățau cântarea după ureche folosind textele acestor manuscrise.

Vom prezenta în cele ce urmează câteva manuscrise care au o importanță deosebită pentru istoria muzicii bisericești și celei populare din Banat. Unele dintre acestea au aparținut unor persoane care au și semnat manuscrisul, altele au fost scrise de mai multe persoane sau contin alte manuscrise mai vechi, fiind transcrise cu mențiunea, „au aparținut altor învățători”.

Primul manuscris prezentat este al învățătorului Pavel Trăilovici din 1801.²⁹ Acesta a slujit ca învățător din anul 1797, cum menționează în manuscrisul său intitulat „Carte”, în care sunt cuprinse anecdote versificate, răsase, povestiri, pilde și proverbe, precum și însemnarea unor leacuri. Alături de Crez scris cu litere chirilice, se află notată și cântarea Sfântului Stefan.

Pagini din manuscrisul lui Pavel Trăilovici-1801. Arhivele Statului Timisoara.

În cuprinsul acestui cântec se schitează foarte concis viața și sfârșitul Arhidiaconului Stefan, cu rugămintea ca cei care ascultă și cântă, să primească acest „cântec preales”.³⁰

²⁶ I. Bianu, N. Hodos, *Bibliografia veche românească*, vol. I, p. 85, apud C. Ghenea, *op. cit.* p. 130.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ I. Lupas, *Documentele istoriei Transilvaniei*, vol. I, p. 270.

²⁹ I. Iliescu, *Productii populare si creatii individuale în două manuscrise bănățene din 1801-1802*, în volumul *Folclor literar III*, Timisoara, 1972.

³⁰ Radu Flora, *Relatii sârbo-române, Noi contributii*, Editura Libertatea, Panciova, 1968, p. 127.

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii

Un alt manuscris valoros este al învățătorului Iosif Popovici (1802). În paginile sale găsim numele celor care au scris în el și anume: George Popovici din Clopodie, Jurca Popovici, Nicolae Crăciun, nume dintre care unele sunt scrise sârbeste.³¹ Pe lângă cântările de jale și veselie, sunt trecute și lecurile pentru o serie de boli, proverbe și pilde „filosofesti”. Între însemnările și urările din acest manuscris există câteva și în limba sârbă. Asa de pildă la pag. 30, este scrisă o cântare religioasă intitulată: „Cântecul pentru Nasterea Domnului”. Pe ultima filă a manuscrisului se află o poezie - urare: „Câte picături sunt, atâția ani s-aveti”.

Fragmente din manuscrisul lui Iosif Popovici, 1802. Arhiva de Stat Timisoara.

Semnalăm, de asemenea, un alt manuscris care conține irmoase și alte cântece, în bună parte religioase, dar și lumesti.³² Textul este paralel, român și slav, iar după numeroasele însemnări pe diferite file, el a circulat în părțile Banatului în sec. al XVIII-lea. Este interesant de reținut faptul că melodia nu este scrisă cu note muzicale liniare sau psaltice, ci este folosit un sistem de liniute așezate deasupra sau de dedesubtul cuvintelor, care sugera o oarecare orientare melodică, în sensul că liniutele indicau câte trepte trebuie să se urce sau să se coboare.³³

Un alt manuscris, din sec. al XIX-lea, intitulat „Versuri veselitoare”, a aparținut folcloristului bănățean, D. Cioloca. Pe prima pagină se află un text religios, după care vin 17 creații de versuri de factură populară.

Tot la Arhivele Statului din Timisoara se află un manuscris care reuneste două caiete. În primul caiet se află creații poetice cu diverse însemnări, iar caietul al doilea conține irmoase.³⁴ Aliniem în această direcție și un manuscris ce are ca

³¹ *Ibid.*, p. 188-199.

³² Manuscrisul a fost expus la Expoziția de manuscrise și tipărituri vechi aflate în bibliotecile personale, organizată de Biblioteca Municipală Timisoara, 1-15 decembrie 1968.

³³ Menționăm faptul că această metodă era folosită în scolile teologice pentru învățarea cântărilor religioase o perioadă lungă de timp. Prin anii 1950-1960, deși existau cântări religioase cu note muzicale, profesorul Constantin Vlad, de la Seminarul Teologic din Caransebes, pretindea elevilor săi să învețe cântările după auz, având în față numai textul. În cazul acesta, toate cărțile de cult aveau textele împodobite cu liniute care ajutau elevii seminaristi să învețe mai ușor melodiile glasurilor. O astfel de notare simplă aveau și textele din manuscrisul amintit mai sus.

³⁴ Irmoasele sunt cântări speciale la diferite praznice împărătești, ele poartă denumirea și de axioane și au o melodie proprie. Tocmai de aceea au fost scrise într-un caiet special, ele

titlu „Bucoavnă” sau „Cărticică bună”, care a aparținut cândva lui Filimon Iacob. Aceasta cuprinde versuri, unele religioase, altele lumesti și unele mici povestioare.³⁵

Ne oprim la un ultim manuscris, din 1866, care a aparținut elevului Ion Miloia.³⁶ Caietul reunește de fapt alte două manuscrise și conține dramatizarea religioasă „Irozii” (pag. 136), mai multe cântări, (Cântarea diecilor), câteva colinde (în orasul Vifleem), mai multe oratii, (Oratia către ai casei) și Irmosul Crăciunului (pag. 138). În partea a doua sunt mai multe cântece populare, „Românasul codrilor”, „Marsul lui Iancu”, „Măi române măi”, „Jună de români sunt”, care desi nu au trecut numele compozitorilor, ei se pot descoperi ușor.

Trebuie amintit faptul că puțini cercetători s-au aplecat asupra acestor manuscrise în scopul valorificării lor. Sunt însă și excepții, Mihai Gaster, cercetează, pentru câteva colinde un manuscris din anul 1821, care a fost copiat după alt manuscris datat 1784, și tot el reproduce un colind din manuscrisul preparandului arădean, Dimitrie Ardeleanu, 1831.³⁷

Semnalând manuscrisele existente în Banat în perioada sec. XI-XIX, care reprezintă o certă importanță pentru muzica religioasă, avem prilejul de a contribui nu atât la cunoașterea fizionomiei cântării bisericești pe un teren mai puțin defrisat, cât mai ales avem posibilitatea să subliniem faptul că Banatul face dovada unei bune tradiții pentru ceea ce am putea numi „preistoria muzicii religioase bănățene”.

Și în Banat, ca și în celelalte tinuturi românești, scolile și implicit dascălii, și-au consacrat o bună parte din rosturile lor vieții religios-culturale a neamului. În aceste scoli s-a făcut un învățământ empiric, se învăța citirea cărților de cult, scrierea, copiatul cărților vechi, cei talentați învățau să picteze. Școala mergea paralel cu deprinderea cântărilor bisericești, cu învățarea slujbelor. Cei mai învățați dintre tineri erau cei care făcuseră școală la mănăstirile din Țara Românească, umblaseră pe la Athos, Ierusalim, iar întorși acasă cu carte și experiență în domeniul cântării bisericești, îi învățau pe cei din satele

nefiind folosite tot anul bisericesc decât la sărbătorile mari, se impunea o grijă specială pentru învățarea lor.

³⁵ Manuscrisul se află la Arhivele Statului din Timisoara și a fost prezentat la Expoziția organizată în anul 1968.

³⁶ La p. 133 citim: „Am scriat Ion Miloia, scolar, 1866”. Și acest manuscris a fost prezentat la Expoziția din 1968.

³⁷ Romulus Todoran, *Poezii populare într-un manuscris ardelean din 1831*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, vol. VII, 1954, p. 131.

Muzica bisericească din Banat de-a lungul vremii

noastre bânătene tot ce stiau.³⁸ Pentru toate acestea dascălii satelor noastre bânătene pot fi numiti pe bună dreptate *făclii aprinse ale spiritualității si culturii muzicale românești*.

În **concluzie**, încercând să dovedim existenta muzicii religioase pe teritoriul Banatului, am urmărit existenta institutiilor scolare despre care avem dovezi încă din sec. al XI-lea, când existau scoli mănăstirești pentru pregătirea călugărilor, preoților, diecilor si cântăreților de strană. Acești dascăli, clerici sau mireni, au contribuit în decursul vremii la crearea si păstrarea culturii religios-muzicală din tinutul Banatului.

³⁸ Stefan Metes, *op. cit.*, p. 49.

Mihai Brie

Personalitatea preotului-profesor Cornel Givulescu si contributia sa la dezvoltarea muzicii bisericesci¹

Abstract

The study presents the life and the activity of the reverend professor Cornel Givulescu from The Orthodox Theological Academy of Oradea in the period between the two world wars. After a successful university formation experience in the well-known European universities of Berlin, Rome and Vienna, the professor fully reveals his value in the domain of the church music in his own compositions and as a professor. Due to his activity as a priest, professor, musician, composer and conductor, Cornel Givulescu is one of the most outstanding personalities of the church and laic, monodic and poliphonic music of the 20th century in Crisana, Banat and Transylvania regions.

Keywords:

Church music, Cornel Givulescu, composer, theology professor

Printre cele mai efervescente zone muzicale bisericesci ale vestului României, se numără si Crisana. Odată cu înfiintarea scaunului vlădicesc al Oradei, prin vrednicul de pomenire episcop Roman Ciorogariu în anul 1920, ideea fondării unei institutii superioare de teologie ortodoxă la Oradea, a devenit una de stringentă necesitate.² Sprijinită moral si material de către episcopul amintit noua institutie si-a deschis portile în toamna anului 1923³.

¹ Referat sustinut în cadrul Simpozionului National *Muzica corală în Biserica Ortodoxă Română în veacul al XXI-lea – istoric si perspective*, Arad, 2009.

² *Monografia Almanah a Crisanei*, Oradea, 1936, p. 83–84.

³ Liviu Borcea, *In memoriam, 70 de ani de la înfiintarea Academiei Teologice din Oradea*, în L.R., Oradea, nr. 4, 1993.

Personalitatea preotului-profesor Cornel Givulescu...

Sediul institutiei a fost în faza incipientă Palatul episcopal, însă la insistentele episcopului Ciorogariu s-a primit din partea Ministerului de Război un complex de edificii precum și terenul pe care era amplasat centrul de recrutare.⁴ În 1927 au absolvit primii studenți ai Academiei. Institutia menționată detinea 8 catedre dintre care 6 pur teologice, una de Filosofie și Pedagogie și una de Muzică bisericească și Tipic⁵.

Dintre cei mai de seamă profesori ce au activat la această institutie teologică, menționăm: Arhiepiscopul dr. Andrei Magieru, rector și profesor de la înființare, Protos. dr. Laurentiu Busuioc, Pr. dr. Petru Procopovici, Pr. dr. Stefan Munteanu, Pr. dr. Ioan Petreuta și diacon dr. Stefan Lupsa.⁶

Catedra de Muzică bisericească și Tipic a fost reprezentată de personalitatea renumitului profesor Cornel Givulescu (1893–1969)⁷. S-a născut în anul 1893 în comuna Săvârșin, județul Arad, dintr-o familie de învățători.⁸ Tatăl său, Protasie, a fost un adevărat luminător al satelor, activând în calitatea de învățător și dirijor al corului Bisericii din Săvârșin. După studiile elementare în localitatea amintită, se înscrie la Liceul din Sibiu și Brașov, luându-și bacalaureatul la Beius în anul 1912. Continuă apoi Institutul Teologic Ortodox din Arad pe care-l absolvă în 1915⁹. Între anii 1915–1916 este învățător la Școala de aplicatie a Preparandiei arădene. Având deosebite înclinații muzicale se înscrie la Academia Regală de Muzică din Budapesta în 1916 unde, timp de trei ani, studiază armonia și contrapunctul cu vestitii muzicieni ai vremii: *Bela Bartok* și *Zoltan Kodaly*. Între anii 1919–1920

⁴ *Ibid.*

⁵ „*Monografia...*”, p. 85.

⁶ Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 252. Vezi și *Monografia Academiei Teologice Ortodoxe Române din Oradea*, Beius, 1944.

⁷ Viorel Cosma, *Muzicieni din România*, (lexicon), vol. III, Editura Muzicală, București, 2000, p. 201–202; Idem, *Universul muzicii românești*, Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor din România, 1920–1995, Editura Muzicală, București, 1995; Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, *Creatia corală bisericească la români în secolul al XX-lea*, partea II, în „B.O.R.”, 3–4 (1986), p. 133; Idem, *Preocupări de muzică și muzicologie în B.O.R.*, 1925–1971 în „S.T.” 3–4 (1977), p. 265; Pr. Conf. Dr. Vasile Stanciu, *Muzica bisericească corală din Transilvania*, vol. I, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 197–217; G. Breazul, *Scrisori și documente*, vol. I, editie critică de Titus Moisescu, Editura Muzicală, București, 1984; Sava Iosif și Vartolomei Luminita, *Mică enciclopedie muzicală*, Editura Aius, Craiova, 1997, etc.

⁸ A se vedea *Direcția Județeană Cluj, Arhivele Naționale, fond personal Prof. Cornel Givulescu*, dosar I, 1.

⁹ Studiază Cântarea bisericească și Tipicul precum și muzica instrumentală cu Trifon Lugojan. Cf. Dr. T. Botis, *op. cit.*, p. 397.

face studii de canto la Roma, iar apoi continuă încă 4 ani la Universitatea din Viena, sectia Musikwissenschaft, ca elev al lui *Alben Berg* si încă doi ani la Leipzig si Berlin¹⁰.

După studii strălucite în străinătate se întoarce în țară si este numit la 1 februarie 1924, profesor de muzică la Scoala Normală de învățătoare din Beius, iar în toamna aceluasi an i se oferă o catedră atât la Conservatorul de Muzică din Cluj, (director era compozitorul Gh. Dima,) cât si la Academia Teologică Ortodoxă din Oradea.¹¹

La insistentele vrednicului de pomenire episcop Roman Ciorogariu optează pentru ultima variantă. A fost hirotonit diacon la 8 noiembrie 1924, preot la 28 octombrie 1942, iar la 28 aprilie 1943 a fost hirotesit protopop.¹² Tot timpul cât a functionat ca diacon si profesor la Academia Teologică a fost si dirijorul corului studentilor teologi.¹³ A întinerit corul catedralei cu studenti talentati muzical.

În calitate de profesor s-a străduit să îndrume cântarea bisericească pe vechea formă a glasurilor, debarasându-le de influentele si schimbările făcute în decursul timpului¹⁴. Cea mai elocventă lucrare în acest sens o reprezintă „Cele opt glasuri”¹⁵, acesteia adăugându-i-se: „Cântările Sfintei Liturghii înainte sfintite”,

¹⁰ „Monografia...”, *op. cit.*, p. 395. A se vedea *Directia Judeteană Cluj, Arhivele Nationale, fond personal Prof. Cornel Givulescu*, dosar I, 3.

¹¹ A se vedea M. Brie, *Preotul Cornel Givulescu, profesor, muzicolog, compozitor*, Editura Universității din Oradea, 2007.

¹² Miron Ratiu, „*Cornel Givulescu, profesor, compozitor, muzicolog si om de vastă cultură umanistă*”, în Vol. *Academia Teologică Ortodoxă Română din Oradea*, 1995, p. 59.

¹³ A se vedea *Directia Judeteană Cluj, Arhivele Nationale, fond personal Prof. Cornel Givulescu*, dosar VII, 142 (documente fotografice).

¹⁴ „Monografia...”, *op. cit.*, p. 395.

¹⁵ A apărut la Oradea în două editii (1929 si 1937). Colectia se împarte în două: Vecernia si utrenia. Prima parte reprezintă o copie a variantei cu acelasi nume a lui Trifon Lugojan „aranjată pe note după cântarea P.S. Sale Episcopului Ioan I. Papp” (vezi prefata lucrării) prelucrată de dascălul bihorean, având următoarea configuratie:

– glasul I (redarea glasului propriu-zis; stihuri; stihiri; Mărire... si acum...; – dogmatica; troparul glasului si al Născătoarei);

– glasul II (are menționată în plus stihoavna cu Mărire... si acum...);

– glasurile III–VIII (idem). Vezi Cornel Givulescu, *Cele opt glasuri*, editor Asociatia „Fondul de excursie al absolventilor Academiei Teologice Ortodoxe Române”, Oradea, 1929, p. 5–110 (editia Princeps).

A doua parte a lucrării „este aplicată pe melodiile din partea I” (vezi prefata):

– Utenia: troparele Învierii, cu Mărire... si acum... respectiv cântările glasurilor I–VIII au referință directă la: (Dumnezeu este Domnul...; Sedelnele si Antifoanele cu Mărire... si acum...; Prochimenul; Măritoarele; Laudele mari cu Mărire... si acum... si Doxologia; Apud. Cornel Givulescu, *op. cit.*, p. 111–328.

Personalitatea preotului-profesor Cornel Givulescu...

„Cântările Deniilor“ și Cântări la sărbătorile împărătești în cursul anului bisericesc. Majoritatea compozițiilor și lucrărilor au rămas în manuscris și le-a executat îndeosebi cu corul Academiei Teologice. În calitate de cadru didactic și-a mai adăugat pe lista lucrărilor personale, următoarele titluri: „Trei Liturghii“¹⁶; pentru cor bărbătesc ale Sfântului Ioan Gură de Aur (Arad, 1934);

„Treizeci de colinde“¹⁷ pentru cor bărbătesc (Timisoara, 1935) și un „Studiu despre problema specificului românesc în cântarea bisericească“, apărută tot la Oradea în același an cu cele „Trei Liturghii“, respectiv „Problema procesului de creație în artă“, scris în vara anului 1958, cu o bogată semantică muzicologică, teologică și literară¹⁸.

S-a aplecat cu predilecție și asupra studiului muzicii „poporane“ căutând să-i de-a expresie artistică și posibilitatea de a fi înglobată în muzica cultă. În acest sens a scris „Cântări poporane“ tot pentru cor bărbătesc.¹⁹ Înainte de a fi profesor la Academia Teologică a fost autor de recenzii și articole la „Viata Românească“ din Iași și „Muzica“ din București.²⁰

În urma odiosului dictat de la Viena din 1940 s-a refugiat la Arad, iar după un an la Timisoara, unde a funcționat ca profesor la Academia Teologică până în 1948, când a fost desființată. În situația dată la 1 februarie 1949 a primit o catedră la Conservatorul de Muzică din Timisoara, al cărui director era Sabin Drăgoi. Înrautătindu-se situația, la 31 ianuarie 1950 a fost destituit și din această funcție pentru că era preot.²¹ Însă norocul i-a surâs, deoarece compozitorul evreu Max Aizicovici, care-l aprecia și respecta foarte mult, la 1 noiembrie în același an la adus la Conservatorul clujean, unde susnumitul era rector, numindu-l pe profesorul Givulescu titularul catedrei de Teorie și

– Stihirile evangheliilor Învierii (glasurile I–VIII).

– Prohodul Domnului (reprezintă o anexă a lucrării): Starea I (cuprinde și troparele de la slujba Aghiasmei Mari); Starea II a; Starea III cu cele două variante.

¹⁶ Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, *Preocupări de muzică și muzicologie în B.O.R., 1925–1971* în „S.T.” 3–4 (1977), p. 271.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Vezi pe larg Preot prof. Cornel Givulescu, *Opere alese*, Editura Universității din Oradea, 2009, 364 p. (Ediție critică, întocmită, îngrijită, preliminară și bibliografie de preot conf. dr. Mihai Brie, prefată de Viorel Cosma, membru în consiliul director al Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România.)

¹⁹ Vasile Stanciu, *op. cit.*, p. 252.

²⁰ Miron Ratiu, *op. cit.*, p. 58.

²¹ *Ibid.*

Solfegiu. Dirijorul orădean Miron Ratiu (care trăiește și astăzi) a fost unul dintre apropiații lui.²²

Necazurile însă s-au tinut lant și la 26 mai 1953, Givulescu a fost arestat și trimis la canal, unde a stat aproape un an de zile. A fost eliberat la 4 iulie 1955.²³ Începând cu 1 octombrie 1958, profesorul Givulescu s-a pensionat, împlinind vârsta de 65 de ani. A avut la scurt timp după momentul pensionării un accident cerebral, însă și-a revenit, trăind încă 10 ani. În această perioadă el a scris un studiu despre „problema creației în artă”, iar la 20 februarie 1969 a trecut la cele vesnice la vârsta de 76 de ani.²⁴

Primele două liturghii ale lui Givulescu au ca izvor melodic glasurile bisericesti din Banat și Crisana, iar cea de-a treia pe cele din Ardeal. În aceste lucrări muzicale compozitorul este consecvent principiilor sale, în legătură cu specificul românesc din cântarea bisericească: „o melodie oricât de frumoasă ar fi ea dacă nu izvorăște din text, dacă nu este expresiunea fidelă a sentimentelor imnului pe care-l interpretează, este falsă”²⁵.

La specificul românesc în cântarea bisericească se poate ajunge (după concepția compozitorului C. Givulescu) dacă se ține seama de următoarele principii:

- a) „un text îl pot traduce corect în muzică dacă îl înțeleg”;
- b) „ce melodie poate izvorî dintr-un text pe care nu-l asimilezi într-o măsură atât de mare încât să-mi pară că este rezultatul zbuciumului meu sufletesc”;
- c) „o compoziție bisericească, lipsită de sinceritate, de frământări adânci, de tensiuni în care accentele prozodiei limbii românești nu conduc linia melodică. . . nu va putea fi considerată o creație românească de o adevărată valoare artistică”;
- d) „din felul cum interpretează cineva cântarea bisericească, pot deduce cu toată sinceritatea la ce grad al evoluției spirituale a ajuns”;
- e) „adevărata artă vorbește tuturor acelor care și-au adunat comori sufletesti, nu doar acelor care au studiat-o, ci poate fi înțeleasă de toți în a căror suflet ecoul își află rezonanța”, s.a.m.d.²⁶

²² La 1 noiembrie 1950 în calitate de student al Conservatorului „G. Dima” din Cluj în anul II, am avut marea şansă de a fi student marelui profesor de teorie și solfegiu C. Givulescu care și după absolvire mi-a fost părinte spiritual și îndrumător profesional (mărturisirea îi aparține dirijorului Miron Ratiu).

²³ A se vedea *Directia Judeteana Cluj, Arhivele Nationale, fond personal Prof. Cornel Givulescu*, dosar I, 6.

²⁴ A se vedea *Directia Judeteana Cluj, Arhivele Nationale, fond personal Prof. Cornel Givulescu*, dosar V, 1 (scrisori, telegrame).

²⁵ Cf. Cornel Givulescu, „*Studiu despre problema specificului românesc în cântarea bisericească*”, Oradea, 1934.

²⁶ *Ibid.*

Personalitatea preotului-profesor Cornel Givulescu...

Linia melodică a liturghiilor este o îmbinare fericită a motivelor muzicale, fraza în sine dezvoltându-se firesc, iar folosirea măsurilor de 5/8, 6/8 și 7/8 nu fac altceva decât să respecte întru totul limba românească vorbită și scrisă, iar în situația de față textul liturgic.

În muzica bisericească ortodoxă C. Givulescu este unul dintre cei care sesizează și demonstrează că este nevoie de o creație muzicală eclesială cu un specific profund românesc, așa cum spune în cuvântul înainte la cele „Trei Liturghii”: „imnele Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur pe care le public aici fac parte din muzica bisericească românească, deosebindu-se de cele scrise de alt compozitor înainte și după 1919”.²⁷ În completarea acestei afirmații, sesizăm o altă la fel de pertinentă, „numai două cazuri cunosc când oamenii și-au ridicat glasurile contra stilului imposibil în care se cântau imnele liturghiei (vorbeste de influența muzicii occidentale), unul a fost Părintele Mitropolit Ion Metianu, cu mult înainte de 1919, iar celălalt George Breazul” (sărbătorit de UNESCO la împlinirea a 100 de ani de la nașterea sa).²⁸

În 1933, cu un an înainte publicării celor „Trei Liturghii” marele muzicolog român de talie internațională, G. Breazul afirma despre dascălul orădean de teologie muzicală ortodoxă: „Cornel Givulescu înfățișează un nou gen de înțelegere a melosului românesc de unde provine o excepțională prospețime ritmică ce-l distinge pe prea fericitul inspirat compozitor.”²⁹

O altă latură creativă a lui Givulescu a fost aceea de folclorist. Demn de menționat este legătura prietenească cu Sabin Drăgoi unde ambii aveau aceeași concepție vis-à-vis de introducerea muzicii populare în creația cultă.

Reprezentativă în acest sens rămâne lucrarea „Treizeci de colinde” pentru cor bărbătesc, unde cele mai multe melodii aparțin colecției lui Drăgoi, acesteia adăugându-i-se și melodiile altor nume de rezonanță muzicală: Bela Bartok, George Breazul, precum și colecția de folclor a Societății Compozitorilor Români. Elocvente sunt afirmațiile profesorului Givulescu privind colindele: „studiați și executați colindele cu cutremur și sfială, în ele aflăm păstrat cel mai scump patrimoniu al nostru, sufletul părinților, mosilor și strămosilor noștri.”

Astfel, prin educația aleasă acumulată la vestitele centre universitare europene: Budapesta, Roma și Viena, respectiv prin activitatea și opera sa inedită preotul, profesorul, muzicologul, compozitorul și dirijorul Cornel Givulescu se înscrie ca una din personalitățile de referință ale muzicii bisericești și laice, monodice și polifonice a secolului XX din Crisana, Banat și Transilvania.

²⁷ Cornel Givulescu, *op. cit.* (Cuvânt înainte la lucrarea „Trei liturghii”).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Miron Ratiu, *op. cit.*, p. 58.

Adrian Murg

Vietuirea îngerească în opera lucanică

Abstract

This study is concerned with the use in Luke-Acts of the angelomorphic categories to describe the life of the Christian communities. There are several passages in St. Luke's work in which we find the idea that humans have the possibility of attaining angelic living even in this life. The Church, as a whole, receives an angelic order of life through the foundational event of the Pentecost. The means by which the individual Christian raises to angelomorphism are Baptism, life in the Spirit and asceticism, especially celibacy.

Keywords

St. Luke, angelomorphism, soteriology.

I. Introducere: umanitate anghelomorfă în Luca-Fapte?

Sumarele narative din Fapte 2, 42-47 și 4, 32-37, care reprezintă un fel de „carte de identitate” a Bisericii¹, oferă tabloul unei obști aflate în plin elan duhovnicesc. Tehnica narativă prin care Sfântul Luca plasează aceste sumare după relații ale pogorârii Duhului Sfânt (Cincizecimea - 2, 1-4 și „Mica Cincizecime” - 4, 31) indică faptul că viața liturgică și socială a Bisericii este rezultatul lucrării Duhului Sfânt². Prin aceasta ucenicii devin acum o „comunitate” (*koinonia*; 2, 42) în care bunurile materiale sunt folosite în comun (*koina*; 2, 44; 4, 32)³, o

¹ G. Betori, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei raconti di persecuzione in Atti 1, 12-8, 4*, *Analecta Biblica* 97, Roma, 1981, p. 28-35.

² M. Turner, *Power from On High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPT Monograph series: 9, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 414.

³ Vezi C. Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, EIMBOR, București, 2002, p. 119-123 pentru diferite interpretări date de comentatori „comunismului” reflectat în sumare.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

frățietate a împăcării și a armoniei (cf. „inima și sufletul multimei celor ce au crezut erau una”, 4, 32; „erau laolaltă”, 2, 44.46; 5, 12) care stăruia „în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni (2, 42) și care era pretuită de tot poporul (2, 47; 5, 13). În această comunitate nu existau bariere sociale și dezechilibre economice, se practica redistribuirea resurselor în așa fel încât fiecare primea după necesități. Unitatea și comuniunea dintre creștini se manifestă asadar la toate palierele vieții: spiritual, liturgic, social, economic, etc. Această descriere a Bisericii primare corespunde foarte mult „mântuirii” înfățișate în Luca 1, 71-76 și telurilor transfigurării lui Israel prin lucrarea lui Iisus. În privința acestui portret al Bisericii-mamă, cercetarea biblică își pune următoarele întrebări firești: căror idealuri ale vremii sale conformează Sfântul Luca Biserica? Sau, în ce se transfigurează Israel? Unii autori afirmă că Sfântul Luca are în minte modelul utopiilor grecești⁴, iar alții consideră că este vorba despre idealurile grecești ale prieteniei⁵. Cu secole în urmă, însă, comentând aceste sumare Sfântul Ioan Hrisostom afirmă că Biserica primară este ridicată la înălțimea vieții îngeresti: „*Toti au devenit dintr-o dată îngeri*; stăruind cu toții în rugăciune și ascultare și văzând că cele duhovnicești sunt de obște și niciunul nu are mai mult decât altul, îndată au început să-și împartă și avuția. «Iar toți cei ce credeau, zice, erau laolaltă». Că nu în privința locului erau laolaltă se vede din ceea ce urmează: «și aveau toate de obște». Zice «toate», nu «una da, alta nu». Aceasta este *vietuire îngerească*, să nu spună despre nimic dintr-ale lor că le aparține. De aici rădăcina relelor a fost tăiată”⁶. Această idee a asemănării dintre primii creștini și îngeri apare de mai multe ori în comentariul hrisostomic. Ideea este foarte interesantă, însă trebuie să vedem dacă ea este într-adevăr importantă pentru soteriologia Sfântului Luca.

Pentru aceasta vom lua ca punct de pornire lucrarea lui Crispin H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology, Soteriology*⁷. Una din preocupările principale ale autorului este dovedirea interesului Iudaismului din perioada celui de-al doilea Templu pentru umanitatea anghelomorfă⁸. Astfel, întâlnim în literatura iudaică, mai ales în cea apocaliptică și mistică, personaje anghelomorfe cum sunt

⁴ De ex. D. L. Mealand, *Community of Goods and Utopian Allusions in Acts II-IV*, în „Journal of Theological Studies” 28 (1977), p. 96-99.

⁵ De ex. D. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz: SNTU, 1982, p. 220-209.

⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *In Acta Apostolorum*, PG tom 60, col. 57.

⁷ Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

⁸ Termenul „anghelomorf” este pus în circulație de către J. Danielou, *The Theology of Jewish Christianity*, London: Darton, Longman & Todd, 1964, p. 117-146. Fletcher-Louis propune utilizarea lui „atunci când există semne că o persoană sau o comunitate are un statut sau trăsături specific angelice, chiar dacă identitatea sa este diferită de cea a îngerilor” (*op. cit.*, p. 14-15).

Adam, patriarhii, profetii, regii si marii preoti, si comunități anghelomorfe cum sunt Israel în întregime sau anumite obsti dinlăuntru său, cum ar fi recabitii sau esenienii⁹. Teza lui Fletcher-Louis este că anumite elemente ale acestor tradiții iudaice, în care un om sau o comunitate dobândește trăsături angelice *încă din această viață*, se regăsesc în hristologia timpurie a Noului Testament, în spetă a Sfântului Luca, si în tabloul vietii Bisericii primare. O premisă necesară acestei teorii este familiaritatea Sfântului Luca cu aceste tradiții. În această privință, există un consens crescând între specialiști, generat mai ales de observatiile lui J. Jervell, asupra faptului că teologia Sfântului Luca are un caracter iudaic destul de pronunțat si că evanghelistul interacționează profund si creator cu tradiția iudaică. Nuanta iudaică a operei lucanice rezultă chiar si din interesul autorului pentru îngeri - subiect specific evreiesc. Sfântul Luca menționează de multe ori îngerii si folosește pentru acestia termenul *aggeloi*, obisnuit pentru iudei, însă mai puțin obisnuit în mediul elenistic. Spre deosebire, la Filon si Iosif Flaviu se observă un efort sustinut de a-si adapta teologia si terminologia la un auditoriu greco-roman. Astfel, Filon utilizează pentru fiintele ceresti termenul *logos*, iar Iosif - *neanikai / neaniskoi* sau *phantasmata*¹⁰.

Dorinta Sfântului Luca de a atribui trăsături angelice comunității crestine se observă în mai multe pasaje în care el a introdus modificări în materialul sinoptic paralel sau pe care le-a preluat dintr-un izvor aparte. Asupra acestora ne vom concentra în continuare.

II. Analiza textelor

1. Luca 15, 7. 10: bucuria îngerească

Cele trei pilde ale capitolului 15 al Evangheliei după Luca, capitol numit „Evanghelia din Evanghelie”, nu sunt de obicei analizate în contextul materialului apocaliptic sau mistic lucanic. Stiinta biblică modernă, îndatorată agendei teologice a Reformei, s-a concentrat mai mult asupra temei pocăinței, a iertării si a milei lui Dumnezeu¹¹. Totusi aceste elemente, oricât de importante ar fi, nu trebuie să

⁹ Fletcher-Louis, *op. cit.*, p. 109-216.

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ Reprezentantii cei mai de seamă ai acestei abordări sunt J. Jeremias (*The Parables of Jesus*, London, 1963, p. 128-36, în rom. *Parabolele lui Iisus*, Anastasia, 2000, p. 165-173), J. Lambrecht (*Once More Astonished: The Parables of Jesus*, New York: Crossroad, 1981, p. 34-56), K. E. Bailey (*Poet and Peasant*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 155). Vezi aprecieri critice la adresa acestora la H. Kruse, *The Return of the Prodigal: Fortunes of a Parable on Its Way to the Far East*, în „Orientalia” 47 (1978), p. 163-214; J. D. M. Derrett, *The Parable of the Prodigal Son: Patristic Allegories and Jewish Midrashim*, în „Studia Patristica” 10 (1970), p. 219-224.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

pună în umbră legătura dintre realitățile cerești și cele pământești pe care aceste pilde o implică. Astfel, în versetele 7 și 10 bucuria păstorului și a femeii împreună cu prietenii și vecinii (respectiv prietenele și vecinele) este reflexul bucuriei din Cer. Aceste trimiteri la târâmul ceresc, care apar doar la Sfântul Luca¹², pun soteriologia lucanică într-o nouă lumină.

Interpretările moderne sunt limitate de refuzul tâlcuirilor alegorice. Există însă și exegeți contemporani, cum ar fi John Drury, care redescoperă acest tip de interpretare și reclamă aplicarea ei în cazul acestor pilde¹³. Astfel, în prima dintre acestea „prieteni și vecinii sunt, din cât se pare, îngeri, iar păstorul este Iisus”¹⁴. În cea de-a doua „Iisus este femeia, păcătosul este drahma, iar îngerii sunt, clar de această dată, vecinele și prietenele”. Drury introduce îngerii în interpretarea primei pilde pe baza faptului că prezenta lor explicită în cea de-a doua sugerează existența planului ceresc și în prima. El susține apoi că v. 10 indică faptul că acțiunea din planul ceresc este identică cu cea din planul pământesc, atâta doar că diferă personajele¹⁵.

Expresia *enopion ton aggelon tou theou* din v. 10 a ridicat semne de întrebare comentatorilor. O interpretare destul de răspândită consideră că expresia „îngerii lui Dumnezeu” este o perifrază a numelui divin¹⁶. Această echivalare este însă improbabilă deoarece, atunci când vrea, Sfântul Luca nu se fereste să folosească expresia *enopion tou theou* (Luca 1, 19; 12, 6; 16, 15; cf. *enopion kyriou* în 1, 15). Deși îngerii ar putea apărea într-o perifrază a numelui divin, prezenta atributului *tou theou* elimină această posibilitate. O explicație mai plauzibilă este oferită de A. F. Walls: „Nu doar că îngerii se bucură de pocăința unui păcătos și nici doar că Dumnezeu se bucură pentru aceasta; ci Dumnezeu se bucură înaintea îngerilor. (...) Bucuria lui Dumnezeu pentru întoarcerea unui păcătos este de așa fel, încât îngerii Săi stau în fața Lui ca și vecinii chemați la o sărbătoare pe pământ: duhurile slujitoare sunt martore și părtașe ale bucuriei”¹⁷.

¹² Dacă admitem caracterul redaccional al v. 7; 10, susținut de J. Jeremias (*Die Sprache des Lukasevangeliums, Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 243-244), C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 3rd edn., New York: Scribner's, 1961, p. 92) și alții, atunci importanța lor pentru teologia lucanică devine automat mai mare.

¹³ J. Drury, *The Parables in the Gospels: History and Allegory*, New York: Crossroad, 1985, p. 135 și u.

¹⁴ Pentru Iisus ca păstor cf. Marcu 6, 34; 14, 27, Luca 19, 10.

¹⁵ Pentru identificarea alegorică a prietenilor și a vecinilor cu îngerii, cf. C. Blomberg, *Interpreting the Parables*, Apollos, Leicester, 1990, p. 81.

¹⁶ J. Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, p. 173.

¹⁷ A. F. Walls, *In the Presence of the Angels (Luke xv 10)*, în „Novum Testamentum” 3 (1959), p. 316.

Este implicată aici o corespondență alegorică între îngeri, pe de o parte, și vecinele și prietenele chemate să se bucure pentru găsirea drahmei pierdute, pe de altă parte.

După cum arată Drury, în parabolă există trei nivele de semnificație aflate în interacțiune. Primul nivel este reprezentat de lumea parabolei. Acesta introduce, prin mecanismele semantice ale pildelor, al doilea nivel, care este activitatea lui Iisus. Păstorul care își caută oaia pierdută și femeia care își caută dragma pierdută sunt o imagine a lui Iisus, Care îi caută pe cei păcătoși. Totuși Iisus nu spune că aceste personaje îl reprezintă pe El, acest lucru fiind evident. În schimb El introduce al treilea nivel, cel ceresc. Prin aceasta Domnul oferă parabolei și propriei misiuni o interpretare tipic apocaliptică. În paralel cu tărâmul pământesc există un tărâm ceresc, în care se dezvoltă realitatea tainică a întâmplărilor de pe pământ. Astfel în bucuria lui Iisus pentru pocăința păcătoșilor se ascunde bucuria Tatălui din Ceruri, deoarece în lucrarea lui Iisus este prezentă lucrarea Tatălui¹⁸. În ceea ce privește celelalte elemente ale pildelor, în planul al doilea oaia cea pierdută și dragma cea pierdută îi simbolizează pe păcătoșii care se pocăiesc la propovăduirea lui Iisus, iar prietenii și vecinii îi reprezintă pe ucenicii Săi. Prin introducerea îngerilor în planul al treilea (v. 10 și implicit v. 7) Sfântul Luca sugerează că părăsirea lui Iisus cu ucenicii Săi, exprimată mai ales în comensalitate, imită sau chiar actualizează comuniunea dintre Dumnezeu și îngeri.

Întocmită astfel, pilda mediază între cele două lumi pe care, într-o manieră specific apocaliptică, le presupune. Aceste corespondențe alegorice îl fac pe cititor să înțeleagă că prin activitatea lui Iisus se produce ceva foarte semnificativ: înființarea pe pământ a unei comunități în care se oglindesc lumea cerească¹⁹.

Există dovezi numeroase despre faptul că evreii socoteau că viața lor centrată pe cultul de la templu și pe împlinirea Legii este o imitare a vieții lumii cerești. De exemplu, în *Cartea Jubileelor* îngerii sunt tăiați împrejur și respectă sabbatul (2, 17-22.30; 15, 25-27)²⁰. Fenomenul corespondenței dintre cultul pământesc și cel ceresc, prezent în scrierile rabinice, a fost explorat în profunzime de Beate Ego²¹. La rândul său, Fletcher-Louis demonstrează faptul că în iudaism, mai ales

¹⁸ C. H. Giblin (*Structural and Theological Considerations on Luke 15*, în „Catholic Biblical Quarterly” 24 (1963), p. 24-25) surprinde aici o asemănare cu In 14, 9: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl”.

¹⁹ Cf. J. Nolland, *Luke*, WBC 35, vol. 2, Dallas, Texas: Word Books, 1993, p. 773: „a participa pe pământ la bucuria care se face în ceruri pentru păcătoșii care se pocăiesc înseamnă a oglindi bucuria cerească”.

²⁰ Cf. Fletcher-Louis, *op. cit.* p. 76-77.

²¹ B. Ego, *Im Himmel wie auf Erden*, WUNT 2. 34, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.

Vietuirea îngerescă în opera lukanică

în interiorul sectei de Qumran pe care el o identifică cu esenienii, exista conștiința întrepătrunderii planului uman cu cel angelic. O varietate de texte din manuscrisele de la Marea Moartă (Hoyadot, 1QS, 4Q400-407, 4Q181 etc.) vorbesc despre o comunitate ai cărei membri au fost ridicati deasupra condiției umane, la înălțimea vietii îngeresti. Ei au o rânduială îngerescă și experiază viata vesnică și o nouă creație. Intrarea în această comunitate este văzută ca o transformare, care alături de comuniunea dinlăuntru ei produce o umanitate anghelomorvă. Pe lângă părtășia cu îngerii și închinarea alături de ei, membrii sectei posedă înțelepciunea și cunoașterea, se consideră un fel de castă preotească care trăiește într-un nou Eden, redobândind astfel starea paradisiacă, și poartă vesminte albe. Toate aceste elemente sunt părți ale unei identități anghelomorve²².

Privită pe fondul acestor idei iudaice, interpretarea de mai sus, care surprinde în pildele din Luca 15, 3-10 o apropiere între comunitatea creștină și ostile îngeresti, devine foarte viabilă. Încă din scena Nasterii Domnului arătarea îngerilor către păstori (Luca 2, 8-14) anunță faptul că Mântuitorul Iisus Hristos reface unirea dintre Cer și pământ ruptă prin păcat (cf. Isaia 59, 2)²³. Luca 15, 3-10 arată că această unire se săvârșește în Biserică; iertarea păcatelor este urmată de ridicarea obstii creștine la înălțimea slujirii și a vietuirii îngeresti. Această idee este confirmată și de alte pasaje ale operei lukanice.

2. Luca 20, 34-38: „la fel cu îngerii”

În Luca 20, 27-40 aflăm varianta lukanică a disputei dintre saducheii și Domnul Iisus cu privire la Înviere. Saducheii văd o contradicție între credința populară în învierea mortilor și legea leviratului. Mântuitorul le explică că, deoarece starea dreptilor de după Înviere este angelică, ei nu mai sunt supuși angajamentelor conjugale ale vietii pământesti. Asemănarea dintre dreptii înviați și îngeri este o idee obisnuită în Iudaismul acelor vremuri. Există o afirmație rabinică în tratatul *Berakot* babilonian (17a) des citată: „Veacul viitor nu este ca veacul de acum. În veacul viitor nu va fi nici mâncare, nici băutură, nici naștere, nici negot, nici invidie,

²² Fletcher-Louis, *op. cit.* p. 184-198. Aceleasi idei sunt regăsite de autor în *De Vita Contemplativa*, în care Filon descrie gruparea terapeutilor egipteni, în *Istoria recabitilor* și în *Testamentul lui Iov* (p. 198-205).

²³ Cf. M. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative Christology in Luke 1-2*, JSNTS 88, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 147-148. Autorul observă că în Luca 2, 8-20 se produce o contopire a Cerului cu pământul, și remarcă că între îngeri și păstori există un paralelism foarte strâns care sugerează o asemănare între cele două categorii (cf. *egnorisen, egnorisan* [v. 15, 17], *lalethentos, lalethenton* [v. 17, 18], *aivounon ton theon, aivountes ton theon* [v. 13, 20]).

sau ură, sau întrecere. Ci dreptii vor sta cu coroanele lor pe cap si se vor hrăni din splendoarea Sechinei, precum este scris: «Iar ei au văzut pe Dumnezeu, apoi au mâncat si au băut» (Iesire 24, 11)²⁴.

Toate trei Evangheliile sinoptice sunt în acord asupra ideii potrivit căreia viața cerească transcende relațiile de familie. Totuși, versiunea lucanică are câteva particularități. La Marcu, argumentarea Mântuitorului se încheie prin cuvintele „Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morti, ci al celor vii” (12, 27). La acestea însă Luca adaugă explicația *pantes gar auto zosin* (v. 38). Aceeași expresie apare în IV Macabei 7, 19: „(martirii) cred că, precum patriarhii Avraam, Isaac si Iacov, în fata lui Dumnezeu ei nu mor, ci pentru Dumnezeu ei trăiesc (*zosin to theo*)”. Ca si în acest pasaj macabeian ideea de „a trăi pentru Dumnezeu” este însoțită de o negare a realității mortii: „căci nici să moară nu mai pot” (v. 36)²⁵. „Astfel, varianta lucanică devine, în mod evident, un argument pentru nemurire”²⁶.

Diferența cea mai substanțială față de celelalte două sinoptice constă în extinderea afirmatiei simple din Marcu despre încetarea căsătoriei si atingerea stării anghelomorfe după Înviere. În Luca, Iisus spune: „Fiii veacului acestuia se însoară si se mărită. Iar cei ce se învrednicesc (*hoi de kataxiouthentes*) să dobândească veacul acela si Învierea cea din morti, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Căci nici să moară nu mai pot (*oude gar apothanein eti dynantai*), căci sunt la fel cu îngerii (*isaggeloi*) si sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii” (20, 34-36). Comentatorii moderni consideră că în acest fragment Sfântul Luca, precum Sfântii Marcu si Matei, vorbește despre condiția oamenilor de după Înviere, reținând o dihotomie strictă între starea prezentă si cea viitoare²⁷.

Există însă si o altă interpretare posibilă. În primele veacuri crestine acest text era tâlcuit în sensul că „cei ce se învrednicesc să dobândească veacul acela”

²⁴ H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 1, München: C. H. Beck, 1924, p. 890.

²⁵ Expresia „fiind fii ai Învierii” din v. 36 arată că Sfântul Luca nu înlocuiește Învierea cu nemurirea, ci le afirmă pe amândouă; J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation and Notes*, Anchor Bible 28A, Garden City, New York: Doubleday, 1985, p. 1301.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Acest punct de vedere este aproape întotdeauna asumat fără a fi argumentat, în ciuda faptului că istoria interpretării si a efectelor acestui text pledează pentru o poziție opusă; cf. T. K. Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*, Studies of the New Testament and Its World, Edinburgh: T&T Clark, 1994, p. 216, pentru o trecere în revistă a istoriei interpretării.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

sunt **deja** *isaggeloi*, mai ales prin păstrarea fecioriei²⁸. Acest text a fost socotit întotdeauna fundamental pentru justificarea ascezei și a vietii monahale, socotită a fi *aggelikos bios*. După cum comentează Ton van Eijk, o astfel de citire din perspectiva unei eshatologii realizate, „este posibilă fără a violenta textul”²⁹. Se pune întrebarea dacă este și necesară, sau, cu alte cuvinte, dacă Sfântul Luca a intenționat să spună așa ceva. Putini dintre comentatorii moderni au răspuns afirmativ acestei întrebări. Cu toate acestea, există bune temeiuri exegetice pentru a spune că acesta a fost sensul voit de Sfântul Luca. O expunere sistematică și bine întocmită a acestora a fost făcută în trecutul recent de Turid Karlsen Seim. Autoarea merge pe trei direcții principale de argumentare. În primul rând, „expresia «fiii acestui veac» are o conotație negativă și demarchează un anumit tip de oameni (...) ca și în Luca 16, 8”³⁰. Cu alte cuvinte cele două expresii aflate în contrast, „fiii veacului acestuia” și „cei ce se învrednicesc să dobândească veacul acela”, sunt paralele cu expresiile „fiii acestui veac” și „fiii luminii” din 16, 8. În acest verset cele două grupuri, dreptii și nedreptii, coexistă, nu aparțin unor secvențe temporale diferite. În al doilea rând, „aoristul participial *kataxiouthentes* nu poate fi socotit o trimitere la Judecata de apoi”, ci ceea ce se exprimă la timpul prezent în 2, 35b-36 trebuie atribuit acestei vietii³¹. Seim găsește o utilizare asemănătoare a verbului în Fapte 5, 41, unde deja apostolii s-au învrednicit (*katexiouthesan*), pentru Numele Lui, să sufere ocară (cf. Fapte 13, 46). În al treilea rând, referirile lucanice la nemurire cadrează mai bine cu o experiență în prezent a vietii angelice decât cu una strict viitoare³². Aserțiunea *oude gar apothanein eti dynantai* din v. 36 este interpretată de obicei în sensul absenței incoruptibilității după moartea fizică și învierea trupului. În cazul acesta ne-am fi așteptat la adverbul *palin* în locul lui *eti*³³. În lumina versetului 20, 38b, *pantes gar auto zosin*, cuvintele din

²⁸ Cf. S. P. Brock, *Early Sirian Ascetism*, în „Numen” 20 (1973), p. 5-6; A. A. Just Jr. (ed.), *Luke*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament III, InterVarsity Press / Downers Grove, Illinois, 2003, p. 312-313. În acest comentariu este inclus un pasaj foarte semnificativ din Sf. Ciprian (*Despre îmbrăcăminte fecioarelor* 22), care pornind de la acest pasaj spune despre cele ce trăiesc în feciorie: „Ceea ce noi vom fi voi ati început să fiți. (...) Câtă vreme rămâneți fecioare sunteți asemenea îngerilor lui Dumnezeu” (p. 313).

²⁹ T. C. van Eijk, *Marriage and Virginity, Death and Immortality*, în J. Fontaine, C. Kannengiesser (ed.), „Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou”, Paris: Beauchesne, 1972, p. 215; cf. S. P. Brock, *Early Sirian Ascetism*, p. 6.

³⁰ T. K. Seim, *op. cit.*, p. 216.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 218.

³³ Cf. 16, 2: *ou gar dyne eti oikonomein*.

v. 36, „câci nici sã moarã nu mai pot”, apar ca un comentariu asupra relativitãtii mortii fizice: în fata lui Dumnezeu toti cei plecati sunt vii, în prezent³⁴. În IV Macabei 7, 19, într-un context legat de martiriu, se foloseste un limbaj similar pentru a nega eficacitatea mortii. Tot asa în v. 38, pentru Dumnezeu patriarhii nu sunt morti, ci vii (cf. Romani 10-11; Galateni 2, 19). Analiza expresiei *the anastaseos tes ek nekron* din v. 35 sustine modul în care Seim înțelege v. 36. Observatiile lui Plummer sunt pertinente: „*Anastasis ek nekron* se deosebeste de *anastasis ton nekron*. A doua este mai cuprinzãtoare si înseamnă învierea tuturor mortilor (Matei 22, 31; Fapte 17, 32; 23, 6; 24, 21; 26, 23; Romani 1, 4; I Corinteni 15, 12.13.42; Evrei 6, 2). Pe când *anastasis ek nekron* înseamnă mai degrabã învierea unor morti, nu a tuturor. Prin urmare expresia este folositã pentru Învierea lui Hristos si a dreptilor, si este echivalentã cu *anastasis zoes* (Fapte 4, 2; I Petru 1, 3; cf. Coloseni 1, 18)”³⁵. Dacă lãsãm la o parte varianta putin probabilã ca Sfântul Luca sã se refere la învierea finalã a dreptilor, fãrã o „înviere a osândeii” (cf. Ioan 5, 29)³⁶, rãmâne doar posibilitatea ca el sã vorbeascã despre o înviere spiritualã a crestinilor, în prezent. Vom vedea îndatã cã aceasta se confirmã.

Prin urmare în Luca 20, 34-38 avem de-a face cu o eshatologie realizatã: încã de acum crestinii sunt fii ai lui Dumnezeu si ai Învierii si sunt asemenea îngerilor.

3. Luca 15, 11-32: învierea si restaurarea fiului pierdut

Comentariile fãcute asupra primelor douã pilde din Luca 15 au pus deja în evidentã prezenta în acestea a unei eshatologii realizate, concretizatã în faptul cã liturghia cereascã este actualizatã în activitatea lui Iisus. A treia pildã este strâns legatã de celelalte douã. O punte de legãturã gãsim în v. 24 si 32, în care tatãl interpreteazã întoarcerea fiului: „mort a fost si a înviat, pierdut a fost si s-a aflat”. Aceste cuvinte sunt semnificative deoarece a doua afirmatie ar putea constitui un titlu pentru întregul capitol. În cazul acesta trebuie acordatã atentia cuvenitã si primei afirmatii în care întoarcerea fiului este privitã ca o înviere din morti³⁷.

Desi comentariile asupra Pildei Fiului risipitor se concentreazã de obicei asupra unor chestiuni precum pãcatul, iubirea Tatãlui pentru pãcãtosi, pocãinta

³⁴ Cf. J. Fitzmyer, *op. cit.*, p. 1301-1302; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978, p. 743.

³⁵ A. Plummer, *The Gospel according to Luke*, Edinburgh: T&T Clark, 1908, p. 469.

³⁶ Problema depinde de interpretarea versetelor din Fapte 23, 6; 24, 21.

³⁷ Vezi G Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Theologische Arbeiten XIX, East Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963, p. 200-201, pentru o comparatie cu Luca 20, 34-36.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

etc., există argumente convingătoare pentru a afirma că o idee centrală a acesteia este învierea spirituală a păcătoșilor prin misiunea lui Iisus. În privința versetelor 24 și 32, acestea au fost deseori marginalizate, fără a le fi sesizată importanța. Se continuă și astăzi o linie de interpretare a acestora într-un sens pur metaforic, conform căreia fiul n-a fost mort, ci doar socotit mort³⁸. Așa coroborează această tâlcuire cu observația unei paralele între această pildă și istoria lui Iosif din cartea Facerii. Acolo, patriarhul Iacov își socotea fiul mort, pentru că mai apoi să afle că este viu³⁹.

Totuși, deși putem accepta faptul că există importante puncte de contact între cele două texte, o explicare a pildei doar pe baza acestora nu duce la rezultate satisfăcătoare. Nu există nici o indicație în pildă despre faptul că tatăl credea că fiul său este fizic mort, deși acest lucru este clar în istoria lui Iosif, deoarece frații săi îi înscenaseră moartea (Fac 37, 31 și urm.). Având apoi în vedere faptul că tatăl din pildă Îl reprezintă pe Dumnezeu - o idee absentă din povestea lui Iosif - atotștiința Sa elimină posibilitatea unei astfel de perspective umane. O citire a pildei prin lentilele acestui text vechitestamentar nu sesizează nici importanța gestului deliberat al fiului celui mic de a ieși de sub ascultarea și protecția tatălui său.

Dacă plasăm pilda pe fundalul altor tradiții iudaice, apare mai viabilă ideea învierii fiului celui mic din moartea spirituală în care se aflase. Fiul îmbrățisase un mod de viață cu totul contrar credinței iudaice. Stim de la Filon și din textele rabinice că acest lucru era echivalat cu starea de moarte spirituală⁴⁰. În mai multe texte oamenii nelegiuiți sunt numiți „mori”⁴¹. În altele, săracii, orbii, leproșii și orfanii sunt socotiți ca morți⁴². Acest ultim sir de persoane este important deoarece sugerează identificarea fiului rățăcit cu săracii și „păcătoșii” necurați pe care Iisus îi primea în compania Sa (Luca 14, 13. 21; 15, 1; etc.). Astfel, precum spuneau rabinii despre prozeliti, prin pocăința sa fiul cel mic „s-a mutat din moarte la viață” (Ioan 5, 24).

³⁸ Asa R. D. Aus, *Weihnachtsgeschichte - Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn: Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund*, Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 2, Berlin: Institut Kirchen und Judentum, 1988, p. 159; cf. Fitzmyer, *op. cit.*, p. 1160; Nolland, *op. cit.*, p. 786.

³⁹ R. D. Aus, *op. cit.*, p. 158-159.

⁴⁰ H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 1, p. 489; vol. 3, p. 652.

⁴¹ BBer 18a-b; GenR 39, 7; EcclR 8, 10; mPes 8, 8; apud C. H. T. Fletcher-Louis, *op. cit.* p. 91, n. 286.

⁴² BNed 62b; GenR 71, 6; bAbodZar 5a; apud *Ibid.*, n. 287.

Faptul că este vorba despre o înviere în această pildă este confirmat și de limbajul versetelor Luca 15, 18.20. Fiul, *anastas*, s-a întors la Tatăl. De când Jeremias a încercat să pună în evidență existența unor structuri gramaticale aramaice în pildă, verbul *anastas* a fost socotit un exemplu de redundanță semitică, înțelesul fiind „mă voi duce de îndată”⁴³. Totuși din punct de vedere gramatical, observă Smit Sibinga, participiul poate să nu fie redundant, și în alte locuri din opera lucanică nici nu este⁴⁴. Acest autor, pornind de la studiul compoziției pildei, susține că în v. 24 și 32 este cuprinsă ideea centrală a întregului capitol. De asemenea, *anastas* din v. 18 este „forma verbală care stă chiar în mijlocul capitolului”, existând câte saizeci și nouă de forme verbale înainte și după aceasta⁴⁵.

Există și alte locuri în Noul Testament în care actul pocăinței și intrarea în comunitatea creștină sunt înțelese ca o înviere. Astfel în pasaje ca Ioan 5, 21.24-25; Efeseni 2, 1.5; 5, 14; Coloseni 2, 12 se vorbește despre înviere ca despre un eveniment trecut. În Romani 6, chiar dacă nu întâlnim referiri explicite la o înviere petrecută deja, v. 13, „înfățișați-vă pe voi însivă lui Dumnezeu ca înviați din morți (*hosei ek vekron zontas*)”, implică această idee. Pentru Biserica primară, trecerea de la moartea spirituală la viață se săvârșea prin Botez. De aceea s-ar putea ca Georg Braumann să aibă dreptate atunci când găsește în pildă ecouri baptismale⁴⁶. Dacă vedem în haina (*stole*) primită de fiul cel mic o aluzie la „haina dreptății” purtată de cei nou-botezați, aceste ecouri devin și mai puternice.

Pe lângă faptul că în pildă există indicii despre o înviere spirituală a fiului risipitor, există și câteva elemente de limbaj care ne trimit la pericopa controversată dintre Iisus și saducheii, pe care am analizat-o mai sus (Luca 20, 34-38). Astfel, fiul zice despre sine: „*ouketi eimi axios klethenai hios sou*” (Luca 15, 19.21). Această afirmație este evident negată, deoarece tatăl, prin manifestarea bucuriei și a afecțiunii sale, arată că el îl consideră pe acesta vrednic să fie numit astfel. În Luca 20, 35-36 Iisus spune că „cei ce se învrednicesc (*kataxiouthentes*) să dobândească veacul acela și învierea din morți (...) sunt *hioi* (...) *theou*”. În

⁴³ J. Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, p. 166.

⁴⁴ J. Smit Sibinga, *Zur Kompositionstechnik des Lukas in Lk 15: 11-32*, în J. W. van Henten (ed.), „Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Festschrift for Jürgen C. H. Lebram”, *Studia post-biblica* 36, Leiden: Brill, 1988, p. 105; cf. Luca 17, 19; Fapte 22, 10.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ G. Braumann, *Tot-Lebeding, Verloren-Gefunden (Lk 15, 24 und 32)*, în W. Haubeck, M. Bachmann (ed.), „Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien: Festschrift für K. H. Rengstorf”, Leiden: Brill, 1980, p. 158 și urm.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

ambele citate limbajul este specific lucanic. Precum am argumentat pentru *kataxiouthentes* în 20, 35, tot așa în 15, 18-19.21 risipitorul este deja, în prezent, socotit vrednic de a fi numit fiu.

Mai mult, în pildă există indicații asupra faptului că învierea experiată la intrarea în grupul ucenicilor lui Iisus rezultă într-un mod de viață anghelomorf. Gândindu-ne și la Pilda celor chemați la cină (Luca 14, 16-24), ospățul bucuriei din Luca 15, 22-23 poate fi socotit o imagine a banchetului eshatologic, din Împărăția lui Dumnezeu. Or, este bine știut faptul că identitatea eshatologică a dreptilor este anghelomorfă. În îmbrăcarea fiului, mai ales în *stole he prote* (Luca 15, 22), exegetii au observat aluzii polivalente la tradiții iudaice în care este vorba despre o identitate înaltă⁴⁷. Unii consideră că este vorba aici despre îmbrăcăminte eshatologică⁴⁸. Însă înțelesul primar al lui *prote* este „cea dintâi” sau „cea dinainte”, indicând haina pe care fiul o purtase anterior⁴⁹. În cazul acesta poate fi vorba despre o aluzie la hainele lui Adam (Facere 3, 21; cf. 3, 7.10-11), care au fost obiectul unor intense speculații în mediul iudaic. O tradiție spune că Adam ar fi avut o haină slăvită de lumină care a fost transmisă apoi pe linia alesilor lui Dumnezeu, Enoh, Matusalem, Iacov, Iosif, pentru a fi purtată în cele din urmă de arhieru⁵⁰. Este posibil să traducem expresia *stole he prote* și prin „haina cea mai bună”, care ar fi aceea a tatălui⁵¹. Este vorba atunci despre chipul lui Dumnezeu care se restaurează în om odată cu intrarea sa în comuniunea eclezială. Derrett argumentează că prin haina în cauză trebuie să înțelegem și vesmântul luminos purtat de obicei de îngeri, și că această investiție a fiului simbolizează transcenderea vieții carnale⁵².

Această interpretare conform căreia intrarea în cercul ucenicilor lui Iisus este echivalentă cu o înviere care rezultă în anghelomorfism, este perfect plauzibilă într-un context iudaic. Există unele texte, cum ar fi cele de la Qumran (de ex. 4Q491, 4Q511) și *Iosif si Asineta*, în care încorporarea prozelitului în Israel sau într-o sectă a acestuia este văzută ca o strămutare din sfera morții, printr-o nouă

⁴⁷ J. Smit Sibinga, *op. cit.*, p. 107; K. E. Bailey, *op. cit.*, p. 185; I. H. Marshall, *op. cit.*, p. 604.

⁴⁸ J. Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, p. 167; K. E. Bailey, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁹ K. H. Rengstorf, *Die Re-investur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu: Luk. 15, 11-33*, AFLN-WG 137, Cologne / Opladen: West-deutcher-V., 1967, p. 40-45.

⁵⁰ Cf. J. D. M. Derrett, *op. cit.*, p. 220-221; R. D. Aus, *op. cit.*, p. 150-152.

⁵¹ K. E. Bailey, *op. cit.*, p. 185.

⁵² J. D. M. Derrett, *op. cit.*, p. 220-222. În afară de Marcu 12, 38 și Luca 20, 46, în Noul Testament *stole* este folosit pentru vesmântul îngeresc (vezi Marcu 16, 5; Apocalipsa 6, 1; 7, 9.13.14).

creatie și prin înviere, la o viață asemănătoare cu cea a îngerilor⁵³. În *Iosif și Asineta* întâlnim câteva paralele importante la Pilda Fiului risipitor. Aici Iosif este reprezentantul israelitilor, având o identitate anghelomorfă, iar Asineta îi reprezintă pe prozeliti. La convertirea sa Asineta se spală cu „apă vie” (14, 15) și se îmbracă cu „*stolen ten proten*” care a fost pregătită în camera ei din vesnicie (15, 10; 18, 5) și care îi conferă „o frumusețe cerească” (20, 7). Transformarea ei este atât de profundă încât tatăl său adoptiv îi cade la picioare (18, 11), iar viitorul ei tot nu o mai recunoaște. Frumusețea ei și asemănarea cu soarele și cu luceafărul (18, 9) o fac asemenea îngerilor. Această nouă identitate anghelomorfă a sa îi permite de acum să consume mâncarea paradisiacă⁵⁴.

Este de remarcat și faptul că perspectiva prezentată mai sus asupra pildelor din Luca 15, mai ales Luca 15, 11-32, este predominantă în interpretările patristice. A. Adam prezintă sistematic principalele puncte ale tâlcuirii Pildei Fiului risipitor în Biserica veche. Astfel, întoarcerea fiului rătăcit este o revenire în Rai. *Stole he prote* este înțeleasă frecvent ca „haina stării dintâi, adică edenică, căreia i-a aparținut omul înaintea căderii, și în care reîntră prin Botez. După aceea el poate participa la ospățul ceresc. *Stola prima* este interpretată ca *immortalitas*”⁵⁵. Aceste idei sunt concretizate în practica baptismală de îmbrăcare a neofitului într-o haină nouă de pânză albă, care simbolizează iertarea, curăția, nemurirea și unirea cu Hristos⁵⁶.

Prin urmare, există bune temeiuri pentru a spune că, pentru Sfântul Luca, intrarea oamenilor în comunitatea Domnului Hristos este o înviere spirituală. Membrii acesteia participă la liturgia îngerească (Luca 15, 3-10) și se învrednicesc să dobândească acum veacul mântuirii eshatologice și să fie fii (anghelomorfi) ai lui Dumnezeu. Putem spune că vorbele Mântuitorului din Luca 20, 34-38 sunt un comentariu asupra stării și modului de viață ale celor ce au înviat față de Dumnezeu prin intrarea în comunitatea mesianică pe care o creează Iisus.

Mai există un pasaj lucanic care poate fi interpretat în sensul posibilității creștinilor de a atinge starea îngerească. Este vorba despre descrierea Sfântului Mucenic Stefan în Fapte 6, 15.

4. Fapte 6, 15: fata de înger a Sfântului Stefan

În timp ce se afla în fata sinedriului iar martorii mincinosi vorbeau împotriva lui, Luca spune despre Sfântul Stefan că „atintindu-și ochii asupra lui, toți cei ce

⁵³ Vezi C. H. T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, p. 165-173, 185-195.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵ A. Adam, *Gnostische Züge in der patristischen Exegese von Luk. 15*, în „*Studia Evangelica*” III, Berlin, 1964, p. 304.

⁵⁶ Vezi A. Schmemmann, *Din apă și din Duh: Studiu liturgic al Botezului*, Editura Symbol, 1992, p. 107-112.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

sedeau în sinedriu au văzut fata lui ca o fată de înger” (Fapte 6, 15). Aceasta este cea mai clară afirmație din Noul Testament despre aspectul anghelomorf al unui om. S-au spus destul de puține lucruri despre această caracterizare a primului martir creștin. Comentatorii s-au concentrat mai mult asupra versetelor precedente și a celor ulterioare, adică asupra acuzațiilor aduse Sfântului Stefan și asupra apărării sale. Există, în mare, două direcții de interpretare a acestui comentariu lucanic.

Pe de o parte, înfățișarea îngerească a Sfântului Stefan este atribuită martiriului său⁵⁷. Deși mai sunt 53 de versete până la uciderea sa, Sfântul Stefan posedă deja identitatea anghelomorfă specifică veacului viitor pentru că „martirul aparține deja celeilalte lumi, el are deja trăsăturile lumii cerești”⁵⁸. Această perspectivă diminuează foarte mult importanța textului. Günter Baumbach, de exemplu, în analiza pericopei Luca 20, 34-38, exclude Fapte 6, 15 ca argument în favoarea interpretării pe care am expus-o mai sus. „Este adevărat că în Fapte 6, 15 se spune despre Stefan că avea o fată ca de înger, însă această caracterizare se referă la Stefan ca martir, iar în această calitate el stă deja pe pragul vesniciei”⁵⁹. Totuși, un accent pus exclusiv pe aspectul proleptic și eshatologic al anghelizării este nejustificat, deoarece nu există nici un exemplu în Iudaismul precreștin de martir care să fie anghelizat înainte de moarte⁶⁰.

Pe de altă parte, fata de înger a Sfântului Stefan poate fi socotită un rezultat al vieții sale dinainte de martiriu, al faptului că era plin de Duhul Sfânt, har și credință (Fapte 6, 3.5.8.10)⁶¹. Această interpretare se potrivește cu textele citate de Strack-Billerbeck, în care dreptii sunt anghelomorfi datorită vieții lor curate, nu datorită perspectivei martiriului⁶². Otto Glombitza sugerează că există un paralelism deliberat între Sfântul Stefan și îngerii din Fapte 7, 53: „Un înger a

⁵⁷ Asa W. Mundle, *Die Stephanusrede Apg. 7: Eine Märtyreapologie*, în „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 20 (1921), p. 137; J. -A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, WUNT 2, Tübingen: Mohr, 1977, p. 357-358; A. J. Goddard, S. A. Cummins, *Ill or Illtreated? Conflict and Persecution as the Context of Paul's Original Ministry in Galatia (Galatians 4, 12-20)*, în „Journal for the Study of the New Testament” 52 (1993), p. 107-110.

⁵⁸ W. Mundle, *op. cit.*, p. 137

⁵⁹ G. Baumbach, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁰ C. H. T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, p. 97.

⁶¹ Asa E. Haenchen, *Acts*, p. 272; O. Glombitza, *Zur Charakterisierung des Stephanus In Apg 6 und 7*, în „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 53 (1962), p. 238-244.

⁶² Cf. *Faptele lui Pavel și ale Tecliei 3* în care Sfântul Pavel „când arăta ca un om, când avea fată de înger”. În context acest lucru este pus în legătură cu viața castă și curată a apostolului; H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, II, p. 665-666.

adus Legea acestui popor de trădători și ucigasi, un înger i-L vesteste pe Iisus. Și iarăși el se întoarce împotriva lui Dumnezeu, împotriva îngerului Său și împotriva Legii⁶³. Din punct de vedere literar existența acestui paralelism ar avea ca rațiune fixarea unor repere care să încadreze cuvântarea din 7, 1-53. În 7, 53 Ștefan contreză acuzația adusă împotriva sa, conform căreia ar fi vorbit împotriva Legii (6, 11.13), acuzându-i pe adversarii săi că ei însși nu păzesc Legea.

Pentru a înțelege semnificația teologică a paralelismului dintre 6, 15 și 7, 53 sunt necesare întâi câteva lămuriri asupra acestui al doilea verset („Voi, care ați primit Legea întru rânduielei de îngeri [*eis diatagas aggelon*], și n-ați păzit-o!”). În general aceste cuvinte sunt luate în sensul unei intermediari a îngerilor în darea Legii. Totuși există două obiecții serioase față de această interpretare. Redăm foarte succint prezentarea lui Fletcher-Louis⁶⁴. În primul rând, este neobisnuit în limba greacă a se exprima instrumentalul prin *eis* cu acuzativ; dacă ar fi vrut să vorbească despre o mijlocire a îngerilor, Sfântul Luca, care stăpânește foarte bine limba, ar fi făcut-o în mod corespunzător. În al doilea rând, este vorba despre înțelesul incert al termenului *diatage*. Acesta mai apare o singură dată în Noul Testament (Romani 13, 2) și foarte rar în izvoarele păgâne. De la Adolf Deissmann încoace, în literatura de specialitate cuvântul este tradus cu precădere prin „ordin, decret, poruncă”. Însă textele extrabiblice de la care porneste Deissmann oferă o susținere foarte slabă acestei traduceri. O redare mai corectă pare să fie nu „ordin”, ci „stare de ordine, structură, constituție, rânduială”⁶⁵. Astfel, *diatagai aggelon* înseamnă „rânduielei ale îngerilor” în sensul de „rânduielei îngeresti”, iar prepoziția *eis* are sensul de „în scopul”. Atunci ideea versetului 7, 53 este că Legea a fost dată cu scopul de a crea o comunitate al cărei mod de viață este asemănător cu cel al îngerilor. Această idee, în diverse forme, apare destul de des în scrierile rabinice. În principiu, se credea că pe muntele Sinai, când a primit Legea, întregul Israel a fost anghelizat. Acest fapt era conceput ca o moarte urmată de înviere și era simbolizat prin primirea unor vesminte, ornamente și arme pe care era înscris numele lui Dumnezeu. După idolatrizarea vitelului de aur Israel a pierdut această stare⁶⁶. De aici putem conchide că în Fapte 6, 15 Sfântul Luca pune în contrast chipul anghelomorf al Sfântului Ștefan cu neputința sinedriului de a se ridica la înălțimea vietuirii îngeresti. Doar Sfântul Ștefan, nu și

⁶³ O. Glombitza, *op. cit.*, p. 244.

⁶⁴ C. H. T. Fletcher-Louis, *op. cit.*, p. 98-102.

⁶⁵ În acest sens este folosit cuvântul și în literatura patristică; *Ibidem*, p. 101-102, n. 349, 350, 351.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 169-170.

⁶⁷ Pr. dr. S. Verzan, *Faptele Apostolilor - o carte a prototipurilor*, în „Studii Teologice”, XLII (1990), nr.1, p. 38-39.

Vietuirea îngerească în opera lucanică

sinedriul, avea *diatage aggelon*. Dacă tinem seama că Faptele Apostolilor este „o carte a prototipurilor” în care eroii principali reprezintă Biserica⁶⁷, înțelegem că, prin Sfântul Stefan, Luca atribuie un caracter anghelomorf întregii Biserici. Pogorârea Sfântului Duh, care este antitipul lucanic al dării Legii pe muntele Sinai, creează o comunitate a cărei viață se aseamănă cu cea a îngerilor.

III. Concluzii

Considerațiile de mai sus ne conduc la următoarele concluzii:

1. Categoriile angelice iudaice reprezintă pentru Sfântul Luca, ca și pentru creștinismul primar, un important instrument de înțelegere și prezentare a noii vieți personale și comunitare inaugurată de pogorârea Duhului Sfânt.

2. Evanghelistul nu se acordează servil la parametrii fundalului iudaic pe care se situează, ci preia materialele pe care acesta i le oferă trecându-le prin filtrul propriei perspective teologice. De aceea utilizarea categoriilor angelice, pe de o parte, este bine integrată în fluxul teologhisirii lucanice, iar pe de altă parte ne ajută să vedem unitatea teologică a operei Sfântului Luca în câteva locuri din care aceasta părea să lipsească. De exemplu, „teologia naturală” din Fapte 17, 26-29 poate fi considerată nu ca fiind un corp străin în gândirea lucanică, ci mai degrabă o expresie, în limbaj elenistic, a unei credințe iudaice fundamentale în existența unei umanități anghelomorfe. Este frapant faptul că în fiecare punct în care am descoperit elemente ale unei soteriologii „anghelomorfe”, materialele lucanice par să reflecte tradiții iudaice legate de anghelomorfism.

3. Analiza câtorva pasaje din perspectiva acestor tradiții ne-a oferit posibilitatea de a înțelege modul în care Sfântul Luca vede mântuirea în Biserică. Astfel, pildele din Luca 15 ne arată că intrarea în grupul ucenicilor lui Iisus este o înviere, o strămutare din sfera morții spirituale în cea a vieții cu Dumnezeu. Neofitul este restaurat ontologic în starea edenică, în care omul avea în el chipul lui Dumnezeu nestricat, lucru simbolizat de îmbrăcarea fiului risipitor în „haina cea dintâi” (Luca 15, 22). Biserica este o comunitate anghelomorfă, în care se actualizează liturghia îngerească (Luca 15, 7.10) și în care oamenii devin „la fel cu îngerii” prin viața ascetică (Luca 20, 34-38). Fata ca de înger a Sfântului Stefan (Fapte 6, 15) este un semn al anghelomorfismului Bisericii, care dobândește acest caracter prin evenimentul fondator al Cincizecimii (Fapte 7, 53).

Florin Dobrei

Cuviosul Sofronie de la Cioara. **250 de ani de la începutul mișcării sale de redesteptare bisericească**

Abstract

The Romanian Orthodox Church celebrated Saint Sophrony from Cioara on 21st October, the great fighter for the eastern Christians' rights of Transylvania, who was the initiator of the peasants' movement for the rejection of the oppression's effects 250 years ago, from a political, national and religious point of view, that had come over the Romanian people from Ardeal at the beginning of the 18th century. The strong social emphasis that went along it gave this action the status of being considered the forerunner of the great revolt between 1784-1785, led by Horea, Closca and Crisan.

Keywords

Church history, Greek-Catholic Church, Uniatism, Saint Sophrony from Cioara, Orthodoxy.

Nesolutionarea repetatelor revendicări de natură bisericească ale populației ortodoxe ardeleni de către Curtea vieneză a generat, la mijlocul secolului al XVIII-lea, o amplă mișcare național-religioasă, cu un pronunțat caracter social, de la a cărei declanșare s-au împlinit 250 de ani. Inițiatorul acesteia a fost călugărul „greco-răsăritean” Sofronie Popovici de la Cioara.

Acesta s-a născut în jurul anului 1710 în satul hunedorean Cioara (azi Săliste, jud. Alba) din scaunul sășesc al Orăștiei, primind la botez numele de Stan. Potrivit unei însemnări de pe filele unei *Îndreptări a Legii* (Târgoviste, 1652), provenea dintr-o veche familie preotească: „Această sfântă *Pravilă* iaste a Ciorenilor, a

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

satului întreg, fiind paroh Georgiu Popovici: strămosul popa Ioan, mosul popa Stan, tatăl meu popa Ion; de trei sute de ani tot din neamul nost au fost popi la Cioara. Anul 1825”¹. A fost si el hirotonit preot, în Tara Românească², de „ipopsifiul” Stefan (1727-1728) sau de vlădica Inochentie (1728-1735), întâistătătorii Episcopiei Râmnicului în perioada de ocupatie austriacă a Olteniei (1718-1739). Într-adevăr, conscriptia lui Inochentie Micu din anul 1733 mentionează un „Sztán, popa non unitus” din „Csora”.³ Rămas văduv, a trecut Carpatii, călugărindu-se la mănăstirea Cozia (jud. Vâlcea), pe la 1750, sub numele de Sofronie. Nu se stie cât va fi stat în această chinovie, dar în iunie 1756 este atestat din nou în localitatea natală, ca iobag al baronului Barcsai Péter; retras într-un vechi schit (reconstruit de el), îi învâta „carte” pe copiii sătenilor dimprejur.⁴

Pacea lăuntrică i-a fost tulburată însă curând, „fibirăul” din Vintu de Jos (jud. Alba) hotărând distrugerea modestului asezământ monahal si, potrivit scrisorilor adresate Guvernului si Curtii vieneze de episcopul unit Petru Pavel Aron – la 10 si 26 iunie, 5 septembrie si 6 noiembrie 1757 –, alungarea acestui „caluger apostata”.⁵ Episodul este relatat detaliat în „Plângerea românilor ortodocsi din Ardeal către mitropolitul sârbesc” din 21 mai 1757: „Fiind un călugăr neuniat în hotarul Cioarâi din varmeghia Belgradului [Alba Iulia n.n.], făcându-si călugărul o târ de schit în mijlocul codrului mai ca la un mil de departe de sat, locuind acolo si rugându-să lui Dumnezeu pentru sufletul lui, nici aceasta n-a putut îngădui, ci, când a fost în Dumineca Floriilor spre luni, au sculat fibirăul de la Vinti doisprăzece unguri si a venit în puterea noptii în Tărtaria si a legat pe birău si pe jurati si i-a făcut de frică de i-a dus la schitul acela si fiind călugărul în frică a avut straje si simtind straja a alergat de a dat veste si fiind în pădure a scăpat călugărul în pădure si cu care a mai fost, care cu ce a putut, că erau vreo trei sau patru copilasi la învățător de pomană si întorcându-să unul a doua oară să ia sfintele

¹ Dragosin Oană, „Un târ de schit”, în „Mitropolia Banatului”, Timisoara, an. 16, 1966, nr. 7-9, p. 519.

² Teodor V. Damsa, *Biserica Greco-Catolică din România în perspectivă istorică*, Timisoara, 1994, p. 72; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Iasi, 2006³, p. 334.

³ Nicolae Togan, *Statistica românilor din Transilvania în 1733*, în „Transilvania”, Sibiu, an. 29, 1898, nr. 9-10, p. 204; Augustin Bunea, *Episcopul Ioan Inocentiu Klein*, Blaj, 1900, p. 388.

⁴ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, Vol. II, Cluj-Napoca, 2002², p. 146-147; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 73.

⁵ Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron si Dionisie Novacovici*, Blaj, 1902, p. 172, n. 4.

icoane au sosit si prinzătorii si a cursu tot cu pustile tecăruite când de când să-l puste, ci numai a apucat în pădure si n-a putut prinde pe nime si a venit la sfânta biserică si s-a suit întâiu pe sfântul altar si a început a descoperi si a-l strica, a doborî acoperisul si a sparge ceriul si a doborî peretii, după aceea a tunat în biserică si iară a făcut asa, după aceea a tunat în chilii si iară a făcut asa, după aceea a venit ispravnicul mosii aceia pe care-i biserică, că este pe loc nimisesc a domnii Sălădoai din Timisoara si Măria sa a pus felelat [ca] nime pe acel loc să nu calce, ci cine va avea vreo nevoie să caute la curte; si, dacă a sosit ispravnicul si a zis cu a cui poruncă strică si pentru ce strică, ei au răspuns că cu poruncă crăiesii strică si asa a rămas sfânta lui Dumnezeu biserică spartă si stricată si în ziua de astăzi asa este, iară călugărul fiind om slab pentru bătrânete, că este ca la saptezeci de ani înainte, zace ascuns de nici prietenii nu-l stiu pentru frica vrăjmasilor si a pizmasilor.”⁶

După doi ani de pribegie, în 1759 a ajuns la Carlovit, de unde, cu binecuvântarea mitropolitului sârb Pavel Nenadovici (1749-1768), s-a reîntors în Ardeal, inițiind – la început în „varmeghia” Hunedoarei – o amplă miscare de redesteptare ortodoxă.⁷ Într-o scrisoare a guvernatorului Ladislau Kemény (1758-1762) către presedintele Cancelariei aulice din Viena, Bethlen Gábor, se arăta, la 5 mai 1759, că „cea mai importantă preocupare a noastră de acum este acalmarea si îndreptarea deosebit de anevoioasă a tulburărilor pornite pentru desfacerea unirii, care ne produc cu atât mai multe bătăi de cap, [dându-ne] de lucru, cu cât părăsirea unirii a cuprins cea mai mare parte a comitatului Hunedoara si aproape fiecare asezare valahă din scaunele săsești, extinzându-se si asupra multor localități din comitatul Alba [de Jos n.n.]”⁸ La 6 octombrie 1759, Sofronie a adresat o „proclamație” către locuitorii din Brad, în care era rezumat continutul decretului imperial din 13 iulie. În acest context, îi îndemna să fie precauti în cursul anchetei ordonate de autorități, să se adune si să specifice în scris ce rit doresc să tină; hotărârea urma să-i fie comunicată după o săptămână, la Deva, unde avea de rezolvat câteva treburi. La final îi îndemna să ia cheile bisericii de la preotii uniti, socotiti, din acel moment, oameni simpli. Scrisoarea a fost interceptată de agentii guberniali, astfel că, la 12 noiembrie, autoritățile comitatense hunedorene

⁶ S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 508-509.

⁷ A. Bunea, *op. cit.*, p. 172-173, 451; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 147; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 73.

⁸ Ioan Ranca, *Date noi privind miscarea lui Sofronie (1759-1761)*, în „Apulum”, Alba Iulia, an. 18, 1980, p. 279-280.

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

primeau porunca de a cerceta „fără zgomot și cu grijă” dacă mai există și alte tulburări de acest fel în zonă, prinzând totuși vinovații.⁹

Cum „agitatiunea” creștea în intensitate, în preajma Crăciunului călugărul ortodox a fost prins și înțemnitat, timp de opt săptămâni, în subsolul conacului din Bobâlna (jud. Hunedoara). Planul guvernatorului, de a-l transfera sub escortă în cetatea Alba Iuliei, a esuat, căci preotul Ioan din Săliste (jud. Sibiu), sosit în satul Geoagiu în cursul zilei de 12 februarie 1760, s-a pus în fruntea unei „ostiri” de 500-600 de țărani din părțile Bradului, Abrudului, Hunedoarei și Orăștiei, eliberându-l pe Sofronie în aceeași noapte; dimineata multimea s-a închinat în biserica din satul învecinat Rapoltu Mare, aducând mulțumire lui Dumnezeu pentru izbândă. Retrăgându-se prin satele din depresiunea Geoagiului, Sofronie s-a instalat apoi la în „cetatea de piatră a Munților Apuseni”, unde, potrivit raportului comitelui Zarendului, „amăgește poporul, dar nimeni nu se poate apropia de el, fiindcă românii îl apără în tot chipul”.¹⁰ La 14 februarie 1760, generalul Montoya de Cardonna, noul comandant militar al Transilvaniei, a dispus trimiterea unui important contingent militar în Transilvania, compus din 4.000 de croați și 600 de husari; împotriva celor care îl eliberaseră, Consiliul Aulic de Război din Viena propunea, la 29 martie 1760, un set de măsuri represive.¹¹

La 21 aprilie 1760, la Zlatna (jud. Alba), după o intrare triumfală, ieromonahul a reamintit multimei adunate nedreptățile la care fuseseră supuși, în ultima jumătate de secol, ortodocșii ardeleni; principalii vinovați erau vlădica Petru Pavel Aron și preoții săi, „papistasii nemțizati” care tin două legi. La apelul său, toți cei prezenți au semnat o petiție către Guberniu, în care se cerea numirea unui episcop răsăritean, hirotonit la Carlovit. În urma cuvântării, biserica a fost ocupată, iar slujitorii uniți ai acesteia alungați. Însotit de cete de români înarmați, Sofronie a coborât apoi pe valea Bulbucului până în lunca Muresului, străbătând majoritatea satelor

⁹ Iacob Radu *Istoria Vicariatului greco-catolic al Hategului*, Lugoj, 1913, p. 111-112, p. 385-386; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 148; Stefan Metes, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. XXXVIII-XXXIX.

¹⁰ A. Bunea, *op. cit.*, p. 173-174; Rubin Patitia, *Munții noștri. Tara Topilor. Despre trecutul Munților Apuseni ai Transilvaniei. Date adunate din autori, manuscrise și tradiții I. Din cele mai vechi vremuri până la 1785*, Orăștie, 1912, p. 36-38; S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 537-538 și II, p. 148-149; I. Ranca, *op. cit.*, p. 280; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București, 1998², p. 244; M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 335.

¹¹ Mihai Săsăușan, *Politica bisericească a Curtii din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Cluj-Napoca, 2002, p. 230-231; Idem, *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761). Documente*, Cluj-Napoca, 2003, p. 279.

hunedorene dintre Orăștie și Deva; de acolo, prin Brad și Buceș, se va fi îndreptat spre Abrud, unde a tinut, la 12 mai, o cuvântare prin care „a știut să-i cucerească pe toți pentru cauza Bisericii sale”. De aceeași primire fastuoasă a avut parte și în Cărpiniș și Câmpeni; administratorul domeniului Zlatna a făcut apel la armată, motivând, într-un raport înaintat Guvernului, că românii, fără nicio teamă, spuneau că „a trekut putyere domnylor, akume noj szintem domni”. În paralel, în centrul Transilvaniei s-a derulat o altă mișcare religioasă, condusă de Ioan Piuariu din Sadu (jud. Sibiu), cunoscut de contemporani sub numele de „popa Tunsu”, în urma pedepsei dictate de ierarhul blăjean.¹²

În cursul lunii mai, o delegație ortodoxă a românilor din comitatele Hunedoara, Alba și Zarand a prezentat nobilimii maghiare, întrunită la Deva în cadrul congregației de primăvară a „varmeghieii”, un memoriu redactat de Sofronie însuși: „Cinstiți, prin Dumnezeu aleși și de înaltul Guvern crăiesc așezati domni ai măritului comitat al Hunedoarei, mărite comite și jude suprem al nobililor și către voi toți ceilalți. Iată noi, țărani din Principat, facem știre Mărilor Voastre, anume din acest județ al Hunedoarei, al Albei, al Zarandului, împreună cu scaunele cele mai îndepărtate, despre acest lucru, că noi așa poftim de la cel mai mare, până la cel mai mic. Dacă vreți să scoateți de la noi ceva, sub cuvânt de contribuție ori altă trebuință a principatului, noi suntem gata la toate, dar religia nu ne-o părăsim, până când trăim. Toate neamurile își au legea lor și au pace în legea lor. Și proorocul Moise a dat lege jidovilor și ei o tin în pace, iar noi suntem prigoniți neîncetat pentru legea noastră. De ce să dăm unitilor bisericile, pe care bietii de noi le-am zidit, cu cheltuiala și cu mâinile noastre? Nu, niciodată până ce suntem vii! Dar să fim scurți, cinstiți domni: când va sosi episcopul și stăpânul legii noastre și va face judecată și asupra bisericilor care să se dea unitilor, le vom da; până atunci însă nu. Căci e păcat mare să rămână bisericile închise în acest post. Nu-i cu cuviință, nici Dumnezeu nu vrea și nici românii nu o îngăduie. Căci prea de ajuns ne-am rugat cu toată cuviința și n-am primit niciun răspuns, ca și când niciodată nu ne-am fi rugat. Nici noi nu suntem vite, cum cred Măriile Voastre, ci avem Biserica noastră. Iar bisericile nu de aceea sunt clădite, ca să rămână goale, și nici noi nu ne vom mai închina în grajduri, ci ne vom duce la biserică, ca să ne rugăm acolo și ca să nu rămână goale. Căci postul fără rugăciune e lucru mort. Până atunci protestăm înaintea Mărilor Voastre, oprindu-vă de a ne mai tulbura, până ce va veni vlădica.

¹² A. Bunea, *op. cit.*, p. 179-186; R. Patitia, *op. cit.*, p. 39-45; S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 538-546 și II, p. 152-162; I. Ranca, *op. cit.*, p. 281-282; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 75; M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 334.

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

Vom face atunci, cum ne va porunci el, căci e stăpânul legii noastre. Iar noi rămânem în veci preasupuse slugi ale înaltei împărății.”¹³

Miscarea îmbrăcase și o pronunțată tentă național-socială; nobilul maghiar Rettegi György rezuma în memoriile sale „pretensiile” românilor adresate comitelui suprem al Hunedoarei, Balog László: „Nu ne putem îndeajuns mira din ce pricină ne apăsati voi, ungurii, într-atât. Că ne-ati pus pe gât și jugul iobăgiei, cu toate că noi suntem și am fost mai numerosi decât ungurii, ba suntem încă și mai vechi decât voi în această țară, fiindcă suntem rămășițele vechilor daci”.¹⁴ Preferându-se evitarea prelungirii tensiunilor la fruntariile răsăritene ale Imperiului, participantii la conferințele ministeriale din 3 iunie și 31 august 1760 au propus Mariei Tereza soluționarea pasnică a conflictului, prin trimiterea în mijlocul românilor răsculați a episcopului Dionisie Novacovici al Budei. Diferit, contele transilvănean Nicolae Bethlen cerea reprimarea dură a insurectiei, linie adoptată și în ședința Guberniului din 7 iulie; se preconiza arestarea grabnică a răzvrătiților și predarea lor celei mai apropiate garnizoane austriece. În acest context, la 2 august 1760 a fost pusă la cale o adevărată expediție de prindere a ieromonahului „instigator”, arestat, în biserică din Abrud, de un detașament condus de locotenentul Ioan Halmágyi; la portile Zlatnei, Sofronie a fost însă eliberat, pentru a doua oară, de motii din împrejurimi.¹⁵

Localitatea a devenit centrul Ortodoxiei ardelen. De aici, călugărul înainta generalului Montoya, la 3 septembrie 1760, o somatie privind eliberarea protopopului Ioan din Sadu și a altor trei preoți captivi: „Dacă nu veți slobozi pe cei arestați, nu veți avea pace în țară [...]. În care clipă vedeți scrisoarea mea, îndată să dați drumul la prizonieri.” În fața tăvălugului de evenimente autoritățile au rămas neputincioase.¹⁶ Într-o atmosferă de adevărată sărbătoare, în zilele de 10-11 august 1760, s-a întrunit și un sinod național-bisericesc, la care au participat, din fiecare parohie, preotul sau cantorul cu câte doi-trei credincioși, precum fuseseră înștiințați prin circularele sofroniene, trimise pretutindeni. În „memorandum”-ul întocmit cu acest prilej, spre a fi înaintat Curtii vieneze, sunt

¹³ A. Bunea, *op. cit.*, p. 178; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 150-151; Ioan Lupas, *Răscoala țărănilor din Transilvania la anul 1784*, Cluj, 1934, p. 26.

¹⁴ S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 151; I. Ranca, *op. cit.*, p. 287-288; D. Prodan, *op. cit.*, p. 254.

¹⁵ A. Bunea, *op. cit.*, p. 183, p. 186-191; p. 446-450; R. Pațitia, *op. cit.*, p. 45-50; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 162-167; Alexandru Neamtu, *Un raport din anul 1774 privitor la răscoala lui Sofronie (1759-1761)*, în „Anuarul Institutului de Istorie”, Cluj, an. 4, 1961, p. 253-255; I. Ranca, *op. cit.*, p. 282-284; D. Prodan, *op. cit.*, p. 244-245.

¹⁶ S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 546 și II, p. 339-344; Ștefan Metes, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, București, 1977², p. 119; I. Ranca, *op. cit.*, p. 284-285; M. Săsăujan, *Politica bisericească...*, p. 231-232; Idem, *Habsburgii...*, p. 308-309.

prezentate, schitat, următoarele solicitări ale neunitilor ardeleni: 1. dreptul de a tine în continuare religia strămoșească, din care au fost scosi românii fără stirea lor; 2. depunerea din scaun a episcopului Petru Pavel Aron și aducerea unui ierarh ortodox, hirotonit la Carlovit; 3. retrocedarea locasurilor de cult și înzestrarea păstorilor răsăriteni ai acestora cu sesii parohiale; 4. eliberarea preotilor și credinciosilor arestați pe motive confesionale; 5. cercetarea numeroaselor plângeri adresate forurilor diriguibile, fără a se lua în calcul calomniile clericilor uniți; 6. alungarea „popilor” aflați sub oblăduirea canonică a Blajului, ca principali instigatori; 7. libertatea manifestării credinței răsăritene, altfel „mai bine voim moartea, decât să ne părăsim legea noastră”. La final, „în fata lui Dumnezeu și a Majestății Sale”, declarau că „nu vor da socoteală în ziua înfricosă a Judecării din urmă pentru că copiii vor muri nebotezați, oamenii nespovediți și neîmpărtașiți”, căci, de nu li se va îndeplini cererea, „poporul nu va mai suporta necazurile, dragostea dintre popoare se va tulbura și vor fi răscoale în toată țara, ceea ce s-ar fi întâmplat și acum, dacă nu ar fi mulcomit multimea cu vorbele lor blânde și înțelepte domnii Neumann și Kuntza. Altminteri, dacă Majestatea Sa va aproba cererea lor, românii vor rămâne, ca și până acum, umiliți și cei mai mici serbi ai săi.”¹⁷

Au urmat noi și noi petiții în vederea obținerii libertății religioase mult așteptate; cererile nu au primit însă nici un răspuns. Ca atare, „insurecția” ortodoxă s-a generalizat. La sfârșitul lunii august, țărani răsculați au ocupat Blajul, episcopul unit Petru Pavel Aron (1745-1752) fiind nevoit să se refugieze la Sibiu; rapoartele autorităților descriu detaliat mișcarea revoluționară a românilor. Amploarea acestor acțiuni a determinat Curtea să emită, la 20 octombrie 1760, un rescript, prin care Guvernul era înștiințat de instituirea unei comisii în vederea analizării plângerilor românilor; lui Sofronie i se acorda un „salvus conductus”, în eventualitatea în care va dori să se înfățișeze înaintea anchetatorilor. Conștient de oportunitatea momentului, el a demarat un amplu proces de reorganizare a Bisericii Ortodoxe ardeleni. Însotit de 12 oameni de încredere, ieromonahul a cutreierat nestingherit tinuturile din afara Apusenilor, întrunind soboare și instituind protopopi. Pretutindeni îi îndemna pe credincioși să mărturisească deschis că sunt ortodocși, să se abțină de la tulburări și să nu refuze dările și servitutile nici către stat, nici către domnii de pământ, dar sufletul să și-l păstreze pentru Dumnezeu.¹⁸ Mișcarea s-a extins în toată Transilvania, ecoul ei răzbătând până departe, în Ungaria. Îngrijorarea

¹⁷ S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 547 și II, p. 168-170; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 252-253; A. Bunea, *op. cit.*, p. 192-194, p. 451-453; S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 547-572 și II, p. 170-182; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 78-79.

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

autorităților s-a accentuat¹⁹; călugărul blăjean Filotei Laszlo, într-o scrisoare adresată Congregatiei „De Propaganda Fidei” la 20 noiembrie 1760, se plângea că, „din cauza turburărilor, nu putem iesi la misiuni în țară”.²⁰

În această nouă etapă, punctul culminant l-a constituit convocarea altui sinod national-bisericesc, la Alba Iulia, în zilele de 14/25-18/29 februarie 1761; autoritățile civile au fost înștiintate în prealabil despre scopul și programul acestei adunări, printr-o notă semnată de „popa Sophronie ex dominio Zalathnensi, popa Io[a]nikie ex Felsō-Venitze [Venetia de Sus, jud. Brasov n.n.] și popa Iuon ex Szelistye [Săliste, jud. Sibiu n.n.]”. Dezbaterile, sistematizate în 19 puncte, au fost comunicate guvernatorului de însuși Sofronie: „1. Să vedem dacă țara cere episcop sau ba și dacă nu, ce-i de făcut. 2. Să ceară pe niste prizonieri, care sunt arestați nu se știe unde pentru țară și pentru lege, anume Oprea Micleus din Săliste, popa Măcinic din Sibiel, popa Ioan din Gales și popa Ioan din Sadu. 3. Să fie înștiintat cinstitul Guvern, să facă de știri și să poruncească tuturor funcționarilor și domnilor din această țară, cum și episcopului Aron și preoților săi uniți, să nu se mai răscoale împotriva noastră, nici să nu se mai amestece în treburile legii noastre, căci de nu vor conțeni, ne temem că nu vom putea să restabilim dragostea dintre popor și ei. 4. Ai noștri, de asemenea, să fie blânzi și cuminti, să nu hulească pe nimeni, nici să facă vreun rău, să plătească darea împărțitească și să îndeplinească celelalte servicii, care se cuvin. Altfel să nu facă, ci să fie și de acum ascultători. 5. Ne-au venit plângeri că umblă multi oameni răi în țară și în sală, afirmând că sunt trimisi de sinodul nostru, dând porunci fără cădere și adunând pe nedrept bani. Unii ca acestia să fie arestați, până își vor da socoteală. 6. În ceea ce privește contribuția preoților și crâșnicilor neuniți, ce zice țara, le îngăduie sau ba să plătească? 7. Să fie înștiintat episcopul Aron să restituie antimisele pe care le-a luat din biserici și să și le adune pe ale sale. 8. Despre banii și celelalte lucruri confiscate de la dieci, în Buia, comitatul Dobâca, și de la călugărul Sofronie în Băbâlna, prin comitele suprem. 9. Dacă țara vrea, să înlocuiască în toate districtele protopopești pe protopopi cu câte un preot harnic ca inspector al districtului. 10. Preoții însărcinați cu asemenea inspecție să comunice hotărârile sinodului celorlalți preoți și laicilor. 11. Să rețină pe preoți de la cercetarea crâșmelor și de la băutura. 12. Preoții să îngrijească de biserici. 13. Preoții să învețe rânduiala slujbelor. 14. Mirenii să se spovedească negresit. 15. Oamenii să cumpere cele ce sunt de trebuință în biserici și să-si câștige cimiterii. 16. Cercetează oamenii totdeauna

¹⁹ S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 192-206, p. 365-380; D. Prodan, *op. cit.*, p. 245-246.

²⁰ Zenovie Pâclisanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, Târgu Lăpus, 2006³, p. 364.

biserica si ce se întâmplă cu aceia care nu o vor cerceta? 17. Oamenii să învete rugăciunile si să nu înjure. 18. Care lucruri sunt necesare la cununie si căsătoria să nu se facă fără stirea satului si a părintilor. 19. Ce pedepse va da Biserica, dacă toate acestea nu vor fi respectate si tinute?”²¹

După sinod, Sofronie a cutreierat nestingherit întreg tinutul românesc de dincolo de Olt, precum si scaunul săsesc al Nochrihului²², de unde a adresat „odorbirăului” Martin Dodrosk din Hateg, în martie 1761, o epistolă în care, după ce a denuntat măsurile aspre luate anterior de autorități, i-a comunicat hotărârea soborului preotilor ortodocsi referitoare la respingerea uniatiei si la păstrarea „legii” străbune.²³ Alertati de raportul guvernatorului Kemény, în care se preciza că „înnoirile si excesele lui Sofronie cresc zilnic si reclamă zi de zi atentie tot mai mare si ni-e rusine că un asemenea om stăpâneste Guvernul si toată tara si că lui singur i se îngăduie orice, fără să fie pedepsit, spre marea piedică a serviciului crăiesc si spre stricăciunea patriei”, încât „toti credem, la sigur, că această scânteie, ce a izbucnit sub pretextul religiunii, se va preface în foc mare”, membrii Conferintei ministeriale vieneze au încredintat „pacificarea românilor”, la 12 martie 1761, generalului Nicolaus Adolf von Buccow, presedintele comisiei pentru cercetarea chestiunilor religioase, numit, cu acest prilej, comandant militar suprem al Transilvaniei. Împreună cu regimentele sale urma să-si facă aparitia în Ardeal si episcopul ortodox al Budei, Dionisie Novacovici, ierarhul „exempt” al nou-înfiintatei dieceze ardelene „greco-răsăritene”. La 23 martie, Curtea vieneză a poruncit Guvernului să sprijine misiunea austriacă; sperantele unitilor au renăscut.²⁴

Sosit la Sibiu în 5 aprilie 1761, Buccow a primit în audiență, după doar două zile, o delegatie compusă din 40 de români, în frunte cu protopopul Ioan din Săliste, care, în numele întregii „tări”, a declarat că „noi nu dispretuim sfânta unire, nici nu o surpăm, ci numai nu voim s-o tinem, căci nu o înțelegem”. Doleantele

²¹ R. Patitia, *op. cit.*, p. 51-52; S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 572-574 si II, p. 182-186; Viorica Pop, *Sinodul de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761*, în „Apulum”, Alba Iulia, an. 7, 1971, p. 120-126; D. Prodan, *op. cit.*, p. 246; M. Săsăujan, *op. cit.*, p. 285-286; M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 335-336.

²² A. Bunea, *op. cit.*, p. 196-198; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 187-188; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 80.

²³ M. Săsăujan, *Habsburgii...*, p. 310-311.

²⁴ N. Iorga, *op. cit.*, p. 253-254; A. Bunea, *op. cit.*, p. 205; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 209-210; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 80-81; D. Prodan, *op. cit.*, p. 247; M. Săsăujan, *Politica bisericească...*, p. 235; M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 336.

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

și cererile sunt multiple: încetarea persecuțiilor religioase și eliberarea luptătorilor întemnițați pentru legea ortodoxă, restituirea contravalorii amenzilor nedrepte primite, trimiterea unui episcop confirmat de mitropolitul Carlovitului, scutirea preoților răsăriteni de dări și, mai ales, retrocedarea tuturor locasurilor de cult înstrăinate, „căci cu multă sudoare am zidit bisericile, iar locurile și pământurile cu banii noștri le-am cumpărat. Până și bisericile nu de mult zidite nu le-au făcut popii cei uniți cu banii lor, ci noi le-am ridicat cu multă sârăcie. Bisericile mai vechi au fost clădite de strămoșii noștri, de fiii și nepoții lor, când nu se stia încă nimic în Transilvania despre unire”. La final se preciza că „ne rugăm românii din toată Transilvania, mari și mici, pentru un popă, anume Sofronie, ca Milostivirea și Excelența Voastră să fie grațios, pentru a-l confirma printr-o rezoluție, ca să poată merge prin toată țara noastră și să învete pe popii noștri neuniți, de legea grecească, până ce ne va trimite preaînălțarea regină un episcop. Căci noi toată țara ne întrepunem pentru el și putem da mărturie, deși dregătorii și popii uniți îl învinuiesc că s-a ridicat cu ostasi, ca să tulbure pacea țării. Dar nimic din acestea nu-i adevărat, ci numai noi românii am stat strajă lângă el, deoarece dregătorii l-au pândit să-l prindă, iar protopopii uniți să-l împuste [...]. Căci popa cu numele Sofronie nu disprețuiește, nici nu batjocorește sfânta unire și nici noi țara toată nu disprețuim și nu batjocorim sfânta unire, ci numai să o țină cine vrea. Toți românii din Transilvania ne rugăm, cu toții, să nu fim aduși cu forța la acest lucru, căci nu mai putem rămâne uniți. Iar pentru învățătorul Sofronie ne rugăm toți românii din Ardeal, că mai bine murim și părăsim țara decât să sufere el prigonire, căci noi l-am îndemnat și l-am înduplecat, după porunca preagratioasei crăieșe, să ne învete legea noastră neunită”. În urma acestei întrevederi, generalul a lansat, la 9 aprilie, o proclamație către „numitul în țara Ardealului rumânesc norod”, în care preciza că are poruncă să audă „toate plânsorile” și să întrebe „de neodihna norodului rumânesc, care s-a auzit în țară de o vreme încoace” și „pre fiescecarele, după plânsoare, precum e porunca preamilstivei Chesaro-Crăieșei, a-l îndrepta și judecată a-i face”. Adunarea a fost fixată în 26 aprilie (ziua de Paști), fiind invitat câte un delegat din fiecare sat ardelean. La data stabilită, văzând imensitatea multimii adunate, Buccow, din precauție, l-a rugat pe episcopul Dionisie Novacovici să discute cu țărani, îndemnând, fiecare obște să tească în parte, „să aștepte acasă, fără tulburări”, lucrările unei viitoare anchete nepartinice.²⁵

²⁵ N. Iorga, *op. cit.*, p. 254-258; A. Bunea, *op. cit.*, p. 206-208; R. Patitia, *op. cit.*, p. 52-53; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 210-216, p. 345-349; Viorica Pop, *Informații documentare despre unele frământări sociale în anul 1761*, în „Acta Musei Napocensis”, Cluj-Napoca,

La 1 mai 1761, s-a prezentat la Sibiu însusi Sofronie, declarând că se va supune împărătesei, de la care asteaptă împlinirea tuturor revendicărilor religioase, motivând că au fost „siliti de cea mai grea apăsare și strâmtorare, suferită în parte de către domni, în parte de la Guberniu și în parte de către episcopul Aron și popii săi”. Amăgit cu noi promisiuni desarte – poate convins chiar de către episcopul ortodox –, călugărul hunedorean a cedat, semnând o proclamație în 7 „puncturi”, prin care poporul era îndemnat să se prezinte în fața comisiei imperiale ce va cutreiera fiecare localitate, pentru a arăta, în scris, „ceea ce au suferit de la popii uniți sau de la domni pentru lege, prădăciuni, temnite, persecuții și alte nedreptăți”; tulburările de orice fel și hirotonirile în afara Transilvaniei erau oprite. Avertismentul final este elocvent: „Vă spun și aceea, vouă, neunitilor, că dacă uniții nu vor păzi această poruncă, își vor da socoteală. Dar voi fiți oameni cumsecade și plecați. Altfel, dacă veți păți ceva, nu va fi vina noastră. Pentru că de aceea vă mărturisim poruncile înaltei comisii, ca să nu ni se dea vina că nu v-am spus poruncile, dacă se va întâmpla ceva rău împotrivilor”. Cu aceasta, miscarea sofroniană a luat sfârșit, Buccow putând începe nestingherit funesta operațiune de „dismembrare” sau separare arbitrară a celor două Biserici românești ardelenе, în fapt, nimic altceva decât o formă mascată de favorizare și întărire a uniatiei.²⁶

Ultima acțiune a călugărului hunedorean, dacă se acceptă ca veridică relatarea cronicarului contemporan Petru Bod, a fost convocarea unui sobor general la Zlatna, în cursul lunii mai, în cadrul căruia multimea adunată a fost îndemnată să evite violentele, să persiste în legea străbună și să ceară autorităților în drept restituirea locasurilor de închinare înstrăinate și atribuirea de sesii parohiale pentru păstorii răsăriteni; cu acel prilej, s-ar fi organizat și o colecție pentru acoperirea cheltuielilor curente și s-ar fi instituit noi protopopi. Vestea apropierei trupelor austriece de zona auriferă a Munților Apuseni, la mijlocul lunii iulie, a determinat fuga sa în Tara Românească; la 22 august 1761, episcopul Petru Pavel Aron comunica Guvernului stabilirea ieromonahului la Râmnic. În vederea prevenirii altor „acțiuni răzvrătitoare”, orchestrate din exterior, la 6 septembrie s-a impus supravegherea strictă a granitelor. Pentru „câlcarea poruncilor regesti”, la 9 septembrie 1761 generalul Buccow l-a condamnat, în contumacie, la 5 ani muncă silnică; în anii 1764 și 1767 era pusă pe capul său o recompensă de 50 de

an. 21, 1984, p. 566-567, p. 571; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 81-82; D. Prodan, *op. cit.*, p. 247; M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 336.

²⁶ N. Iorga, *op. cit.*, p. 259-261; A. Bunea, *op. cit.*, p. 208-211; R. Patitia, *op. cit.*, p. 53-54; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 216-221, p. 350-352; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 82-83.

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

galbeni. La o dată necunoscută, Sofronie, cu aprobarea episcopului Grigorie Socoteanu (1748-1764), s-a stabilit la mănăstirea Arges, locul închinovierii altui mare apărător al tradiției răsăritene, fostul protopop și vicar Nicolae Pop din Balomir; în 1764, documentele îl atestă pe călugăr, diferit, la Robaia (jud. Arges), interzicându-se, sub grea pedepsea, corespondența cu acesta.²⁷

Autoritățile guberniale transilvănene au rămas în alertă, dovadă interdicția vizitării districtelor Vărădia de Mures și Hălmașiu, situate în proximitatea comitatelor Hunedoara și Alba, principalele centre ale revoluției religioase, impusă, la 13 septembrie, episcopului Sinesie Jivanovici al Aradului (1751-1768); același ierarh era acuzat, la 8 martie 1762, de „coniventă cu răsculătii lui Sofronie”.²⁸ De altfel, teama de noi tulburări a fost alimentată permanent de circulația scrisorilor călugărului („literae sophronianae”), majoritatea interceptate de autorități, în cuprinsul cărora credincioșii transilvăneni erau îndemnați la răscoală, la izgonirea unitilor din țară și la scuturarea jugului iobăgiei: „Gătiti-vă de război, ca să gonim unirea și iobăgia din țară. Ci cumpărați-vă puști și pistoale, căci va veni vremea când veți da un plug cu boi pentru un pistol mic și nu-l veți afla. Și să nu credeți că aceasta e glumă sau poveste, ci grăbiți-vă, căci nu stiti ceasul când va veni și porunca.” În plus, potrivit rapoartelor funcționarului cameral Stefan Mihaloczi și ale căpitanului Hanner, din 19 și 30 ianuarie 1765, însuși Sofronie pare să fi fost prezent personal în Ardeal, întâlnindu-se în satul Almasu Mare (jud. Alba) cu preotul Gheorghe din Zlatna și cu ieromonahul Efrem de la Prislop, autorul cunoscutei *Plângeri a mănăstirii Silvasului*. Reîntors în Muntenia, a fost pus, începând cu anul 1765, în fruntea obștii mănăstirii Vieros (jud. Arges), însărcinat fiind cu supravegherea refugiaților „ungureni”, stabiliți în peste 50 de sate sud-carpătice.²⁹ Acestia, la 8 august 1768, adresau o scrisoare autorităților transilvane, cerând încetarea prigoanei pe motive religioase și permisiunea reîntoarcerii în Ardeal.³⁰

²⁷ N. Iorga, *op. cit.*, p. 278; A. Bunea, *op. cit.*, p. 211-212, p. 222-223; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 239-241; St. Metes, *Emigrări românești...*, p. 120; Ioan Ionascu, *Ieromonahul transilvan Nicodim în Țara Românească*, în vol. *Omagiu lui Ioan Lupas la împlinirea vârstei de 60 de ani*, București, 1943, p. 367; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 83; M. Săsăujan, *Habsburgii...*, p. 286-288.

²⁸ I. D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timisoara, 1980, p. 288-290 (nr. 125-126).

²⁹ N. Iorga, *op. cit.*, p. 278; A. Bunea, *op. cit.*, p. 221-222; I. Ionascu, *op. cit.*, p. 367; Carol Göllner, *Date noi cu privire la călugărul Sofronie*, în „Anuarul Institutului de Istorie”, Cluj, an. 5, 1962, p. 240-243; Teodor Bodogae, *Câteva stiri inedite despre legăturile Cuviosului Sofronie cu ardelenii refugiați peste muntii*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, Sibiu, an. 29, 1984, nr. 9-10, p. 725-727; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 83; D. Prodan, *op. cit.*, p. 249-250.

³⁰ T. Bodogae, *op. cit.*, p. 728 (nr. III).

La doar câteva decenii de la consumarea evenimentelor, cărturarul iluminist Samuil Micu a descris succint „turburarea de Sofronie făcută”, punându-i însă acțiunea, în spirit unit, într-o lumină întunecată: „În vremea vlădicului Aaron, la anul 1759, cea mai mare parte din românimea Ardealului s-au făcut neunită, că un călugăr, anume Sofronio din varmeghiia Hinidoarei, din sat Cioara, cu mare hulă și turburare s-au sculat asupra unitilor, foarte defăimând unirea, umblând cu gloată de norod prin sate și învățind pre norod ca să-si lapede pe preotii cei uniti, că aceia nu tin posturile și strică cu unt prescurile și pastile, și alte minciuni scornea. Norodul, mai ales mărghineia și mocăneșii, după aceea și ceilalți de prin țară, bucuroși l-au ascultat și au lăpădat unirea. În multe locuri sătenii scotea pe preotii cei vechi, că așa chema preotii uniti, iar pe cei neuniti îi zicea noi. Pe cei vechi, dară, îi scotea la hotar, și nici marha lor nu voia să o lasă să pască cu ale altora, că zicea că cei uniti nu numai ei sunt spurcați, ci și dobitoacele lor. Sofronie trimetea înainte oamenii săi, cu cărți, în toate laturile aduna săboară, porunca să ia besearicile de la uniti, aduna bani, gloaba pe cei ce nu asculta de poruncile lui. Mult îi părținea lui și cei de alte neamuri carii era străini de relighiia catholicească. Așa, în scurtă vreme, cea mai mare parte din norodul românesc s-au făcut neunită, și să gonea românii unii pe alții și să păgubea, neunitii pe cei uniti, cei uniti pe cei neuniti, așa cât, de n-ar fi făcut Împărăția bună tocmeale, multe vârsări de sânge, bătăi și morti ar fi fost întră români. Popii căuta cum să-si poată agonisi ceva și cei mai multi să uita în carea parte le va fi mai bine. Adevărat iaste că, din preotii cei uniti, cei mai multi fiind și de la părinți cuviosi crescuti, și ei mai învățați și mai de omenie, statornici au fost și nu s-au clătit după turburarea norodului prost, iar cei neuniti era oameni mai de gloată și nu căuta mult la omenie, cât la agonisala sa, că era prosti și fără de învățătură, și negânditori de binele cel de obște al neamului. Nu stia ei ce iaste unirea și ce iaste neunirea, neste visuri își închipuia, care niciodată n-au fost, zicând că unitii bagă oao și unt în prescuri și alte care nici au fost, nici vor fi. Alții zicea că de vor fi uniti îi vor face papistasi și li se vor strica posturile, care toate era nimicuri și minciuni și hulele vrăjmasilor Besarecii, carii voia să fie împărecheati românii, nu pentru că doară ei ar fi crezut că unirea cu neunirea iaste mai bună au mai rea, de vreme ce și unitii și neunitii lapădă și osândesc învățătura lor, însă lui Sofronie nu atâta-i era de credință, cât îi era să adune bani. Mai pe urmă Sofronie au fost chemat la Sibiu, cu făgăduintă de la împărăție că nimic nu i să va face. Așa, au venit cu multime de prostime, și adevărat nimic nu i s-au făcut, fără numai cât au trebuit să iasă din Tara Ardealului, și așa, s-au dus în Tara Românească, unde făcând turburări, pe la anul 1768, când muscalii, carii făcea atunci cu turcii războiu în Tara Românească, cu rea

Cuviosul Sofronie de la Cioara...

moarte l-au perdut. Iar în Ardeal, românii împărecheati au rămas, unii uniți, alții neuniți.”³¹

Sintetizând aceste date, Petru Maior scria că, „pre la anul 1759, fiind românii scârbiti de goana ce au pătimit vlădica Inochentie Clain, au venit un călugăr din Teara Românească, cu născuta român ardelean, din Cioara de loc, om nu cu blândeate, cum fusese Ilarion [Visarion Sarai n.n.], ci de fire aspră și turburată, și au început a propovedui neunirea întră mocani, nu numai cu gura, ci și cu bota, întărâtând prostimea mai vârtos asupra preoților uniți, ca să-i scoată din căsi cu toate ale lor și să-i ducă întră hotară. Drept Sofronie acesta fu alungat înapoi în Teara Românească. Dară răul cel de dânsul pornit au rămas în Ardeal, cât fu de lipsă să trimită împărăteasa pre ghegeneral Bucov, cu un regement de armasi, spre asezarea purceasei turburări. Cum zisei, Sofronie au dat început turburării întră mocani, iară pre Murăs în sus au întărit neunirea mai vârtos oarecarele Ioann din Sad.”³²

Data mortii transmisă de Micu este eronată, căci, la 24 aprilie 1769, domnitorul Grigorie III Ghica (1768-1769) îi dădea lui Sofronie un hrisov: „Carele, puind silintă, s-au arătat cu slujba țării și cu folosul vistieriei ... i-am dat această carte a domniei mele, cu care să aibă a-si găsi 12 liude oameni streini, adusi duprintr-alte părți streine, fără de bir și fără de pricină.”³³ La 17 mai, ambasadorul austriac din Constantinopol cerea Înaltei Porți extrădarea sa.³⁴ Tot în același an era amintit, la Arges, ca apropiat al banului Pârveu Cantacuzino (1769-1770), cărmuitorul Țării Românești pe timpul ocupației rusești; în fruntea unui numeros contingent militar de voluntari ardeleni, ieromonahul a luat parte la eliberarea Bucureștiului de turci, în noiembrie 1769. Cu toate că la 30 septembrie 1771 Guvernul transilvănean mărise recompensa, niciun apropiat al său nu l-a trădat. Călugărul, revenit în fruntea obstiniei de la Vieros, trăia și în 1774, de vreme ce protopopul ortodox al Sebesului era întemnitat la Sibiu, pentru că „stătuse în schimb de tidule viclene cu acel cunoscut înșelător Sofronie, care începe din nou a răspândi otrava legii românești sismatice în această țară”³⁵ Mai mult, dacă am da crezare mai multor izvoare contemporane unite și catolice, ieromonahul hunedorean, după mai multe acțiuni haiducești în zona Făgărașului, în scaunul Orăștiei – se zvonea că îl „tâlharise” pe fostul său stăpân

³¹ Samuil Micu, *Istoria românilor* (ed. principe după manuscris de Ioan Chindris), vol. II, București, 1995, p. 339.

³² Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor*, Editie îngrijită de Ioan Chindris, vol. I, București, 1995², p. 129.

³³ I. Ionascu, *op. cit.*, p. 367, n. 4.

³⁴ Z. Pâclisanu, *op. cit.*, p. 364.

³⁵ N. Iorga, *op. cit.*, p. 282-283; A. Bunea, *op. cit.*, p. 223; S. Dragomir, *op. cit.*, II, p. 241; St. Metes, *op. cit.*, p. 120-121; I. Ionascu, *op. cit.*, p. 368; T. V. Damsa, *op. cit.*, p. 83-86.

domenial, baronul Petru Barcsai – si în centrul Transilvaniei³⁶, s-ar fi stins din viață, departe de casă, în anul 1776; pentru meritele sale, tarina Ecaterina II îl decorase cu crucea de aur.³⁷ Miscarea sa își atinsese, oricum, scopul; datele transmise de comisia de „dismembrare” Buccow (1761-1762), în pofida inexactităților prezente, întăresc această realitate istorică.

Având în vedere zelul depus pentru apărarea legii străbune³⁸, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în sedinta din 28 februarie 1950, a propus canonizarea sa, pronunțată solemn, în catedrala „Reîntregirii Neamului” din Alba Iulia, la 21 octombrie 1955.³⁹ În fiecare an prăznuim asadar, la această dată, o mare personalitate a românității ardelenne si a Ortodoxiei în ansamblu, un sfânt care a îngemănat prin fapta sa dragostea de neam cu fidelitatea păstrării tradițiilor spirituale ale înaintasilor.

³⁶ A. Bunea, *op. cit.*, p. 446-451.

³⁷ St. Metes, *op. cit.*, p. 120-121.

³⁸ Dacă în Ortodoxie ieromonahul Sofronie a fost trecut în rândurile sfinților (cf. Gheorghe Ciuhandu, *Călugării Visarion si Sofronie si mucenicii Ortodoxiei din Ardeal. Cuvinte de pomenire*, Sibiu, 1932, p. 29-31; Mircea Păcurariu, *Sfinti daco-romani si români*, Iasi, 2007³, p. 198-202), istoriografia unită i-a creionat un portret negativ, nemeritat: „Era un om simplu, fără carte; abia scia ceti si scrie românesce. Trupul îi era bine hrănit, purta păr lung si era negru ca un tigan. Când se presenta în adunări publice, se prefăcea a fi cel mai loial si supus față cu legile țarei si poruncile împărătesci si adeseori predica oamanilor să fie linistitti si cumpătati, dar în faptă era un om de fire aspră si turburată, care predica neunirea nu numai cu gura, ci si cu bota. Se folosea de toate mijloacele, cari le întrebuintează impostorii, spre a seduce poporul simplu.” (cf. A. Bunea, *op. cit.*, p. 172); a se vedea si: Alexandru Grama, *Istoria Bisericeii Românești unite cu Roma dela începutul creștinismului până în zilele noastre*, Blaj, 1884, p. 128-129; *Diecesa Lugosului. Sematism istoric*, Lugoj, 1903, p. 418-419; I. Radu, *op. cit.*, p. 111-113; George Fireza, *Unirea de la 1700 si cum s-au învrăjbit iarăsi românii?*, Lugoj, 1924², p. 49-51; Ciprian Ghisa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca, 2006, p. 359-361 etc.

³⁹ Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserica. Natiune. Cultură*, vol. III, t. I, Bucuresti, 2006, p. 338.

Lucian Farcasiu

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei care-i poartă numele?

Abstract

The present study tries to prove the authorship of the Liturgy Anafora, attributed to St. Basil the Great, who was one of the great Capadocian Fathers, relying on both internal evidences, from the Holly Father's work, and external ones, of other clerical Fathers, contemporaries with St. Basil, as well as other evidences that go back up to the end of the first Christian millenium. The attentive study of these evidences leads us to the only conclusion that the St. Basil's Anafora does not bear the name of the person who created it, but the name of the person who transformed the old Anafora of the original Church in Caesarea in Capadocia into the Anafora resembling the present one.

Keywords

Liturgical Theology, Eucharistical Anafora, St. Basil the Great.

I. Anaforaua euharistică. Preliminarii.

Încercând să precizăm ce sunt Anaforalele euharistice, vom spune că ele sunt „mărturii ale prezentei și lucrării Sfântului Duh în Biserică. Ele aparțin dumnezeiestii Traditiei și au păstrat prin viu grai întreaga predanie apostolică în pleroma eclesială”¹. Din această perspectivă Anaforalele euharistice nu reprezintă altceva decât „texte euhologice ce aparțin întregii Biserici ... - fiind - ... opera Traditiei”². În acest sens, părintele Petre Vintilescu arăta faptul că de fapt întreaga

¹ Ciprian Ioan Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare – istorie – text – analiză comparată – comentariu teologic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2009, p. 465.

² *Ibid.*, p. 464.

Sfântă Liturghie este o „chestiune de Traditie”, căci, „în întregimea ei, Liturghia ne-a fost adusă de Traditie” și de aceea „în Liturghie vorbește încă spiritul care a inspirat sfintele scrieri. Liturghia este Traditia în gradul său cel mai înalt de putere și solemnitate”³. Ca parte a Traditiei Bisericii, ele sunt de fapt asternerea în scris a rugăciunii euharistice orale a diferitelor comunități creștine primare. Tocmai de aceea, stabilirea paternității unui text euharistic este o sarcină extrem de dificilă.

Fixarea în scris a Anaforalelor euharistice a avut loc între secolele III-IV, „din dorința de precizare și fundamentare a învățaturii dogmatice a Bisericii, cât și din intenția unității și uniformității celebrării euharistice”⁴.

II. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Consideratii generale.

Anaforaua atribuită Sfântului Vasile cel Mare este unul din cele mai importante și larg răspândite texte euharistice ale Răsăritului Ortodox, în sensul în care până prin sec. IX-X, ea a fost principalul text euharistic folosit la Constantinopol și în teritoriile aflate sub influența mării metropole. Începând din sec. IX-X, din pricina lungimii Anaforalei acestei Sfinte Liturghii a Sfântului Vasile, aceasta a fost înlocuită cu cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, Liturghia Sfântului Vasile, rămânând să fie săvârșită doar de 10 ori pe an⁵.

Critica liturgică atribuie în unanimitate Sfântului Vasile cel Mare, Anaforaua euharistică din Liturghia ce-i poartă numele. Faptul acesta este argumentat pe existența unor mărturii interne în opera teologică a Sfântului Vasile cel Mare, în care acesta, deși în mod indirect, face referire la creația sa liturgică, și de asemenea pe argumente externe, ale Părinților bisericești contemporani sau din perioada imediat următoare Sfântului Părinte, care atestă paternitatea acestuia asupra Anaforalei euharistice ce-i poartă numele.

Cu toate acestea, este foarte dificil de precizat cât anume din textul acestei Anafore aparține în mod direct acestui Sfânt Părinte, și cât reprezintă mai degrabă prelucrarea de către el a unui formular euharistic mai vechi, existent deja în Capadocia în vremea când Sfântul Părinte fusese desemnat întâistătător al acestei cetăți. Dificultatea de a defini cu exactitate în ce constă paternitatea vasiliană a

³ Pr. Petre Vintilescu, *Încercări de istoria Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 7-12.

⁴ Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 465.

⁵ *Ibid.*, p. 453. A se vedea de asemenea în acest sens Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în vol. „Studia Basiliana I. Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, editia a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 466.

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

Anaforalei ce poartă numele marelui Părinte capadocian este dată de „fluiditatea și oralitatea ce a caracterizat cultul creștin al primelor secole, astfel încât de la moartea Sfântului Vasile (379) până la prima mărturie scrisă a acestui text euhologic ce apare abia în sec. VIII în codicile Barberini, perioada ce s-a scurs a fost în mod cert una de evoluție a cultului, și este astfel aproape imposibil ca acest răstimp să nu își fi lăsat amprenta asupra formularului euhologic atribuit Sfântului Vasile cel Mare”⁶.

O altă problemă pe care liturgistii o au în vedere atunci când se ocupă de analiza Anaforalei Sfântului Vasile este aceea a modului în care s-a exercitat influența acestui Sfânt Părinte în textul Anaforalei existente în Biserica Capadociei înainte de venirea sa aici, ca întâistătător al acestei cetăți.

III. Mărturii interne privitoare la paternitatea Sfântului Vasile cel Mare asupra Anaforalei euharistice care-i poartă numele.

Mărturiile interne privitoare la paternitatea vasiliană a anaforalei ce poartă numele marelui părinte capadocian se referă la textele din cuprinsul operei acestuia, care fac referire sau lasă să se înțeleagă că el este autorul unei anaforale euharistice. În acest sens, vom preciza însă dintru început faptul că Sfântul Vasile cel Mare nu dă în întreaga sa operă teologică nici o trimitere la textul anaforalei din vremea sa⁷. Cu toate acestea, diferitele referințe cu caracter liturgic care apar în lucrările Sfântului Părinte capadocian mărturisesc despre o oarecare fluiditate și oralitate a cultului creștin din vremea sa.

a. O primă mărturie în acest sens o constituie începutul tratatului *Despre Sfântul Duh*, scris în jurul anului 373, în care Sfântul Vasile arată motivul care l-a determinat să scrie acest tratat: „Nu de mult, pe când mă rugam cu poporul și aduceam laudă lui Dumnezeu Tatăl în două feluri, și anume o dată cu Fiul împreună cu Sfântul Duh, iar altă dată prin Fiul în Duhul Sfânt, ne-au acuzat unii dintre cei de față că am folosit cuvinte străine și contradictorii”⁸. După cum se poate lesne observa, Sfântul Vasile se referă aici la faptul că era acuzat de inovații cultice cu implicații dogmatice. În același timp, ceea ce ne reține atenția și de fapt, ceea ce ne interesează în text este expresia „pe când mă

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ A se vedea în acest sens, B. Gain, *L'Eglise de capadoce au IV siècle d'après la correspondance de basile de Cesaree (330-379)*, apud *Orientalia Christiana Analecta*, Instituto Pontificale Orientale, Roma, 1985, p. 187.

⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Scriseri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh*, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

rugam cu poporul si aduceam laudă lui Dumnezeu Tatăl ...”, care este foarte posibil să se refere la rostirea Anaforalei euharistice, care stim că la începuturi era proprie fiecărui ierarh, în cazul de față, referindu-se desigur la Anafora proprie Sfântului Vasile.

b. Cel mai important text al Sfântului Vasile, din aceeași lucrare, *Despre Sfântul Duh*, lasă se întrevadă posibilitatea fundamentării practicilor liturgice pe tradiția nescrisă a Bisericii și a improvizării în cult: „*Cuvintele epiclezei (rostite) la sfîntirea pînii (Sfîntei) Euharistii și a potirului binecuvîntării, cine dintre sfînti ne-a lăsat-o în scris? Căci noi nu ne multumim doar cu acelea pe care Apostolul sau Evanghelia le aminteste, ci rostim și înainte și după și alte cuvinte, pe care e-am primit din tradiția nescrisă, ca avînd mare putere (însemnătate) la (săvîrsirea) Tainei*”⁹. Textul acesta, face referire la tocmai la realitatea pe care o afirmam anterior, anume la faptul că în Biserica primelor secole, până în perioada Sfântului Vasile, marea rugăciune a Anaforalei euharistice era rostită de către episcop, ca proistos al adunării euharistice, cu propriile sale cuvinte. Tocmai la acest fapt se referă textul citat al Sfântului Vasile. Mărturia aceasta postulează și chiar confirmă în parte ipoteza existenței unei Anaforale euharistice aparținătoare acestui Sfânt părinte capadocian.

c. Un ultim pasaj din aceeași operă a Sfântului Vasile, *Despre Sfântul Duh*, aminteste despre un formular liturgic, fixat deja în scris din sec. III, pus sub autoritatea Sfântului Grigorie Taumaturgul († 270). Sfântul Vasile lasă să se înțeleagă că avea cunostință despre un asemenea formular: „*la ceea ce el (Sfântul Grigorie Taumaturgul) a lăsat Bisericii nu s-a mai adăugat nici un act (liturgic), nici un cuvînt, nici vreun oarecare rit tainic. Multe din cele ce se săvîrșesc de către ei par să fie incomplete (neterminate) din cauza vechimii compunerii lor; căci nu au permis cei care au condus ca urmași (ai lui Grigorie) Bisericele cu lucruri care după el au apărut să fie preluate spre adăugire*”¹⁰. Este limpede de înțeles faptul că acest text pledează pentru posibilitatea existenței unor formulare liturgice fixe, care serveau drept „model” pentru episcopii care se ghidau după ele în rostirea Anaforalei Sfintei Liturghii. În același timp, textul acesta nu lasă de înțeles că ar fi fost în sec. IV limitată libertatea de improvizare în rostirea Anaforalei euharistice de către episcopul proistos al adunării. Rezultă de aici, că existența unui formular „model” datat cu mult înaintea sec. IV, nu contrazice posibilitatea existenței unei Anaforale aparținătoare Sfântului Părinte capadocian,

⁹ *Ibid.*, în col. cit., p. 79.

¹⁰ *Ibid.*

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

care în contextul vieții creștine din secolul în care a trăit, avea chiar obligația, în virtutea tradiției orale statornicite de multă vreme în Biserică, să aibă propria sa rugăciune cu care să săvârșească Sfânta Jertfă. Existența unei Anafore mult mai timpurii în vremea Sfântului Vasile, lasă doar posibilitatea formulării ipotezei că aceasta a servit ca model, ca schemă generală, pentru o Anafora proprie acestui Sfânt Părinte.

Libertatea de alcătuire a unei Anafore proprii fiecărui ierarh, va fi redusă până spre sfârșitul sec. VI, când mai toate Anaforalele au fost fixate în scris¹¹.

Studiind cu atenție textele amintite mai sus din opera Sfântului Vasile cel Mare, se impune cu necesitate următoarea întrebare: a compus Sfântul Părinte o anafora nouă sau mai degrabă a prelucrat un text preexistent? Răspunsul dat de cercetătorii în domeniul Teologiei Liturgice la această întrebare este acela că ținând cont de cadrul istoric în care a trăit Sfântul Vasile, caracterizat în ceea ce privește cultul de oralitate și fluiditate, rolul său a fost „unul literar, de perfecționare a unui text ce era atunci în uz în Cezareea Capadociei, pe baza Tradiției nescrise, tainice, binecunoscute și familiare acestuia¹². De altfel, este evident faptul că un episcop al secolului IV, în actul de redactare sau prelucrare a unui text euhologic, trebuia să țină cont de o serie de norme, „de un cadru definit, cel al Tradiției nescrise, în care rugăciunea euharistică trebuia să rămână, menționând creația, economia mântuirii, cuvintele de instituire și o doxologie finală, având astfel destul de puțină libertate de a improviza. Rolul lui se reducea la a insera pasaje scurte într-o schemă bine definită, cu scopul de a preciza și a defini mai bine conținutul teologic al textului euhologic”¹³.

¹¹ A se vedea în acest sens Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Text*, în vol. „Catholic University of America. Studies in Christian antiquity 21), Washington, 1981, p. 246. Amintim în acest sens, Novela 137 a împăratului Iustinian din anul 565 prevede pentru candidații la episcopat obligativitatea de a memora și reda textul anaforei în prezența ierarhilor care urmează să săvârșească hirotonia, ceea ce implica existența unor formule prestabilite (a se vedea textul Novelei: „... Cel ce hirotoneste să ceară mai întâi celui ce urmează să fie hirotonit un libel cu semnătură conținând cele privitoare la dreapta credință, și să recite și dumnezeiasca Ofrandă care se face în vederea dumnezeiestii Cuminecări, rugăciunea de la Botez și celelalte rugăciuni. (...)\”, citat la diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 313.

¹² H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, în „Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen 1, Münster, 1931, p. LXXXIV-LXXXV, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 56.

¹³ G. Cuming, *Pseudonymity and Authenticity, with special reference to the Liturgy of St. John Chrysostom*, în Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 15, Papers

IV. Mărturii externe referitoare la paternitatea vasiliană a Anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare.

Primele mărturii scrise care fac referire directă sau indirectă la paternitatea vasiliană a Anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare sunt contemporane cu epoca în care a trăit și și-a desfășurat activitatea acest Sfânt Părinte.

a. O primă mărturie în acest sens o constituie cuvântul funebru rostit de Sfântul Grigorie de Nazianz în anul 381, la înmormântarea Sfântului Vasile cel Mare. Printre altele, acest Sfânt Părinte menționează faptul că Sfântul Vasile a alcătuit: „formulare de rugăciuni și rânduiala altarului”¹⁴. Referindu-se la conținutul acestui text, un liturgist apusean îl vede ca pe un indiciu clar al remanierii anaforalei euharistice aflate în uz în acea perioadă în Cezareea Capadociei, de către Sfântul Vasile cel Mare¹⁵. Potrivit unui alt liturgist, textul Sfântului Grigorie de Nazianz sugerează atât compunerea de rugăciuni noi de către Sfântul Vasile cel Mare, cât și reorganizarea de către acesta a textelor euhologice existente, descoperindu-l pe Sfântul Vasile ca pe un mare dascăl al rugăciunii¹⁶.

b. În biografia Sfântului Vasile cel Mare atribuită lui Amfilohie, episcop de Iconiu (†403), ni se relatează că la hirotonia sa ca episcop, Sfântul Vasile cel Mare s-a rugat lui Dumnezeu șase zile în șir să-l învrednicească să săvârșească jertfa cea nesângeroasă cu propriile sale cuvinte, adică să compună un formular propriu al anaforalei liturgice, cum se obișnuia în vremea aceea. În a șaptea zi, Mântuitorul i se arată în vis Sfântului Vasile, îndeplinindu-i dorința. Sculându-se din somn, Sfântul Vasile cel Mare a început a vorbi și a scrie, inspirat: „Să se umple gura mea de laudă, ca să laud slava Ta, Doamne...” și celelalte cuvinte din rânduiala Sfintei Liturghii¹⁷. Potrivit afirmației Părintelui Prof. Dr. Ene Braniste din lucrarea sa *Liturgica Specială*, lucrarea aceasta, atribuită episcopului Amfilohie de Iconiu este însă considerată neautentică, provenind probabil din

presented to the Seventh International Conference on patristic Studies, held in Oxford 1975, (*Theologische Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 128, Berlin, 1984, p. 537, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴ P.G., t. XXXVI, col. 341. A se vedea și vol. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia și Elogiul Sfântului Vasile, precedate de o bibliografie a Sfântului Grigorie*, trad. rom. de Pr. N. Donos, Husi, 1931, p. 153.

¹⁵ Bernard Capelle, *Les liturgies „basiliennes” et saint Basile*, în vol. „Bibliothèque du Museon”, 47, Louvain, 1960, p. 74, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶ John R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin*, în „Orientalia Christiana Analecta”, Instituto Pontificale Orientale, 240, Roma, 1992, p. 21, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷ P.G., t. XXIX, col. CCCI-CCCII.

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

sec. VIII¹⁸. Cu toate acestea, într-o lucrare recentă, Ieromonahul Dr. Petru Pruteanu consideră că este posibil ca lucrarea și informația să aparțină în chip real episcopului Amfilohie de Iconiu „pentru că pe atunci, într-adevăr, nu exista un text precis al Anaforalei și, chiar dacă circulau anumite variante, fiecare episcop putea să adauge sau să scurteze textul, după cum credea de cuviință. Deci - apreciază părintele Petru Pruteanu – e posibil ca anume așa să fi apărut Anafora Sfântului Vasile și ea să fi fost inspirată chiar de Dumnezeu

c. La începutul sec. V, Faust din Bizant, în lucrarea sa referitoare la istoria poporului armean, menționează Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ca fiind cunoscută și răspândită, și citează chiar pasaje din textul acestei anaforale¹⁹.

d. Într-un fragment al unei lucrări atribuite patriarhului Proclu al Constantinopolului, se face referire la contribuția Sfântului Vasile cel Mare în ceea ce privește alcătuirea unei Anaforale proprii: „*Multi oarecare și alți dumnezeiestii păstori și învățători ai Bisericii dintre urmașii Sfinților Apostoli au predat ca mostenire Bisericii expunerea mistică a Liturghiei pe care în scris au lăsat-o (asternut-o). Dintre aceștia însă cei dintâi și mai de seamă sunt: fericitul Clement, corifeul ucenicilor și urmașilor Sfinților Apostoli..., dumnezeiescul Iacob, care prin sorti a primit mostenirea Bisericii Ierusalimului ... Marele Vasile, care, văzând în vremurile care au urmat nepăsarea și înclinarea spre cele de jos ale oamenilor, și din această cauză chibzuind despre lungimea Liturghiei ... a lăsat o versiune mai scurtă să fie rostită*”²⁰. După cum se poate vedea, textul acesta postulează existența în epoca apostolică a unei Liturghii unice, foarte lungi, a Sfântului Iacob, fratele Domnului, care ar fi fost mai apoi deliberat prescurtată de către Sfântul Vasile cel Mare, pentru a putea retine atenția unei generații de creștini mai puțin fervente.

Teologii liturgiciști de la sfârșitul secolului al XX-lea, folosindu-se de această mărturie a patriarhului Proclu al Constantinopolului, au lansat teoria potrivit căreia textele euharistice ale epocii primare au fost formulare euhologice complexe, care au suferit însă în decursul timpului abrevieri și simplificări, dând astfel naștere Anaforalelor euharistice de mai târziu, Anaforale care în mare măsură s-au păstrat până în prezent²¹.

¹⁸ A se vedea despre aceasta la Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Specială*, Editura Nemira, 2002, p. 155.

¹⁹ Placide de Meester, *Greques (Liturgies)*, în „Dictionaire d'Archeologie chretienne et de la Liturgie”, vol. VI, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, H. Marrou, Paris, col. 1599.

²⁰ P.G. 65, 850 BC.

²¹ Ferdinand Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870; Idem, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893; F. J.

În anul 1962, iezuitul F.J. Leroy, a discreditat însă autenticitatea tratatului pus pe numele Sfântului Proclu, demonstrând că este vorba despre o operă neverosimilă, plastografiată, alcătuită de Constantin Paleocappa, datând din secolul XVI²².

e. În jurul anului 520, diaconul Petru, scriind o epistolă din partea monahilor din Scitia către Fulgentiu și către alți episcopi ai Africii de Nord, aminteste de „rugăciunea sfântului altar a Sfântului Vasile cel Mare”, din care citează un pasaj întreg: „Astfel și fericitul Vasile, episcopul Cezareei, în rugăciunea de la sfântul altar, pe care aproape întreg Răsăritul, spune printre alte lucruri: Dăruiește, Doamne, zice, putere (virtute) și apărare (mijloc de apărare); ne rugăm, pe cei răi buni îi fă, pe cei buni în bunătate mentine-i. Că toate le poți și nu este nimeni care să se împotrivescă Tie; mântuiești, de vreme ce cu adevărat ai voit (aceasta) și nimeni s-a opus vointei Tale”²³.

f. În jurul anului 540, Leontiu de Bizant, un monah din lavra Sfântului Sava din Palestina, menționează Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ca fiind arhicunoscută și „scrisă sub inspirația Sfântului Duh”²⁴.

g. Canonul 32 al Sinodului Trullan (692) condamnă practica armenilor de a nu amesteca vinul cu apă în săvârșirea Sfintei Euharistii și invocă autoritatea și vechimea practicii liturgice din cadrul Liturghiei Sfântului Iacob și a Sfântului Vasile cel Mare: „Iacob, fratele Domnului... care a fost primul pe scaunul Bisericii din Ierusalim și Vasile, arhiepiscopul Cezareei, al cărui renume a fost cunoscut în toată lumea, ne-au lăsat în scris tainicul ritual (al Euharistiei) și au arătat că astfel desăvârșesc potirul (umplându-l) cu apă și cu vin”²⁵.

Moreau, *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur developpement*, Bruxelles, 1924; J. B. Thibaut, *La Liturgie Romaine*, Paris, 1924; Paul Drews, *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, în „Arbeiten zur Kirchengeschichte”, vol. 8, Berlin, 1955, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 59.

²² F. J. Leroy, în Proclus, „De TRaditione Divinae MISae”: un faux de C. Paleocappa, *Orientalia Christiana Periodica* 28 (1962), p. 288-299, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 59.

²³ *Liber de Incarnatione et Gratia* 8, P.L. 62, 92 C; cf. Fulgentius, *Epistola XVI* (seu liber Petri Diaconi et aliorum qui in causa fidei Graecis ex Oriente Romam missi fuerunt) 7, 25, P.L. 65, 449 C, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 60.

²⁴ *Adversus Inconrupticolos et nestor* 19, P.G. 86, 1368 C, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 61.

²⁵ A se vedea textul acestui canon la Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 124.

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

Mărturia aceasta este certă în ceea ce privește existența la sfârșitul secolului VII a unui text scris al Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, formular răspândit și cunoscut în întreaga lume bizantină.

h. Sfântul Ioan Damaschin, în lucrarea sa *Despre credința ortodoxă*, menționează următoarele: „*dar dacă uni au numit pâinea și vinul antitipuri (αντιτυπα) ale Trupului și Sângelui Domnului după cum se exprimă și purtătorul de Dumnezeu Vasile, nu le-au numit așa după ce ele au fost sfintite, ci înainte de a fi sfintite ...*”²⁶.

Mențiunea aceasta din opera Sfântului Ioan Damaschin confirmă faptul că Sfântul Părinte avea în vremea sa cunostință despre Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

i. În actele Sinodului VII Ecumenic (787), este citat un text din Anafora Sfântului Vasile: „*îndrăznind, ne apropiem de sfântul tău jertfelnic*”²⁷, text pe care astăzi îl găsim în Anafora Liturghiei Sfântului Părinte, înainte de epicleză.

j. În secolul VIII, apare textul publicat al Anaforalei euharistice, cunoscute până în prezent ca aparținând Sfântului Vasile cel Mare, text publicat în Codicile Barberini 336²⁸.

k. Într-o scrisoare din anul 877 a regelui Carol Plesuvul al Francilor către clerul din Ravena, se face referire la textul Anaforalei Liturghiei, atribuită Sfântului Vasile: „*Celebrata etiam sunt coram nobis missarum sollemnia more susalymitano, auctore Balilio ...*”²⁹.

V. Evaluarea istorico-liturgică a mărturiilor interne și externe privitoare la paternitatea Sfântului Vasile cel Mare asupra Anaforalei euharistice care-i poartă numele.

Pornind de la conținutul mărturiilor interne și externe privitoare la Anafora Sfântului Vasile cel Mare, în cadrul cercetării liturgice din decursul timpului s-au conturat în special două teorii în ceea ce privește evoluția acestei Anaforale.

O primă teorie este aceea a teologilor liturgisti de la începutul secolului XX, care au susținut vreme îndelungată faptul că Anafora Sfântului Vasile cel Mare

²⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă* (Dogmatica), trad. din limba greacă introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 203.

²⁷ *Acta sess. VI*, în ed. grec. la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western, vol. I: Eastern liturgies*, Oxford, 1896, col. 1, r. 21.

²⁸ A se vedea în acest sens *L'Euclologio Barberini gr. 336*, a cura di Stefano Parenti e Elena Velkovska, Edizioni Liturgiche, Roma, 1995.

²⁹ P.L. LXII, 103-104.

nu reprezintă altceva decât încercarea de sintetizare și prescurtare a unui text mult mai lung al unei Anaforale a Bisericii primare, aparținătoare fie lui Clement Romanul, fie Sfântului Iacov, fratele Domnului, primul episcop al Ierusalimului. Teoria aceasta se fundamentează pe mărturia deja menționată în prezentul studiu, atribuită patriarhului Proclu al Constantinopolului, mărturie care însă va fi discreditată în a doua jumătate a secolului XX, fiind dovedită ca neautentică.

Aproape de jumătatea secolului XX, teologii liturgisti apuseni, lansează o a doua teorie în ceea ce privește elaborarea Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, folosind principiul *de la simplu la complex*, o teză prin care demonstrează de fapt că Sfântul Vasile a pornit în elaborarea Anaforalei sale de la forme preexistente arhaice, sobre, simple, trecând la forme elaborate, ample și fastuoase. Teoria aceasta nu face altceva decât să o contrazică ferm pe cea dintâi, demonstrând că de fapt, în timp, Anaforalele au cunoscut dezvoltări și în nici un caz prescurtări. Amintim în acest sens, afirmația teologului german Theodor Schermann care sublinia faptul că „în decursul timpului textele euharistice au devenit nu mai scurte, ci mai lungi”³⁰. Menționăm de asemenea în acest sens și faptul că teologul german Hieronymus Engberding, în anul 1931 își prezintă la Bonn disertația doctorală dedicată tocmai analizei istorice a Anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare, în care demonstrează cu o solidă argumentare faptul că „în cazul Anaforalei Sfântului Vasile ... evoluția ei nu a fost de la un formular mai lung spre unul mai scurt, ci invers, de la concisul și simplul kerigmatic la amplul și elaboratul dat teologic”³¹. În Anafora Sfântului Vasile, potrivit lui Engberding, s-a păstrat nucleul unei vechi Anaforale pre-vasiliene din Capadocia, nucleu care mai apoi avea să fie prelucrat de către marele părinte capadocian. Concluzia finală a cercetătorului liturgist german este prin urmare aceea că Sfântul Vasile nu a fost cel care a creat nucleul Anaforalei din Liturghia care-i poartă numele, ci doar cel care a revizuit și a extins un formular existent în Capadocia³², cu mult înaintea

³⁰ Theodor Schermann, *Einleitungen zu Remigius Storfs Übersetzung Griechischer Liturgien in : Bibliothek der Kirchenvater*, Bd. 5, Kempten und München, 1912, p. 20, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 65.

³¹ Hieronymus Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, în „Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen 1”, Munster, 1931, p. LXXXVI, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 74.

³² Amintim în acest sens faptul că teologul apusean Karl Christian Felmy face afirmația că Anafora Sfântului Vasile prezintă și urme din epoca persecuțiilor, atestând prin aceasta marea ei vechime (Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 117). În același sens, Părintele Profesor Ene Braniste, apreciază următoarele: „Era în Biserica veche obiceiul, păstrat mai ales în

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

venirii sale pe tronul arhiepiscopal al acestei cetăți, îmbogățindu-l prin adăugiri teologice - hristologice și biblice³³. Teologul liturgist rus N. D. Uspensky arată și el în același sens faptul că Sfântul Vasile cel Mare, „în baza Anaforalei preniceene a Bisericii sale, a alcătuit una nouă, mai lungă, din cauza descrierii însușirilor ipostatice a Persoanelor Sfintei Treimi și a istoriei iconomiei mântuirii neamului omenesc ... - ceea ce nu l-a împiedicat (pe Sfântul Vasile – n.n.) să păstreze, în parte, textul preniceean”³⁴. Astfel, prin toate aceste îmbogățiri și adăugiri cu elemente teologice și biblice ale unui formular străvechi existent în Cezareea, Sfântul Vasile a dat naștere unui formular euhologic nou, care s-a impus în cele din urmă în tot Răsăritul Ortodox.

Toate aceste considerații ne conduc înspre unica concluzie că Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare nu poartă numele celui care a compus-o, ci mai degrabă a celui care a prelucrat-o. Amintim în acest sens și faptul că teologul liturgist L. Bouyer consideră că Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare nu este atât de originală cum o consideră unii și că o Anafora asemănătoare se întrebuintă de mai mult de mai mult în Capadocia. Același cercetător consideră că Sfântul Vasile a compilat intenționat idei ale mai multor Anaforale din acel timp pentru a salva conținutul bogat al acestora”³⁵.

Cercetările mai noi, care au avut în vedere analiza tematic-dogmatică a textului Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în comparație cu celelalte scrieri ale acestui Sfânt Părinte au condus înspre concluzia că acestea contin un fond de

Bisericele siriene, ca, în cadrul rânduielii fixe sau uniforme a Liturghiei crestine de pretutindeni, să se adopte rugăciuni personale pentru sfințirea Darurilor, adică *anaforale* redactate de către unii mari ierarhi, care erau și buni teologi și liturghisitori, cunoscuți prin pietatea ori prin cultura și viața lor morală și spirituală de înalt nivel. În general, aceste anaforale, brodate pe tema generală sau pe schema tradițională, nu reprezintă decât prelucrări sau remanieri verbale, într-un stil personal, ale anaforalelor mai vechi din *Liturghia* Sfântului Iacov (pentru ritul antiohian) ori cea a Sfântului Marcu (pentru ritul alexandrin), care, în formele lor originare, provin chiar de la Sfinții Apostoli” (Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în *vol. cit.*, p. 462).

³³ Hieronymus Engberding, *op. cit.*, în *vol. cit.*, p. LXXXV-LXXXVI, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 74. În anaforaua Sfântului Vasile, pe lângă pasaje textuale din operele Sfântului Atanasie, sunt cuprinse o multime de aluzii din Sfânta Scriptură, îndeosebi din epistolele Apostolului Pavel și din Epistola către Evrei (a se vedea în acest sens Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 116).

³⁴ N. Uspenskiy, apud Ieromonah Petru Pruteanu, *Liturghia Ortodoxă – istorie și actualitate*, Editura Σοφία, București, f. a., p. 58.

³⁵ L. Bouyer, *Eucharistie. Theologie et spiritualite de la priere eucharistique*, Tournai, 1966, apud Ieromonah Petru Pruteanu, *op. cit.*, p. 58.

idei identic, reflectând întru totul efortul depus de Sfântul Părinte capadocian în lupta de combaterea arianismului târziu³⁶. Amintim în acest sens și faptul că în teologia românească, Părintele Profesor Dr. Ene Braniste a publicat un studiu vast și complex, în care încercând să demonstreze paternitatea vasiliană a Anaforalei Liturghiei ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare, a arătat pe baza unor studii și cercetări de filologie și critică literară că în textul Liturghiei acestui Sfânt Părinte și mai ales în Anafora ei, se regăsesc idei teologice din gândirea sa, termeni și expresii din stilul său, precum și evidente înrudiri și analogii atât de fond cât și de formă între anafora din Liturghia lui și între celelalte opere ale sale³⁷.

Chiar dacă unii cercetători din domeniul Teologiei Liturgice au căutat să demonstreze faptul că Sfântul Vasile cel Mare ar fi putut să creeze un formular euhologic cu totul nou, fără să fi fost necesară revizuirea de către el a unui text liturgic mai vechi, cercetarea liturgică a ultimelor decenii ale secolului XX a scos în evidență faptul că la sfârșitul sec. IV o astfel de inițiativă, chiar și din partea unui ierarh precum Sfântul Vasile, este puțin probabilă, datorită „progresivei standardizării și fixării în scris, care consacrase deja formularele euharistice cele mai des folosite și mai viabile”³⁸.

O altă chestiune pe care se cuvine să o lămurim este aceea că Anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, păstrată în Liturghierele actuale, cuprinde unele aclamații, posterioare epocii Sfântului Vasile, deci adăugate mai târziu. Aceste adăugiri nu sunt altceva decât dezvoltări făcute de o altă mână, după moartea Sfântului Vasile, „îndeosebi asimilări târzii cu textul Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom. Astfel, formula de încheiere a epiclezei din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt...” a fost preluată temporar în Rusia și Grecia din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, pentru a exprima mai

³⁶ A se vedea în acest sens Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. pr. Prof. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 107; 116. Pe vremea Sfântului Vasile, lupta împotriva arienilor și pnevmatomahilor nu era încheiată. Pe lângă arienii extremiști, acționau în vremea Sfântului Vasile și semiarieni, care puneau în discuție deplina umanitate a lui Hristos. În această dificilă situație, Sfântul Vasile și-a îndreptat toate forțele sale în lupta împotriva arienilor. Tocmai de aceea, rugăciunea euharistică a Sfântului Vasile dezvoltă în mod amplu întreaga învățătură despre cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, Dumnezeu Fiul.

³⁷ A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în vol. cit., p. 464.

³⁸ Robert Taft, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, în „*Orientalia Christiana Periodica*”, vol. 43, Instituto Pontificale Orientale, Roma, 1977, p. 378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167.

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

masiv prefacerea darurilor euharistice prin epicleză. Foarte târziu a fost introdus în rugăciunea euharistică troparul de la Rusalii³⁹. Ultimul a fost adăugat imnul Maicii Domnului (*De tine se bucură...*), cântat îndată după epicleză⁴⁰. În ciuda acestor modificări ulterioare, se poate lesne observa în textul Anaforalei ceea ce îi aparține Sfântului Vasile „mai ales că pe ansamblu adaosurile ulterioare nu sunt foarte importante și numeroase”⁴¹. De altfel, Engberding, în cercetarea sa pe care am amintit-o, recunoaște faptul că „textul prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare a cunoscut mici retusări în următoarele 4 secole, ajungând la forma pe care o conservă codicele Barberini gr 336 din sec. VIII, iar în jurul anului 1000 o personalitate bisericească marcantă a vremii a remaniat lingvistic și stilistic acest formular euharistic, dând naștere unui nou text euhologic care cu timpul l-a înlocuit pe cel vechi”⁴².

VI. Circulația Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în Răsăritul creștin

Știința liturgică modernă a demonstrat faptul că încă de la început au circulat patru variante ale Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.

Astfel, cea mai veche Anafora vasiliană cunoscută este *versiunea egipteană*, versiune care s-a păstrat și ea în mai multe variante, cu unele mici diferențe între ele. Aceste variante ale ei, ar fi: cea scrisă în dialectul sahidic (cea mai veche), și în cel bohairic (aflat și astăzi în uzul Bisericii Copte), dar și în grecește, aceasta din urmă părându-se că a fost varianta primară a Anaforalei vasiliene. Istoricul liurgist Hansses, consideră că Sfântul Vasile a scris această versiune egipteană a Anaforalei, iar ucenicii și urmașii săi din Cezareea Capadociei, pe cea bizantină. Dimpotrivă, teologul și liturgistul B. Capelle vede în versiunea egipteană a Anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare, doar un fundament pentru varianta bizantină, care, într-adevăr aparține Sfântului Vasile. În cele din urmă, liturgistul L. Bouyer merge pe o linie de mijloc, afirmând că într-o primă etapă, Sfântul Vasile a scris Anaforaua aproximativ în forma pe care o avem în versiunile egiptene, pentru ca apoi, tot Sfântul Vasile, folosind mai multe idei teologice din Anaforalele antiohiene și din cea iacovită, să scrie mai târziu Anaforaua bizantină, care însă a suferit și ea unele modificări ulterioare⁴³. Urmând cercetărilor întreprinse de teologii

³⁹ Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁰ *Ibid.*, 107.

⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

⁴² Hieronymus Engberding, *op. cit.*, în vol. cit., p. LXXXVI, apud Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 76.

⁴³ D. Richard Stuckwisch, *The Basilias Anaphoras // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Paul Bradshaw, Minesota, 1997, p. 112 și 114-115. O sinteză a acestor

liturgisti, în special apuseni, putem afirma faptul că această variantă egiteană a Anaforalei vasiliene nu este decât o prelucrare a unei Anaforale mai vechi, probabil tot din Capadocia, dar și cu reminiscente alexandrine⁴⁴. Textul acestei versiuni păstrează astfel nucleul unei vechi Anaforale pre-vasiliene din Capadocia pe care s-au grefat ulterior și alte numeroase elemente cultice, specifice tradiției egiptene⁴⁵. Anafora Sfântului Vasile a fost adusă din Capadocia în Egipt, potrivit consideratiei lui Engberding, chiar de către Sfântul Părinte, prin călătoria pe care acesta o face în Egipt, în jurul anului 357

O altă variantă a Anaforalei vasiliene este cea *armeană*, variantă care a supraviețuit în trei manuscrise ale secolului al V-lea, existența ei fiind motivată de legăturile existente între Capadocia și Armenia în timpul Sfântului Vasile cel Mare și după aceea. Este adevărat că această versiune armeană a suferit modificări ulterioare, suprapuse uneori chiar grosolan peste continutul original al acestei Anaforale⁴⁶.

Ne este cunoscută de asemenea și *variantele siriace* a acestei Anaforale, ea fiind întâlnită în patru manuscrise foarte vechi, ea cuprinzând unele diferențe față de versiunea ei bizantină.

În fine, ultima variantă cunoscută a acestei Anaforale este cea *bizantină*, cea mai lungă, redactată probabil în ultimii ani de păstorire ai Sfântului Vasile. Această versiune a Anaforalei vasiliene se păstrează în peste 200 de manuscrise în limba greacă și în 150 de manuscrise în slavonă, arabă, georgiană și în alte traduceri. Este foarte interesant faptul că, deși numărul acestor manuscrise este unul destul de mare, diferențele dintre ele sunt minore. Cea mai veche sursă a acestei variante bizantine nu este decât din secolul al VIII-lea, în *Codex Barberini 336*⁴⁷. Această variantă bizantină a Anaforalei vasiliene este una vizibil originală⁴⁸,

cercetări istorico-liturgice privitoare la evoluția și circulația Anaforalei Sfântului Vasile o găsim la Lect. Univ. Dr. Ciprian Streza, *Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele?*, în vol. omagial *Ale Tale dintru ale Tale*, dedicat împlinirii a 60 de ani a ÎPS Laurentiu Streza, Editura Andreiană, Sibiu, 2007, p. 320-337. A se vedea de asemenea Ieromonah Petru Pruteanu, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁴ A se vedea în acest sens Ieromonah Petru Pruteanu, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁵ Hieronymus Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, în „Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXXVI.

⁴⁶ D. Richard Stuckwisch, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁸ A se vedea în acest sens J.R.K Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin*, Roma, 1992 (OCA; 240), p. 19-30.

Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Anaforalei Liturghiei...?

cu rădăcini evidente în primele trei variante (egipteană, armeană și siriacă), dar și cu idei teologice specifice Sfântului Vasile cel Mare (vizând erezia pnevmatomahă), idei pe care le găsim în opera acestui Sfânt Părinte, în special în tratatul *Despre Sfântul Duh*, așa încât putem afirma cu convingere că ea aparține Sfântului Vasile, deși trebuie să menționăm faptul că și textul acesteia a suferit unele mici modificări ulterioare, mai ales la *Intercessio*. Această variantă bizantină mai târzie a Sfântului Vasile s-a răspândit foarte repede în tot spațiul ortodox, și aceasta, în special datorită Sfântului Grigorie Teologul, care prin 380-381 a fost arhiepiscop de Constantinopol, aducând cu sine aici această Anafora. De aici ea va fi preluată, fiind chiar impusă în tot Răsăritul ortodox, chiar dacă pe alocuri, destul de târziu⁴⁹.

VII. Concluzii

Prezentarea de față, impune câteva concluzii care se impun cu necesitate din conținutul său:

1. Anaforalele liturgice tin de Sfânta Traditie a Bisericii dintru începuturi, fiind rugăciunile particulare ale fiecărui episcop dintr-o Biserică locală, cu care acesta aducea Sfânta Jertfă euharistică. Din această perspectivă ele reprezintă adevărate mărturisiri de credință, având un conținut profund dogmatic și teologic.

2. Structura acestor Anaforale era una fixă, având un schelet comun, impus de chiar duhul vietuirii și practicii liturgice din epoca primară a Bisericii. În ciuda multitudinii de anaforale cunoscute până în prezent în Biserică, toate prezintă o structură comună.

3. În ceea ce privește Anaforaua atribuită de Biserică Sfântului Vasile cel Mare, paternitatea acesteia poate fi demonstrată printr-o serie de argumente interne cuprinse în cadrul scrierilor Sfântului Vasile, precum și pe argumente externe ale unor Părinți și scriitori bisericești contemporani Sfântului Vasile, sau din perioada imediat următoare sec. IV.

4. Analiza acestor mărturii interne și externe au generat elaborarea de către teologii liturgici a două teorii. Cea dintâi, alcătuită la începutul secolului XX, care susține faptul că Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare nu reprezintă altceva decât încercarea de sintetizare și prescurtare a unui text mult mai lung al unei Anaforale a Bisericii primare. Teoria aceasta se fundamentează pe mărturia deja menționată în prezentul studiu, atribuită patriarhului Proclu al Constantinopolului, mărturie care însă va fi discreditată în a doua jumătate a secolului XX, fiind dovedită ca neautentică. Cea de-a doua teorie, formulată aproape de jumătatea secolului

⁴⁹ Ieromonah Petru Pruteanu, *op. cit.*, p. 60.

XX, lansează o a doua variantă, folosind principiul evoluției Anaforalei Sfântului Vasile *de la simplu la complex*, demonstrând faptul că Sfântul Părinte a pornit în elaborarea Anaforalei sale de la forme preexistente arhaice, sobre, simple, trecând la forme elaborate, ample și fastuoase. Prin aceste îmbogățiri și adăugiri cu elemente teologice și biblice ale unui formular străvechi existent în Cezareea, Sfântul Vasile a dat naștere unui formular euhologic nou, care s-a impus în cele din urmă în tot Răsăritul Ortodox. Toate aceste considerații ne conduc înspre unica concluzie că Anafora Sfântului Vasile cel Mare nu poartă numele celui care a compus-o, ci mai degrabă a celui care a prelucrat-o.

5. Cercetările liturgice mai noi au avut în vedere analiza tematic-dogmatică a textului Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în comparație cu celelalte scrieri ale acestui Sfânt Părinte, ele conducând înspre concluzia că acestea conțin un fond de idei identic, reflectând întru totul efortul depus de Sfântul Părinte capadocian în lupta de combatere a arianismului târziu.

6. Textul Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare descoperă personalitatea plină de sfințenie și rafinament teologic a marelui părinte capadocian, constituindu-se într-o excepțională sinteză a întregii învățături dogmatice a Bisericii.

7. Valoarea teologică incontestabilă a acestei Anafore, frumusețea rostirii, precum și caracterul ei profund biblic și teologic, l-au determinat pe părintele Arhidiacon Ioan I. Ică jr., în Cuvântul înainte la monumentală lucrare de doctorat în teologie a domnului Lect. Univ. Dr. Ciprian Ioan Streza, *Anafora Sfântului Vasile cel Mare. Istorie-text-analiză comparată-comentariu teologic*, să formuleze, pe bună dreptate, următoarea întrebare: „Când, oare, vor avea și simplii credincioși ortodocși bucuria de a se întâlni nemijlocit cu vocea Sfântului Vasile și în pacea cerească a Liturghiei sale, iar nu doar cumplitul război cu demonii invocată în Molitfe, ascultându-i maiestuoasă Anafora rostită cu glas înțeles?”⁵⁰.

⁵⁰ Arhid. Ioan I. Ică jr., *Cuvânt înainte* la Ciprian Ioan Streza, *op. cit.*, p. 20.

Teodor Baba

Reflectii ale teologiei biblice vechitestamentare percepute în spiritualitatea creștină contemporană

Abstract

The Old Testament principles are the foundation of the evangelical truths, finding their whole fulfillment in the New Testament. That is why, the biblical theology, of both the Old and the New Testament, is of such a great present interest and has to be fructified in the understanding of the biblical foundations. The present study refers to the God Creator, Redeemer and Blessing, as well as to the creation of the Universe and of man, following the evolution of the human condition, from the happiness of the Heaven to the Fall of man and the expectation of the Redeemer, as they appear in the Pentateuch of The Old Testament.

Keywords

The Old Testament, Biblical Theology, prophecies, Jesus Christ.

Atunci când omului contemporan, modern, i se vorbește despre Sfânta Scriptură, primul lucru la care se gândește este că aceasta se compune din două părți: Vechiul Testament și Noul Testament. Dar, abordând problematica Scripturii, cei mai mulți tind să uite, oarecum, despre existența Vechiului Testament, Evangheliile aflându-se în centrul atenției. Desigur, acest lucru este cât se poate de normal, însă nu trebuie să uităm că Vechiul Testament ne pune la dispoziție materialul de bază pentru făurirea unei vieți de credință. Iar dacă mesajul Vechiului Testament nu este prezentat clar, relevanța lui pentru Noul Testament și pentru creștinii de azi va rămâne incertă¹.

¹ E. A. Martin, *Plot and purpose in the Old Testament*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1981, p. 12.

O mare parte din populatia pământului consideră acum, în secolul al XXI-lea, Biblia sau Sfânta Scriptură drept cartea principiilor morale si spirituale ale omenirii, drept sursa de lumină spirituală inepuizabilă si imposibil de depășit de scurgerea vremii si de progresul ametitor al omului spatiilor interplanetare².

Importanta cărtilor Vechiului Testament pentru creștinii de azi nu trebuie, sub nici o formă, exagerată, însă aceste 39 de cărți ale scripturii vechitestamentare au ocupat o poziție vitală în Biserică încă de la începuturile creștinismului. Noii convertiți din ziua Cincizecimii, odată botezați, s-au alăturat cu mare entuziasm doctrinei apostolice, părtășiei cu alți creștini, frângerii pâinii si rugăciunii în comun. Învățătura Apostolilor se compunea din câteva elemente: relatarea învățăturii primite de ei direct de la Mântuitorul, mărturisirea adevărilor privitoare la Domnul Iisus Hristos văzute si auzite de ei, precum si interpretarea si aplicarea scrierilor Vechiului Testament cu referire specifică la Domnul Iisus Hristos³. Cunoasterea si înțelegerea Scripturilor nu se reducea, însă, la beneficiul obținut în urma întâlnirilor de închinare si învățatură, ci prin studiul personal al scrierilor sfinte. Căci, fără acest studiu, creștinii ar fi fost ca niște corăbii fără cârmaci, „plutind încoace si încolo, purtați de orice vânt de învățatură” (Efeseni 4, 14).

De aceea, în închinarea, mărturia si lucrarea Bisericii creștine erau fundamentale înțelegerea si aplicarea corectă a Scripturilor Vechiului Testament. Înțelese corect prin iluminarea care vine doar din cer, Sfintele Scripturi „pot să si dea înțelepciunea care duce la mântuire, prin credința în Hristos Iisus” (II Timotei 3, 15). Odată ce a fost mântuit, convertit, creștinul poate fi educat si pregătit „pentru orice lucrare bună”, prin continutul acelei Scripturi vechi-testamentale „însuflate de Dumnezeu si de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepte, să dea înțelepciune în neprihănire” (II Timotei 3, 16-17)⁴.

1. Precepte teologice biblice vechitestamentare

a). *Dumnezeu Creatorul, Mântuitorul si Sfintitorul*

Dogmaticile creștine din ziua de astăzi ne arată că Dumnezeu este ființa absolută, adică cea care există prin sine însăși si are în sine plenitudinea tuturor perfectiunilor, așa ca nu este conditionat de nimeni si de nimic afară de El. Dumnezeu este ființă personală, adică are conștiință de sine si posedă minte, voință si simțire în cel mai înalt grad. Dacă Dumnezeu n-ar fi ființă personală, ci

² Ionel Truta, *Doctrinile biblice*, Editura Candela, Arad, 2004, p. 11.

³ Gareth Crosley, *Vechiul Testament Explicat ?i Aplicat*, Trad. de Dinu Moga, Editura Făclia, Oradea, 2008, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

Reflecții ale teologiei biblice vechitamentare

un simplu principiu sau substanță care însufletește totul, atunci omul n-ar putea sta în legătură cu el, iar religia n-ar exista sau ar fi numai o iluzie sau amăgire. Mai mult chiar, dacă Dumnezeu n-ar fi ființă personală, el ar fi inferior omului, fiindcă ar fi lipsit de cele mai elementare atribute spirituale, cu un cuvânt n-ar fi Dumnezeu⁵.

Dumnezeu, fiind ființa absolută, în afară de El nu poate să existe ceva care să nu aibă cauza în El, adică la care să nu fi dat nastere, pe care să nu-1 fi creat El. Dumnezeu este dar autorul sau creatorul a tot ce există. Numai răul nu este opera lui. Pe Dumnezeu nu-1 putem cunoaște decât cu mintea, deloc prin simțuri sau în mod intuitiv, cum cunoaștem lucrurile și ființele sensibile.

La cunoașterea lui Dumnezeu ajungem pe două căi: naturală și supranaturală. Pe calea naturală ajungem să cunoaștem pe Dumnezeu din observarea universului și legilor sale. Pe cale supranaturală ajungem să cunoaștem pe Dumnezeu numai prin revelație, adică așa cum și cât a binevoit Dumnezeu să ni se descopere nouă⁶. Revelația lui Dumnezeu se află în Sfânta Scriptură, care se compune din două părți: Vechiul Testament și Noul Testament.

Revelația Vechiului Asezământ a fost o descoperire progresivă imperfectă⁷. A fost progresivă, fiindcă adevărurile sale nu au fost date o singură dată toate, iar îmbogățirile succesive n-au fost simple explicații ale unor idei deja revelate. A fost imperfectă revelația Vechiului Testament, fiindcă în comparație cu cea a Noului Testament, diferența dintre ele este evidentă. Vechiul Testament pus în fața Noului Testament pare neterminat. Mesajul religiei Vechiului Testament nu este suficient în sine, ci asteaptă un altul pe care îl prepară. Desăvârșirea Vechiului Testament avea să se împlinescă odată cu venirea Mântuitorului anunțat mereu de Vechiul Asezământ⁸.

Doctrina despre Sfânta Treime este dogma fundamentală a creștinismului, dogmă prin care el se deosebește de toate celelalte religii. Biserica creștină învață că Dumnezeu este unul în trei persoane⁹. Unul cu privire la ființă sau substanță, dar întreit cu privire la persoane. Dogma aceasta este cel mai mare mister, fiind cu totul mai pe sus de puterea de înțelegere a minții omenești.

⁵ Pr. Prof. Atanasie Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Sofia, București, 2004, p. 5.

⁶ Mihălcescu I., *Dogmatica pentru clasa VI-a seminar*, Editura Cărilor Bisericești, București, 1928⁴, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ Pr. prof. dr. Ath. Negoită, *op. cit.*, p. 5-6.

⁹ Prof. N. Chitescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 26.

Dogmaticile crestine ne învată că Dogma Sfintei Treimi, desi a fost descoperită lumii de Mântuitorul Hristos, cu toate acestea ea se găseste si în Vechiul Testament. Dar pentru că Vechiul Testament este umbră si preînchipuire a celui nou, de aceea această dogmă, ca si multe altele, nu este expusă acolo îndeajuns de limpede, ci este mai mult pre-închipuită. Marii dascăli au găsit explicarea acestui fapt în împrejurarea că iudeii erau înclinati să cadă foarte usor în politeism. Dacă li s-ar fi revelat că în Divinitate sunt trei persoane, israelitii le-ar fi luat drept trei Dumnezei¹⁰.

De obicei locurile din Vechiul Testament în care se vede prefigurată dogma Sfintei Treimi sunt mai întâi cele din Geneză, unde Dumnezeu vorbește despre Sine la plural: „Să facem pe om după chipul si asemnarea noastră” (Geneza 1, 26); „Iată Adam s-a făcut ca unul din noi cunoscând binele si răul”.

În aceste locuri nu se precizează însă numărul persoanelor, ci numai se arată că sunt mai multe. Tradiția creștină interpretează versetele de mai sus, în sensul că persoanele Sfintei Treimi au vorbit una cu alta. Tradiția iudaică interpretează că Dumnezeu vorbea cu îngerii, dar interpretarea este forțată, căci îngerii nu sunt egali cu Dumnezeu nicăieri în Vechiul Testament. Ceea ce putem spune despre versetele de mai sus este că ele nu creaseră o concepție clară despre Sfânta Treime si că această concepție nu pătrunsese în conștiința religioasă a poporului lui Israel. Cum am arătat, când am vorbit de cuvântul Elohim, pluralul utilizat în aceste pasaje, pentru israeliti, avea numai o valoare de maiestate, menit să dea ideea de ceva înalt.

b). Creatia Universului si a omului

Religia lui Israel este, prin excelență, religia Cărtii. Acest corpus scripturar este constituit din texte de vârste si orientări diverse, reprezentând, desigur, tradiții orale destul de vechi, dar reinterpretate, corectate si redactate în cursul mai multor secole si în medii diferite. Problemele puse de izvoarele si redactarea Pentateuhului, adică primele cinci cărți ale Legii (Torah), sunt considerabile. Sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă iahvistă, pentru că acest izvor, cel mai vechi (secolele al X-lea sau al IX-lea), îl numeste, pe Dumnezeu, Iahve, elohistă (ceva mai recent; ea foloseste numele Elohim, „Dumnezeu”), sacerdotală (cea mai recentă - opera preoților; ea insistă asupra cultului si a Legii) si deuteronomică (acest izvor se găseste exclusiv în cartea Deuteronomului)¹¹.

¹⁰ Pr. prof. dr. Ath. Negoită, *op. cit.*, p. 42.

¹¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor si ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 109.

Reflecții ale teologiei biblice vechitestamentare

Autorii moderni încep istoria religiei lui Israel cu Avraam. Într-adevăr, după tradiție, el este acela care a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămosul poporului lui Israel și a pune stăpânire pe Canaan. Dar primele unsprezece capitole din Facere povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la Facerea Lumii până la Potop și la Turnul Babel. Redactarea acestor capitole este, după cum se știe, mai recentă decât multe alte texte ale Pentateuhului. Pe de altă parte, unii autori, și dintre cei mai de văză, au afirmat că cosmogonia și miturile de origine (creația omului, originea morții etc.) au jucat un rol secundar în conștiința religioasă a lui Israel. Pe scurt, evreii se interesau mai degrabă de „istoria sfântă”, adică de raporturile lor cu Dumnezeu, decât de istoria originilor, care relatează evenimentele mitice și fabuloase din primordium¹².

Aceasta poate fi adevărat numai începând cu o anumită epocă și, mai ales, pentru o anumită elită religioasă. Dar nu există motive să conchidem că strămosii israelitilor erau indiferenți față de problemele care pasionau toate societățile arhaice, anume cosmogonia, crearea omului, originea morții și alte câteva episoade grandioase. Încă în zilele noastre, după 2 500 de ani de „reformă”, evenimentele relatate în primele capitole ale Facerii continuă să hrănească imaginația și gândirea religioasă a urmașilor lui Avraam.

Este imposibil pentru mintile noastre limitate de timp să conceapă ceva ca existând „înainte” de a fi început timpul, dar aceasta este o componentă necesară a conceptului unui Dumnezeu omnipotent. Adică, dacă timpul a existat dintotdeauna, atunci timpul este egal cu un Dumnezeu omnipotent, iar acest lucru este imposibil prin definiție.

Mai mult, universul este un „continuum” de timp, spațiu și masă / energie. Nici unul nu poate avea o existență reală independentă de celelalte, și fiecare fuzionează imperceptibil cu celelalte. Începutul timpului trebuie să fie simultan cu cel al spațiului și al masei / energiei. Universul este un univers și nu un multivers. Faptul că timpul trebuie să fi avut un punct de plecare este dovedit și de legea a doua a termodinamicii. Universul este pe moarte acum. Săgeata timpului este îndreptată în jos, și dacă legea a doua continuă să acționeze, universul „va muri” cu timpul. Întrucât nu este mort, timpul a avut un început. Dacă timpul s-ar întoarce înapoi la nesfârșit, universul ar fi deja mort¹³.

Primul verset al Bibliei afirmă cel mai profund, și totuși cel mai simplu și mai fundamental fapt conceput sau rostit vreodată. „La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul” (Facere 1, 1). Subiectul acestei declarații neapuzabile este

¹² *Ibid.*, p. 110.

¹³ Henry M. Morris, *Creationism științific*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 126.

„Dumnezeu” (ebraicul Elohim, numele uniplural pentru Dumnezeu omnipotent al creației). Complementul este universul „la început cerul și pământul” – adică spațiul și materia într-un cadru temporal¹⁴. Acțiunea subiectului asupra complementului este „a creat”. Aceasta este o acțiune completată și nu o acțiune continuă. Dumnezeu nu „face” universul încontinuu. El l-a creat odată pentru totdeauna – la început. De atunci, universul fizic al spațiului, al materiei și al timpului nu va înceta niciodată să existe. „Am ajuns la cunoștința că tot ce face Dumnezeu dăinuiește în veci” (Eclesiastul 3, 14). Dumnezeu este Creatorul și nu Anihilatorul.

Cartea Facerii însă vorbește aici despre cele dintâi lucruri din lume. Dar cuvintele pot avea și un înțeles tainic, cum învață Sfântul Ambrozie: „Începutul în înțeles tainic este arătat de zicerea: Eu sunt Alfa și Omega, începutul și sfârșitul (Apocalipsa 1, 8). Cu adevărat, Cela ce este începutul tuturor lucrurilor, în puterea Dumnezeirii Sale, este, de asemenea, și sfârșitul. Deci într-un început, adică întru Hristos, Dumnezeu a zidit cerul și pământul, fiindcă toate printr-însul s-au făcut, și fără de dânsul nimic nu s-a făcut ce s-a făcut” (Ioan 1, 3).

Viata concepută din punct de vedere religios include în sine și o anumită revelație privitoare la om, deoarece în ea se descoperă anumite laturi care dau problemei antropologice o înfățișare deosebită de cea pe care o întâlnim în știință și chiar în filozofie. În lumina concepției religioase, problema antropologică primește o înfățișare mult mai profundă și mai consistentă. Astfel, omul a fost întotdeauna preocupat de ceea ce reprezintă el, de statutul său în ordinea fiintelor și a lucrurilor, a universului întreg și chiar de existența sa după moarte. Oriunde a existat ființa umană se regăsesc semnele evidente ale unei căutări și încercări permanente de a explica starea sa ființială, de a o articula în termeni adecvați, potrivit unei înțelegeri conditionate de contextul imediat în care a trăit sau de felul în care a conceput realitatea existentială globală, atât sub aspect empiric cât și transcendent.

În fața diferitelor antropologii, mai vechi sau mai recente, antropologia creștină are o situație cu totul deosebită, unică în felul ei, făcând ca celelalte să apară ca un corp de doctrine sau sisteme de idei care prin modul lor parțial și exterior de a trata problema se întâlnesc pe un drum comun fără să reușească să dea un răspuns complet și corect.

De mai bine de trei secole, probabil chiar de la Renastere, s-a căutat o definiție a omului în limitele rațiunii și ale observației directe aplicată domeniului științific. Astfel, antropologiile biologice fundamentau și explicau natura și condiția generală a omului pe elemente materiale care aparțineau apariției vietii pe pământ,

¹⁴ *Ibid.*, p. 127.

Reflecții ale teologiei biblice vechitamentare

iar cele sociologice au pus totul în seama elementului social pe care îl socoteau ca factor hotărâtor, determinant al naturii și manifestărilor umane. Numai antropologia filozofică se elibera în mai mare măsură de acești factori încercând să restituie omului o dimensiune spirituală dar care era fără contactul și fără substanța ce venea din religie, în spetă din creștinism.

c). Condiția umană înainte și după căderea în păcat

Călcarea poruncii divine de către primii oameni este cunoscută sub numele de păcat strămoșesc. Acesta se transmite tuturor oamenilor, putând fi curățit prin Taina Botezului. Cât timp purtăm chipul lui Adam, neapărat purtăm și patimile lui. Căci e cu neputință ca pământul să înceteze să dea o odraslă potrivit firii lui. Omul primordial putea să nu moară, dar nu îi era imposibil să moară. Totul depinde de legătura sa cu Creatorul: „Adam a fost zidit cu un trup nesticăcios, dar material și încă nedeplin duhovnicesc. Și a fost asezat de Făcătorul ca un împărat al nemuritor în această lume nesticăcioasă; nu spun numai în rai, ci în toată lumea de sub cer”¹⁵.

Posibilitatea căderii stă în voința liberă a omului. Dumnezeu nu-l silește să aleagă fericirea vesnică, o fericire impusă nemaifiind cu adevărat fericire. Omul a fost făcut la început încredințându-i-se frânelor voinței lui și miscarea spre ceea ce voieste să aleagă. Numai fiind așa și nu altfel este vrednic de laudă. Căci se vede că e lucrător cu voie al virtuții și are curăția ca fruct al judecării, nu ca rezultat al necesității naturale, care nu-i îngăduie nicidecum să fie purtat în afara binelui, chiar dacă ar alege să lucreze ceea ce nu e bine. Omul a păcătuit pentru că a întrebuintat rău voința sa liberă și a murit din pricina păcatului. Cu cât se depărta de viață, pe atât se apropia de moarte, întrucât Dumnezeu este viață, iar lipsa vieții este moartea. Urmarea păcatului este moartea, sufletească și trupească, chiar dacă moartea trupului pare să întârzie. Adam nu a pierdut totul, nu a murit și a dispărut; el a murit față de Dumnezeu, dar a trăit după firea sa. Deși după ce a mâncat din rodul pomului Adam a mai trăit multă vreme, el era socotit între cei morți pentru că încălcase porunca, după cum ne arată Scriptura: „*De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit, pentru că dă știință, a luat din el și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el*” (Facere 3, 6).

Deci, omul a fost făcut de la început cu cugetarea mai presus de păcat și de patimi, dar nu și cu totul incapabil să se abată spre ceea ce ar fi voit. Căci

¹⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, I, 2, apud pr. Ioan Sorin Usca, *op. cit.*, p. 32.

Dumnezeu a socotit că e drept să-i încredințeze omului frânele propriilor voiri și să îngăduie pornirilor lui libere să facă ceea ce le place. Pentru că virtutea trebuie să fie liber aleasă și să nu fie fructul necesității, nici să fie ținută să nu cadă din legile firii. Tertulian vede a fi vorba aici despre virtutea răbdării: femeia n-ar fi păcătuit deloc dacă ar fi respectat cu neclintită răbdare interdicția divină.

Părintele profesor Dumitru Stăniloae, explica în felul acesta căderea omului: „Vom apela și la o tâlcuire mai subțire, încercând să pătrundem taina căderii: când se răspunde că pricina căderii omului a fost mândria, nu s-a dat un răspuns la întrebarea despre prima cauză a răului, pentru că mândria este deja un rău, o patimă. Căutând să pătrundă în acest ultim tinut misterios în care s-a zămislit prima mișcare păcătoasă a ființei umane și unde își are ea permanent motorul ei, Sfântul Maxim Mărturisitorul se oprește la o influență a duhului satanic, care a aruncat o adiere de confuzie în mintea omului. Sub ispita lui, omul a avut o scurtă întunecare a inteligenței, uitând care este cauza lui adevărată și deci tinta lui, întorcându-și deci dorința dinspre ea, spre lume. Această scurtă amăgire a fost usurată de atracția ce o exercitau formele frumoase și promisiunile dulci ale lumii asupra simțurilor sale. Lumea era aci, în imediată apropiere, cu toate chemările și fângăduiele ei; Dumnezeu era și El aci, dar mai greu de sesizat și cu fângăduieli de bucurii mai spiritualizate și mai îndepărtate”¹⁶.

Comentând relatarea scripturistică despre căderea omului, Sfântul Chiril al Alexandriei arată modul în care mintea noastră e atrasă către păcat: chipul (tipul) plăcerii e femeia; și prin mângâierile plăcerilor lunecă mintea adeseori spre ceea ce nu voieste. Deci, întâmplarea care se observă în Adam în mod sensibil, ca într-un chip îngrosat al lucrurilor, o poate vedea cineva în mod spiritual și ascuns întâmplându-se în fiecare dintre noi. Căci răsărind mai întâi plăcerea, farmecă mintea și o atrage pe încetul spre socotinta că nu e nicidecum o încălcare a legii dumnezeiești.

Facere 3, 7: „*Atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi, și au cusut frunze de smochin și si-au făcut acoperăminte*”.

Omul a crezut că va fi ca Dumnezeu și cunoaște doar că este gol. În locul celor nădăjduite, el s-a acoperit cu asprimea vieții plină de dureri – căci aceasta simbolizează frunzele de smochin. „Asadar, acest om pământesc, amăgit cu nădejdea îndumnezeirii și gustând din aceasta, s-a lipsit de toate bunătățile spirituale (inteligibile) și ceresti și a căzut în simțirea pătimasă a fapturilor pământesti și văzute; și (...) s-a făcut surd, orb, gol, nesimțitor față de cele din care căzuse, precum și muritor, stricăcios și irational, asemănându-se dobitoacelor celor fără de minte.

¹⁶ D. Stăniloae, *Teologia morală orodoxă*, vol. III, Editura Sofia, București, 1981, p. 66.

d) Făgăduinta uni Mântuitor

Facere 3, 15: „*Dusmănie voi pune între tine și femeie, între sământa ta și sământa ei; Aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul.*”

Sfintii Părinți au văzut în acest loc prima veste a venirii Mântuitorului, Cel Ce va zdrobi capul șarpelui și Care va fi sământă a femeii, născându-Se din Fecioară, fără a avea un tată lumesc. Dar cuvântul ne privește și pe noi: „Fiindcă s-a spus de șarpe că este foarte viclan, păzește totdeauna capul lui, ca nu cumva să afle în tine cuib și prin el locuință și să lucreze în tine pustiirea”¹⁷, iar călcâiul înseamnă sfârșitul. Precum șarpele nu poate fi tras afară de coadă, pentru că solzii de pe gât se opun celor care vor să-l tragă afară, tot așa nu se poate începe de la sfârșit alungarea plăcerii din casa sufletului. Iată de ce învățătorul virtuții ne poruncește să pândim capul șarpelui, iar cap numeste el începutul răutății. Dacă nu primim în suflet acest început, atunci și urmarea rămâne nelucrătoare, căci cine este cu totul vrăjmas al plăcerii, nu va fi înfrânt nici de momelile parțiale ale patimii; dar dacă cineva a primit în suflet începutul patimii, odată cu aceasta a primit în sine și salvăciunea întreagă.

Dar de ce se războieste diavolul cu noi? El n-a fost făcut dusman al nostru; dar din pricina invidiei a ajuns în dusmănie cu noi. Văzându-se aruncat jos dintre îngerii, n-a suferit să vadă pe pământean înălțat, prin propășirea în virtute, la vrednicia îngerilor.

Desigur, în Vechiul Testament avem nenumărate locuri în care se prevesteste venirea lui Mesia și Împărăția Sa. Vechiul Asezământ ne arată că profetiile mesianice au fost făcute de Dumnezeu direct sau prin persoane alese de El, indirect. Noul Asezământ, prin gura Mântuitorului și ale autorilor sacri, inspirați de sus, ne încredințează că profetiile mesianice din Vechiul Testament își au originea la Dumnezeu și nu la oameni¹⁸.

Doctrina Bisericii creștine, bazată pe consensul unanim al părinților și scriitorilor bisericești, învață că profetiile Vechiului Legământ cu privire la Mesia își au originea la Dumnezeu. De aceea, în Simbolul Credinței, Biserica mărturiseste clar: „Cred într-unul Dumnezeu... și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu... Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, Care din Tatăl porcede, Cel ce împreună cu Tatăl și Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin proroci”.

Profetiile mesianice au fost un mijloc foarte potrivit pentru a se păstra credința nezdruncinată într-un Mântuitor care are să vină. Poporul, bazându-se pe aceste

¹⁷ Sfântul Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 124, apud *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ Pr. Prof. Atanasie Negoită, *op. cit.*, p. 82.

profetii, își întărea tot mai mult speranța că Dumnezeu va veni pe pământ și va întemeia împărăția celor dreți, împărăția mesianică. După venirea lui Mesia toți cei din sânul lui Avraam aveau să intre cu Hristos în împărăția cerului: „Toti acestia au murit întru credință, fără să primească făgăduințele, ci văzându-le de departe și iubindu-le cu dor și mărturisind că ei pe pământ sunt străini și călători” (Evrei 11, 13). După cărțile Vechiului Testament, ale profetilor în special, Mesia avea să vină ca un Ispășitor de nedreptate prin care păcatele se vor șterge și se vor ierta, deoarece El va lua asupra Sa păcatele întregii lumi și le va ispăși de bună voie. Profetiile mesianice le amplificau așteptarea Mântuitorului, pe care-L doreau să vină cât mai repede: „Picurati rouă de sus, voi ceruri și norii să reverse în ploaie dreptatea! Pământul să se deschidă și să odrăslească mântuirea și dreptatea să dea mlădite laolaltă: Eu Domnul am zidit toate acestea!” (Isaia 45, 8). Cu astfel de credință așteptau credincioșii Vechiului Testament venirea lui Mesia¹⁹.

2. Reflectia Vechiului Testament în scrierile nou-testamentare

Religia creștină este o religie pe deplin revelată, deoarece întreaga învățătură de credință care constituie tezaurul viu și nepuizabil al Bisericii a fost descoperită oamenilor de însuși Dumnezeu. Revelația este „acțiunea supranaturală a lui Dumnezeu prin care El se descoperă omului, comunicând acestuia adevărurile necesare pentru mântuire”²⁰. Revelația divină este cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și a început cu primele comunicări pe care Dumnezeu le face lui Adam, încheindu-se cu moartea ultimului apostol, punctul ei culminant constituindu-l descoperirea făcută prin Iisus Hristos, Mântuitorul.

Conform învățaturii ortodoxe această descoperire a avut un caracter progresiv, comunicarea ei, din motive pedagogice, a început de la forme simple, incomplete, până ce a ajuns la descoperirea desăvârșită, primită direct prin Fiul lui Dumnezeu. Astfel, Revelația cuprinsă în paginile cărților Vechiului Testament are un caracter pedagogic, fiind numită de Sfântul Apostol Pavel „călăuză spre Hristos” (Galateni 3, 24).

Din această numire se poate deduce faptul că această revelație vechi-testamentară are un caracter nedesăvârșit, motiv pentru care putem urmări în cadrul ei anumite etape sau trepte, deci o evoluție în sensul comunicării, un progres de la nedesăvârșit la desăvârșit, de la parte la plenitudine. Prin caracterul său de depozitar al Revelației dumnezeiești, Vechiul Testament, în Biserica Ortodoxă,

¹⁹ Pr. prof. Nicolae Neaga, *Valoarea spirituală a Vechiului Testament*, în „Mitropolia Ardealului”, anul VIII (1966), nr. 9-10, p. 26.

²⁰ *Catehism*, Editura Episcopiei Ortodoxe a Oradiei, Oradea, 1996, p. 47.

Reflecții ale teologiei biblice vechitamentare

este considerat ca făcând parte integrantă din Sfânta Scriptură, reprezentând o unitate desăvârșită cu Noul Testament. În întreaga Scriptură a Vechiului și a Noului Testament se descoperă același Dumnezeu, cărțile fiind scrise sub influența aceluiași Duh Sfânt, având un pronunțat caracter hristocentric. Descoperirea făcută prin Iisus Hristos în Noul Testament nu se îngăduie să renunțăm nici măcar la „o iotă sau o cirtă” (Matei 5, 17) din Vechiul Testament. Noul Testament ne dovedește că atitudinea Mântuitorului a fost clară în această privință. Scriptura cuprinde deci în paginile ei cuvântul revelat al lui Dumnezeu, „ca continuând, după cum afirmă Sfântul Epifanie al Salamirei, multe lucruri despre cunoașterea lui Dumnezeu și care nu sunt folosite pentru mântuire. Din faptul că Scriptura conține Revelația lui Dumnezeu rezultă și autoritatea ei pentru credincioși”²¹.

Raportul dintre Scriptura Vechiului Testament și ce a Noului Testament a fost redat magistral de către Fericitul Augustin care spunea: „*Qua propter in Veteri Testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio carnales, et tunc et nunc, poenali timore subiugati sunt. Secundum hanc autem manifestationem spirituales, et tunc quibus pie pulsantibus etiam occulta patuerunt, et nunc qui non superbe quaerunt ne etiam operta claudantur, spiritualiter intelligentis donata caritate liberati sunt*”²² (De aceea, Noul Testament în cel Vechi se ascunde iar în Noul Testament este revelarea celui Vechi. În urma acelei ascunderi, oamenii trupesti, care judecă după trup, și atunci, ca și acum, se află sub jugul fricii de pedeapsă. În urma acestei revelări însă, oamenii duhovnicești, înțelegând după duh și atunci când au bătut la ușă cu sfîntenie și Liturghie s-au deschis cele ascunse, ca și acum, când caută fără trufie nici chiar cele deschise să nu le fie ascunse, sunt eliberați prin darul iubirii).

În cele de mai sus am vorbit despre Revelația Vechiului și a Noului Testament, afirmând unitatea și prin această unitatea Sfintei Scripturi. Ea este una pentru că același Duh Sfânt a inspirat pe scribii Vechiului cât și pe cei ai Noului Testament, ambele fiind cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor în scopul mântuirii. Ele reprezintă mesajul divin și se bucură de autoritate în rândul credincioșilor. În Biserica Ortodoxă unitatea Scripturii a fost adeseori subliniată, scotându-se în evidență faptul că ea reprezintă un întreg la care trebuie raportat fiecare text. Textul are un înțeles în sine, dar el trebuie raportat și la înțelesul general al Sfintei Scripturi din care face parte integrantă. Fiecare carte a Sfintei

²¹ Pr. prof. Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, anul XXXII (1980), nr. 2, p. 224.

²² Fericitul Augustin, *Prima cateheză*, Editura Polirom, Iasi, 2002, p. 50.

Scripturi expune fragmente sau aspecte ce aparțin întregului²³. Vechiul Testament cuprinde Revelatia făcută lui Israel care avea menirea să pregătească venirea lui Iisus Hristos, cel ce avea să aducă descoperirea desăvârșită în legătură cu tot ceea ce era de folos omului pentru mântuire.

Între cele două Testamente există o legătură firească, organică, fapt ce se poate observa din multimea citatelor și aluziilor pe care Noul Testament le face la Vechiul Testament. Ele sunt inseparabile cu toate că valoarea lor pentru noi este diferită. Vechiul Testament pregătește, prin istoria lui Israel, venirea lui Iisus Hristos și prin aceasta el rămâne strâns legat de Persoana lui Iisus Hristos.

Sfânta Scriptură însuși mărturiseste caracterul ei hristocentric: „Iar acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu și crezând viață să aveți în numele Lui” (Ioan 20, 31). Desigur, că acest text din Noul Testament are aplicabilitate și în privința Vechiului Testament, în virtutea legăturii organice, indisolubile care există între cele două Testamente. Vechiul Testament are un pronunțat caracter mesianic, hristocentrismul său avându-și rădăcinile în Legea lui Moise, după cum mărturiseste cuvântul Scripturii Noului Testament: „Și începând de la Moise și de la toți prorocii le-a tâlcuit lor toate Scripturile cele despre El” (Luca 24, 27).

Întreaga teologie patristică a subliniat încă de la bun început acest lucru, menționând unitatea în Hristos a celor două Testamente și importanța lor pentru cultul și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe. În concluzia celor enunțate mai sus, se poate spune că punctul central al Sfintei Scripturi îl constituie Iisus Hristos deoarece spre El a fost orientată Revelatia Vechiului Testament și El constituie, de asemenea, centru Noului Testament. Vechiul Testament, cu toate că are doar rolul de „călăuză spre Hristos” (Galateni 3, 24), își păstrează acest caracter și după întruparea Logosului. „Cuvântul devenit trup ocupă locul central în Sfânta Scriptură, spre El orientându-se întreaga Revelație și prin El explicându-se Scriptura. Iisus Hristos este cel care dă autoritate Scripturilor, căci creștinul zilelor noastre pe El îl caută citind Biblia”²⁴.

Mântuitorul Iisus Hristos a acordat o importanță deosebită Vechiului Testament, considerându-l pe acesta drept sursă primară a Revelației cu privire la întruparea Sa și la opera Sa de răscumpărare. Încă de la începutul activității Sale în lume, Mântuitorul Hristos îi îndeamnă pe Apostoli și pe cei care îi ascultau cuvintele astfel: „Cercetați Scripturile, că voi socotiți că în ele aveți viață vesnică;

²³ Pr. prof. V. I. Prelipcean, *Inspiratia Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, anul XIV (1962), nr. 4, p. 485.

²⁴ Pr. prof. Mircea Basarab, *art. cit.*, p. 235.

Reflecții ale teologiei biblice vechitestamentare

și ele sunt cele care mărturisesc despre Mine” (Ioan 5, 39). „Atunci când Mântuitorul Iisus Hristos rostea aceste cuvinte, Scripturile cuprindeau doar cărțile Vechiului Testament, primele cinci dintre ele, care împreună alcătuiau Legea, bucurându-se de o cinstită apartenență. Și aceasta, fiindcă Legea dată de Dumnezeu prin Moise întemeiase și susținuse viața religioasă și comunitară a poporului ales, dându-i acestuia o identitate spirituală unică și pregătindu-l astfel pentru primirea, „la plinirea vremii”, a lui Mesia-Hristos”²⁵.

Vechiul Testament a fost citat și cinstit de Iisus Hristos, drept cuvânt al lui Dumnezeu, Scriptură care rămâne în veac. În acest sens, Mântuitorul Hristos spune că „Scriptura nu poate fi desfiintată” (Ioan 10, 35), adică orice tentativă de desconsiderare a Scripturii trebuie să fie sancționată de către Biserică. Mântuitorul Hristos pomeneste și de împărțirea tripartită a Vechiului Testament, împărțire care era în uz în vremea Sa. Astfel, El spune: „Acestea sunt cuvintele pe care vi le-am grăit pe când eram împreună cu voi, că toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în prooroci și în psalmi trebuie să se împlinescă. Atunci le-a deschis mintea ca să înțeleagă Scripturile” (Luca 24, 44-45).

În versetele acestea Domnul Iisus aminteste împărțirea Vechiului Testament în Lege, Prooroci și Psalmi, arătând că toate aceste cărți vorbesc despre El. În paginile Evangheliei Sale, Mântuitorul Iisus ne arată că El a venit să împlinescă tot ceea ce s-a scris despre El, întreaga Sa misiune, patima și Învierea Sa nefiind altceva decât o împlinire a Scripturilor: „Căci Fiul Omului merge precum a fost rânduit, dar vai acelui om prin care este vândut!”. De asemenea, Mântuitorul arată că Moise este cel care a scris despre El: „Să nu socotiți că Eu vă voi învinui la Tatăl. Este cine să vă învinuiască: Moise, în care voi ati nădăjduit. Că dacă l-ati crede pe Moise, M-ati crede și pe Mine, fiindcă el despre Mine a scris” (Ioan 5, 45-46). În activitatea Sa, Mântuitorul arată că necunoașterea Scripturii poate avea consecințe grave, motiv pentru care îi apostrofează pe saduchei că rătăcesc necunoscând Scripturile. De asemenea, pentru înlocuirea cuvântului lui Dumnezeu prin obiceiuri și învățături omenești, fariseii sunt certati de Domnul.

Urmând exemplul Învățătorului, Apostolii și ucenicii lor au respectat Scriptura Vechiului Testament drept Revelație a lui Dumnezeu înzestrată cu autoritate divină. Astfel, vom reda câteva texte care aparțin autorilor Noului Testament și care pun în evidență importanța pe care această Scriptură o are pentru învățătura și viața creștină. Mai întâi mă voi referi la un text al Sfântului Evanghelist Luca, care în

²⁵ *Pentateuhul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 5.

cartea Faptele Apostolilor aminteste proorocia făcută lui Moise și care vorbește despre faptul că Dumnezeu va ridica un proroc căruia omenirea i se va supune: „Pentru că Moise a zis către părinți: Proroc ca mine vă va ridica Domnul Dumnezeu vostru dintre frații vostri; pe El să-L ascultați în toate câte vă va grăi” (Faptele Apostolilor 3, 22).

Vechiul Testament nu este decât cuvântul lui Dumnezeu care s-a împlinit în mod desăvârșit prin Hristos: „Dar Dumnezeu astfel a plinit cele ce mai înainte vestise prin gura tuturor proorocilor, că Hristosul Său va să pătimească” (Faptele Apostolilor 3, 18). Sfântul Apostol Pavel mărturiseste că Proorocii Vechiului Testament nu sunt altceva decât niste înainte-mergători ai Evangheliei Domnului Hristos: „Pavel, rob al lui Iisus Hristos, apostol chemat, ales pentru Evanghelia lui Dumnezeu pe care în Sfintele Scripturi prin proorocii săi mai dinainte a făgăduit-o” (Romani 1, 1-2).

Putem observa deci că prin atitudinea Mântuitorului și a autorilor Noului Testament s-a stabilit deja de la început o strânsă legătură între cele două Testamente, un raport de reciprocitate. Astfel, „profetiile Vechiului Testament s-au împlinit în Noul Testament, iar numeroase texte ale acestuia din urmă se explică prin aluzii sau referiri directe la situații din Vechiul Testament”²⁶. Având vie și nealterată conștiința că istoria cea una a mântuirii nu poate fi frântă, Biserica a păstrat în canonul Sfintelor sale Scripturi și cărțile vechi-testamentare, ai căror autorii fuseseră inspirați de același Duh Sfânt ca și cei ai cărților nou-testamentare. Astfel, Biserica a cercetat cu râvnă adâncimea rădăcinilor credinței sale, cunoscând că, într-adevăr, începând cu prima carte a Bibliei (Facerea), Scripturile mărturisesc cu consecvență și statornicie despre Hristos.

De aceea, Biserica a osândit întotdeauna tendința unora de a rupe unitatea celor două Legăminte, sau pe aceea ce a-l deprecia pe cel vechi în raport cu cel Nou, „fiindcă nu poate să pretuiască vremea de har a împlinirii celor făgăduite acela care nu cunoaste sau care defăimează neodihna asteptării din vremea făgăduinței”.

3. Concluzii

Importanța Vechiului Testament pentru spiritualitatea ortodoxă este deosebit de mare, nu doar sub raport duhovnicesc, ci și din punct de vedere dogmatic, cultic, canonic, omiletic și catehetic, toate învățăturile de credință ale Bisericii, precum și rânduielile cultice au în structura lor, ca bază de plecare, Vechiul Tes-

²⁶ Pr. prof. Mircea Basarab, *art. cit.*, p. 225.

Reflecții ale teologiei biblice vechitamentare

tament. Acest fapt a fost preluat în teologia ortodoxă de la Mântuitorul Iisus Hristos, Care, de nenumărate ori, Si-a argumentat și întărit învățătura prin trimiteri directe sau aluzii la cărțile Sfintei Scripturi a Vechiului Testament. Urmând acestei practici a Mântuitorului Hristos, Biserica a considerat întotdeauna că Vechiul Testament este o sursă importantă de învățătură pentru viața și spiritualitatea ortodoxă.

Scriptura se constituie în două părți, fiecare cu o istorie și evoluție distinctă. Cu toate acestea, Biblia este una, constituind un tot unitar, organic, deoarece esența mesajului său este unică: venirea lui Iisus-Mesia și mântuirea întregului neam omenesc prin El. De aceea, Vechiul Testament, chiar dacă a fost scris înaintea venirii lui Hristos în lume, își păstrează caracterul actual și necesar pentru înțelegerea teologiei creștine. Dată fiind această importanță a Vechiului Testament în teologia ortodoxă, voi încerca să stabilesc, în cele ce urmează, modul în care scrierile vechi-testamentare se regăsesc în viața spirituală ortodoxă, în cultul ortodox, dar mai ales în Sfânta Liturghie, apogeul cultului și al spiritualității ortodoxe.

Sfânta Scriptură în ansamblul ei, are o valoare unică și fundamentală în normarea vieții dogmatice, canonice, liturgice și spirituale a Bisericii, ortodoxia ecumenică nepunând niciodată limite în citirea Sfintei Scripturi. În acest sens, drept mărturie stau numeroasele traduceri și difuzarea lor pe scară întinsă: „Ortodoxia românească nu face excepție de la această regulă, în care sens putem invoca traduceri ei inițiale din bătrâne vremi nu sub impulsuri venite din afară, ci ca rod al propriei pietăți. Românii, observa Ioan Heliade Rădulescu, îmbrățișează cu capetele descoperite și cu genunchele plecate Biblia și Evangheliile în limba poporului român”²⁷.

Din punct de vedere ortodox, Vechiul Testament are aceeași valoare ca și Noul Testament în ceea ce privește istoria mântuirii neamului omenesc. Scriptura are un caracter unitar, ambele Testamente fiind la fel de importante în cultul și viața spirituală a Bisericii: „Sfânta Scriptură are o unitate desăvârșită. Același suflu dumnezeiesc se simte la citirea tuturor cărților ei, deși acestea sunt deosebite între ele din punct de vedere al conținutului și al formei de expunere.

Fiind dată prin Sfântul Duh, Sfânta Scriptură cuprinde adevărul. Nimic nedrept sau prefăcut nu se află într-ânsa. Ea nu se contrazice, cum se contrazice învățătorii și scrierile păgâne. Dacă scrierile Proorocilor sunt de acord cu Evangheliile, este

²⁷ Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Temeiurile învățăturii ortodoxe*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1981, p. 17.

pentru că totii au vorbit insuflati de un singur Duh, al lui Dumnezeu”²⁸. Această unitate organică a celor două Testamente este mărturisită de întreaga Tradiție patristică, care recunoaște caracterul revelat și normativ pentru mântuire atât al Vechiului Testament, cât și al celui Nou. De aceea, întotdeauna, încă de la formarea canonului cărților sale, Scriptura a fost privită în mod unitar. În acest fel se exprimă și Sfântul Ioan Damaschin, care spunea: «Dumnezeu, propovăduit de Vechiul și Noul Testament, lăudat și slăvit în Treime, este unul, deoarece Domnul zice: „N-am venit să stric legea, ci să o plinesc” (Matei 5, 17). El a lucrat mântuirea noastră, pentru care este toată Scriptura și toată taina. Și iarăși: „Cercetați Scripturile, căci ele mărturisesc despre Mine” (Ioan 5, 39). Și apostolul spune: „În multe părți și în multe feluri Dumnezeu a vorbit odinioară părinților noștri prin profeti, iar în zilele din urmă ne-a vorbit prin Fiul” (Evrei 1, 1-2). Asadar, au vorbit prin Sfântul Duh legea și profetii, evanghelistii, apostolii, păstorii și învățătorii»²⁹.

²⁸ *Credința ortodoxă*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 20.

²⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p. 180.

Ioan Rudeanu

Cunoasterea religiei geto-dacilor

„Numai cunoasterea întregului duce la descoperirea adevărului”.

Platon

Abstract

The study presents the historical past of the populations of our country from the oldest times up to the Roman conquest of Dacia, 2nd century AD, sustained by archaeological discoveries. There were several Indo-European populations who lived or passed by the territory of our country. The end of the study deals with the religious aspect of the Geto-Dacian civilization, insisting upon the evidences of the historical and geographical antiquity and upon the temples and divinities they believed in.

Keywords

The History of Religions, The History of Culture, Geto-Dacians, spiritual life, temples.

Introducere

„Cel ce vrea să se ocupe cu religia geto-dacilor – spunea atât de plastic Eric R. Dodds – va trebui să traverseze un teren transformat în mocirla adâncă și lunecoasă de cizmele savanților în discordie, un teren unde cei grăbiți se pot împiedica de cadavrele, nu complet descompuse, ale unor teorii defuncte, cărora nu li s-a făcut o înmormântare convenabilă. Trebuie deci să înaintăm cu prudentă și încet și să păsim atent printre sfărâmături”.¹ Această afirmație a lui Eric D. Dodds, ar trebui să ne deschidă ochii și mintea deoarece, așa cum spunea el, foarte multă lume pasionată de religia geto-dacilor merge pe același drum pe

¹ Ioan Horatiu Crisan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986, p. 344.

care au mers multi altii înaintea lor, iar multi se „împotmolesc” în acele idei preconcepute nemaiputând să vadă dincolo de aparente si o altă cale sau solutie.

Religia geto-dacilor a fost comentată de scriitorii antici, apoi si de cei bizantini, discutiile în contradictoriu fiind purtate si între învățatii moderni: A.D. Xenopol, V. Pârvan, N. Iorga, I.I. Russu, M. Eliade, G. Bessel, E. Rohde, G.I. Kararov, amintindu-i doar pe cei mai importanti si lăsând la o parte sintezele mari (au apărut astfel trei ipoteze în legătură cu caracterul religiei geto-dacilor: unii au spus că este o religie monoteistă altii că ar fi o religie dualistă, dar majoritatea cercetătorilor sustin politeismul ei).

Până acum, religia dacilor era privită exclusiv din perspectivă arheologică si a izvoarelor scrise de către arheologi si istorici; dintr-o perspectivă strict doctrinară de către teologi sau din punctul de vedere al mostenirilor ce pot fi regăsite în folclorul românesc de către antropologi sau etnologi. Această deficientă de metodă oferă o viziune mult fărâmitată a ansamblului.

Mi-am dorit ca prin aplecarea spre studiul *credintelor si ideilor religioase* ale geto-dacilor să pot cunoaste într-o cât mai mare măsură contextul istoric, cultural si civilizational, dar mai ales climatul spiritual în care s-a „născut” poporul român si unde Evanghelia Mântuitorului a pătruns cel mai sigur chiar pe filieră apostolică.

De asemenea, am dorit ca prin acest demers să pot lăsa în urmă cât mai multe din prejudecățile, informatiile gresite si clișeele pe care le-am acumulat în timp în ce priveste sorgintea noastră ca popor precum si situarea noastră reală în arborele genealogic al „marii familii europene” din care azi ne mândrim că facem parte, „familie”, de altfel, destul de ranchiunoasă si ostilă față de noi în istorie.

Cunoasterea Religiei geto-dacilor prin contributi arheologice

Mărturisesc faptul că am fost surprins în mod pozitiv să aflu din belsug cărți, studii si lucrări despre istoria si spiritualitatea geto-dacă. Remarca pe care îndrăznesc să o fac este că cele mai proeminente lucrări si studii la care am avut acces sunt apărute fie în prima parte a secolului XX (si numesc aici doar doi dintre cei mai importanti autori: Constantin Daicoviciu si Vasile Pîrvan), fie publicate în perioada comunistă (vremuri destul de reticente la problematica spirituală), negăsind însă lucrări „post-decembriste” pe măsura așteptărilor mele (si poate si ale vremurilor). De asemenea este de remarcat aportul pe care l-au adus multi cercetători străini în studierea temei în discutie.

Repere istorice: preistorie si antichitate în spatiul carpato-danubiano-pontic

Despre istoria străveche a spatiului est-european sunt făcute cercetări deosebit de interesante, având ca rezultat crearea unei imagini globale despre civilizatiile de mult apuse ce au luat fiintă si s-au dezvoltat în teritorii vecine cu leagănul civilizatiei bătrânului continent, Vechea Eladă. Teritoriul est-european este denumit de Marija Gimbutas *Vechea Europă*. Scriitoarea americană de origine lituaniană insistă în studiile si lucrările sale asupra plasării estului european în centrul atentiei cercetătorilor epocilor preistorice, argumentând preeminenta acestuia în fata apusului prin faptul că aici a existat primul contact al populatiilor preistorice europene cu marea masă migratoare indo-europeană, considerată îndeobste elementul definitoriu din punct de vedere etnic si lingvistic pentru toate popoarele europene din zilele noastre.² Prin urmare, studierea celor mai multe dintre aspectele preistoriei est-europene va deveni, în linia celor mai sus, justificată si necesară. Acest lucru a facilitat foarte mult si cercetarea subiectului pe care si-l propune lucrarea de față, oferind un material generos de studii si lucrări importante si bogate în informatii.

Epoca pietrei

Paleolitic si mezolitic

Din paleolitic avem cele mai vechi informatii despre existenta si vietuirea omului în zona țării noastre. Primele descoperiri arheologice ale unor vestigii paleolitice pe teritoriul României încep în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cercetările au determinat pe multi dintre specialisti să circumscrie spatiul românesc în marele teritoriu al antropogenezei pe mapamond.

Cele mai vechi vestigii paleolitice de pe teritoriul țării s-au descoperit la Tetoii (Bugiulesti), în judetul Vâlcea, în punctul Valea lui Grăunceanu. Aici s-au găsit oase de animale datând, după specialisti, din Villafranchian.³ Acestea prezintă urme de prelucrare, ceea ce ar presupune existenta unor hominide de tipul *Australopithecus* sau *Homo habilis*.

Primele fosile umane descoperite la noi sunt resturi de oase găsite în peștera de la Ohaba Ponor (două falange de la o mână si una de la picior). Acesta provin de la *Homo sapiens neandertalensis*. Un craniu de femeie având vârsta de

² Marija Gimbutas, *Civilizatie si cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1989, p. 76 – 77.

³ Cf. *Dictionar de istorie veche a României (Paleolitic – sec. X)*, Editura Stiintifică si Enciclopedică, Bucuresti, 1976, p. 115.

aproximativ 30-40 de ani a fost descoperit la Cioclovina (judetul Hunedoara), acesta aparținând tipului de *Homo sapiens fossilis* sau *Homo sapiens sapiens*. Un alt craniu, tot al unei femei, dar având vârsta de 40-50 de ani, este descoperit tot într-o pesteră, la Baia de Fier, în judetul Gorj.

Neoliticul

Neoliticul reprezintă perioada în care viața umanității este marcată de un progres material important datorat în esență de trecerea de la folosirea uneltelor din piatră cioplită la cele din piatră slefuită. Organizarea socială trece și ea de la ceată la gintă (ginta matrilineală), un grup uman în cadrul descendenței se stabilește pe linie maternă. Ceea ce este important de specificat este că modalitatea de stabilire a descendenței (după mamă) nu conferă femeii un statut superior bărbatului, acest lucru există în urma unei stări de lucruri potrivit căreia raporturile sexuale nu erau reglementate de norme de nici un fel, tatăl fiind din acest motiv numit de specialiști cu sigurantă „semper incertus”. Astfel, devenea foarte greu sau chiar imposibil să poți stabili o descendență pe linie paternă. Aceasta se va întâmpla cu timpul, când se va trece la „căsătoria-pereche”, iar ginta va deveni patrilineală. Gintile vor alcătui triburi – cele mai importante unități în organizarea socială din preistorie. Trecerea la neolitic marchează și specializarea triburilor pe activitățile economice de bază, unele ocupându-se de creșterea animalelor, altele având ca principală activitate cultivarea pământului. Apariția ceramicii a reprezentat un alt moment crucial în preistorie. În spațiul românesc cele mai vechi vestigii din lut ars datează din jurul anului 6000 î. Hr., aparținând, se pare, culturii Cris – Starcevo (mileniile VI-V î. Hr.), care cunoscuse o largă răspândire pe teritoriul românesc.

Între culturile autohtone neolitice din spațiul românesc, cea mai cunoscută este cultura Hamangia (mileniile IV – II î. Hr.), având ca elemente reprezentative celebrele statuete de lut „Gânditorul” și perechea lui.

Eneoliticul

Eneoliticul este marcat în preistorie de apariția obiectivelor din aramă. Cea mai reprezentativă cultură a perioadei este cultura Cucuteni (mileniile IV – III î. Hr.), despre care cercetătorii spun că a acoperit o zonă vastă, din Ucraina până în Transilvania, și care se pare că ar fi avut ca nucleu de formare sud-estul Transilvaniei și Moldova. „Ceea ce trebuie subliniat este unitatea civilizației eneolitice în tot sud-estul european, pe o arie care, cuprinzând în întregime pământul românesc, se întinde din pusta ungară până în Ucraina, în regiunea Kievului, și din Carpații nordici până la Marea Egee. Această unitate se vâdește,

Cunoasterea religiei geto-dacilor

pe de o parte, în ornamentarea geometrică a ceramicii – motivele esențiale fiind spirala și meandrul -, pe de altă parte, în bogăția și în felul de tratare a plasticii antropomorfe”.⁴

Arheologii au descoperit la Hăbăsești, Cucuteni, Trusești și Târpești așezări după care s-au putut pronunța asupra unui mod de viață al locuitorilor acelor timpuri. Studiul făcut de Ion T. Dragomir asupra săpăturilor din sud-estul României (cultura Stoicani-Aldeni) este relevant în contextul lucrării de față pentru amănunțele pe care acesta le furnizează cu privire la practicile religioase și la ritualuri de incinerare ale strămosilor noștri.⁵

Acești oameni ai neoliticului târziu îmbinau cultivarea pământului cu creșterea animalelor, fiind totodată creatorii unei culturi cu o ceramică deosebită de cele de până atunci, fiind pictată bi- sau tricrom, cu un simț artistic crescut.

Epoca metalelor

Epoca bronzului

În pofida faptului că prezenta aliajului amintit a fost înregistrată încă din perioada neolitică, epoca bronzului va constitui o perioadă distinctă în preistorie. Acest fapt a fost susținut de cercetători având în vedere faptul că nu era suficientă simpla existență a unor unelte sau alte obiecte din bronz în viața oamenilor, ci este necesar să se țină cont de întreg procesul de transformări al habitatului, economiei și tehnologiei, dinamicii populației, practicilor funerare și formelor de expresie a vieții spirituale.

Pentru a arunca un plus de lumină în chestiunea de față voi încerca să adaug aici o sinteză scurtă asupra periodizării epocii bronzului așa cum este ea prezentată în lucrarea *Istoria Românilor* editată de Academia Română. Alexandru Vulpe, cel ce semnează capitolul despre epoca bronzului în lucrarea amintită, face o trecere în revistă asupra modurilor și metodelor de cronologizare și periodizare abordate de-a lungul timpului de către cercetători, ajungând la concluzia că singura modalitate de a stabili o situație temporară și o periodizare a epocii bronzului nu poate fi decât una pur convențională și aproximativă. Aceasta bineînțeles din pricina mai multor factori: timpul foarte îndepărtat de momentul studierii, dimensiunile limitate ale izvoarelor arheologice provenite din acea perioadă, metodele aproximative de datare și cronologizare, neconsiderarea de către

⁴ Constantin C. Giurăscu, *Istoria Românilor*, vol. I, Editura All, București, 2000, p. 31.

⁵ Ion T. Dragomir, *Eneoliticul din sud-estul României. Aspectul cultural Stoicani-Aldeni*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1983, p. 104-109.

specialistii în emiterea unor teorii a unor conexiuni ce se impun făcute cu privire la diferențele specifice dintre diversele spații studiate etc. A. Vulpe merge pe o periodizare tripartită a epocii bronzului, evidențiind asadar trei faze ale acestei epoci: „timpurie, de formare a unor structuri cultural-istorice, mijlocie, a construirii unor culturi cu dezvoltare cu dezvoltare relativ stabilă, în arii clar delimitate, și târzie, caracterizată prin formarea unor complexe culturale pe arii largi”. Mergând deci pe această linie, faza timpurie s-ar fi putut desfășura între mijlocul mileniului al IV – lea î.Hr. și sfârșitul celui de-al III – lea. Faza de mijloc se concurează chiar începând de la 2300-2200 î. Hr. până către anii 1500 î. Hr., iar faza târzie a epocii bronzului pleacă din jurul anilor 1500 și merge până către 850 sau chiar 700 î. Hr., ultima ei parte suprapunându-se cu prima vârstă a fierului (Hallstattul timpuriu).

În mare spus, epoca bronzului se va caracteriza printr-o organizare socială în grupuri umane restrânse, cu așezări mici și efemere, „cu o economie în care creșterea vitelor capătă o importanță mult mărită, o societate pronunțat patriarhală, ierarhizată pe structuri de putere și prestigiu, fapt oglindit atât în tipurile de monument funerar (aparitia tumulului colectiv sau individual, al căpeteniei), cât și în descoperirile cu caracter sacral, inclusiv a pieselor de reprezentare a statutului social”⁶. Ceramica în această epocă devine mai săracioasă în elemente de decor și cu un aspect mai puțin îngrijit decât al celei din neolitic/eneolitic, fapt ce nu sugerează neapărat vreun regres civilizațional, ci vorbește mai degrabă de importanța și rolul pe care ceramica avea să îl joace în cadrul societăților umane în epoca bronzului, anume un rol și o importanță utilitară mai mult decât decorative sau cultice.

Cel mai însemnat moment din punct de vedere etnic și lingvistic ce a marcat spațiul carpato-danubiano-pontic în această perioadă a fost migrația sau pătrunderea indo-europenilor, triburi de păstori nomazi care veneau din răsărit și care aveau caracteristice, între altele, două elemente civilizationale: ceramica ornamentală cu snur și folosirea ochiului roșu la înhumări (simboliza sângele și, deci, viața). „Între sedentarii neolitici și migratorii indo-europeni a avut loc o sinteză etnico-lingvistică și culturală în cursul căreia indo-europenii au impus limba, dar au fost asimilați cultural de către populația neolitică din spațiul carpato-dunărean. O expresie a acestei sinteze o constituie cultura Monteoru (mileniul II î. Hr.)”, caracteristică epocii bronzului din această zonă.”⁷

⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁷ Florin Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, Editura Univers enciclopedic, București 1999, p. 27.

Progresul economic făcut de populațiile epocii bronzului a determinat și o anumită diferențiere între anumite grupuri de oameni în ceea ce privește posesiunile și în genere privind starea materială pe care o aveau, fapt ce a făcut posibilă apariția și apoi intensificarea conflictelor interumane. Aceste conflicte se vor constitui în primele ciocniri militare organizate. Acum rolul bărbatului în societate crește semnificativ și datorită acestor considerente, el fiind cel ce își va asuma pe lângă misiunea de vânător sau agricultor, pe aceea de războinic, toate acestea fiind îndeletniciri aspre care vor rămâne apanajul bărbatului.

Prima vârstă a fierului și marile blocuri etnice est-europene

La fel ca și în cazul epocii bronzului, periodizarea epocii (-lor) fierului devine o problemă relativă, depinzând de un întreg ansamblu de criterii și puncte de reper, toate culminând cu specificul zonal. Vasile Pârvan atrage atenția asupra faptului că cronologizarea și datarea câtorva mari perioade preistorice ale spațiului carpato-dunărean s-au făcut luându-se drept repere de bază situațiile altor zone europene sau nu numai, lucru ce a concurat masiv la omiterea elementelor specifice zonelor ale dinamicii civilizationale de pe teritoriul țării noastre, din epoca de piatră și până în epoca metalelor. El subliniază această problemă de metodă, numind-o „prea rigid vestică”⁸. Mergând pe linia lui Pârvan, vom putea stabili că prima vârstă a fierului în spațiul carpato-dunărean se va suprapune - după cum am scris și mai sus - cu faza târzie a epocii bronzului. „De fapt, noi trebuie să considerăm în Dacia vârsta bronzului prelungită până la vremea scythilor (sec. VII), deși influența hallstato-venetăse arată a fi foarte puternic activă aici încă de pe la a.1000 î.e.n.”⁹ În pasajele imediat următoare fragmentului citat, V. Pârvan justifică cele afirmate prin continuitatea civilizatională specifică epocii târzii a bronzului în spațiul românesc și mai ales prin prelungirea ei peste limitele „clasice” europene ale epocilor aflate în discuție. Savantul conchide: „Material, adică economic, vârsta fierului începe la noi abia pe la 700; spiritual, adică istoric-cultural ea începe totuși încă de la anul 1000”¹⁰. Nici sfârșitul primei vârste a fierului nu este marcat de vreun moment foarte exact în istorie. De aceea, în vreme ce Pârvan merge cu finalul Hallstatului până către anul 300 î. Hr., A. Vulpe este mai moderat și se oprește în jurul anului 450 î. Hr., în mod cert cei doi savanți având și unele repere diferite.

În această perioadă a epocii fierului apar și se cristalizează în spațiul european grupuri etnice mari, care, etno-lingvistic, au fost revendicate sorgintei indo-

⁸ Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, București, 1982, p. 171.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 174.

europene, toate fiind rezultatul unui amplu fenomen de migrații dinspre răsărit înspre apusul european al unor populații nomade venite din Indii prin stepele rusești. Aceste populații ajung și se instalează în diferite zone ale Europei, unde, în urma unor ample procese de sinteză între membrii lor autohtoni vor lua naștere marile populații europene ce stau la baza popoarelor din zilele noastre. Procesele de sinteză desfășurate în acele vremuri vor fi avut la bază un întreg ansamblu de elemente definitorii, începând de la creații materiale și elemente civilizationale primare până la limba și credințe religioase, mituri și tradiții. Se poate afirma cu certitudine că simbioza ce a urmat marilor migrații stă la baza formării marilor popoare europene, precum și că această simbioză reprezintă și matricea stilistică a limbilor europene. Între aceste noi ramuri etnice ce apar în ultimul mileniu dinaintea de Hristos voi prezenta mai jos succint doar pe cele cu care strămoșii noștri geto-daci vor fi intrat în contact ele devenind astfel implicit părți ale obiectului nostru de studiu din ansamblul lucrării prin influențele religioase și de altă natură cu care și-au lăsat amprenta asupra getilor.

Tracii, cel mai numeros popor după inzi cum îi consideră Herodot în *Istoria* (V, 3), reprezintă într-adevăr poate cel mai numeros grup de popoare cel puțin în zona est-europeană. Sunt cunoscute din documente istorice numele a mai bine de 100 de triburi tracice¹¹. Teritoriul pe care aceste triburi au viețuit poate fi delimitat cu aproximație între următoarele coordonate: Tinuturile dintre tărâmul nordic al mării Egee și Carpații de Miazănoapte formează granița vestică, la est granița putând fi considerată tărâmul vestic al Mării și lumea illyrică; la sud, tracii au ajuns până în Asia Mică, iar la nord nu se poate stabili cu precizie dacă au depășit sau nu linia Carpaților nordici.¹² Elementele de civilizație, istorie sau cunoștințe lingvistice despre traci sunt cunoscute fragmentar și mai ales în măsura în care au intrat în contact cu lumea grecească. De altfel, grecii au exercitat o influență decisivă în organizarea politică dar și în civilizația tracă. După ce, în jurul anului 400 regatul format de odrysi începuse să-și manifeste pe plan local valențele militare, către mijlocul secolului al IV-lea Alexandru cel Mare avea să supună în cadrul marelui său imperiu mai toate națiile existente în jurul vechii Elade, și implicit și multe triburi trace nord- și mai ales sud-dunărene. Datorită frecvențelor și inerentelor interacțiuni ale tracilor cu lumea greacă, aceștia vor cunoaște și adopta multe din tradițiile culturale dar și din credințele religioase grecești („este

¹¹ Idem, *Dacia înainte de romani*, în lucrarea *Istoria Românilor*, vol. I., Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 401.

¹² Cf. Constantin C. Giurăscu, *op. cit.*, p. 38-39.

Cunoasterea religiei geto-dacilor

atestată existența unor zei echivalenți funcției lui Ares, Artemis sau Dionysos”¹³, după cum și grecii vor adopta zeități de origine tracă („după tradiția greacă Orfeu și Dionysos erau de origine tracică”)¹⁴.

Din rândul neamurilor trace un loc aparte pentru istoria românilor îl ocupă triburile nord-dunărene, getii sau dacii – numiți fie după greci, fie după romani – ale căror credințe și structuri religioase vor face obiectul lucrării de față.

Cimmerienii sunt printre cele mai vechi populații amintite în vecinătatea spațiului carpato-dunărean. Despre ei avem câteva știri de la Herodot, care îi localizează – bineînțeles, după o tradiție culeasă de la grecii din Pont – în nordul Mării Negre undeva înainte de venirea scythilor. Aceștia vor fi alungați de către scythi prin Caucaz în Asia Mică. Nu se știe cu exactitate dacă această populație este una și aceeași cu cea a cimmerienilor din Asia Mică despre care se amintesc în textele cuneiforme din vremea regelui asirian Sargon al II-lea (722-705). În tot cazul, ce se poate susține în ambele cazuri este că cimmerienii erau populații nomade și cu caracteristici războinice. Despre ei informațiile și descoperirile arheologice merg din neolitic până către Hallstattul timpuriu, fără a avea prea multe indicii asupra interacțiunii lor cu getii.

Scitii. Cele mai importante informații despre aceștia ni le furnizează tot Herodot. Acesta face în decursul călătoriilor sale – întreprinse cu scopuri de documentare – o escală importantă la Olbia, un oraș aflat în tărâmul nordic al Mării Negre (asadar pe teritoriul scit). Herodot face în cartea sa mai multe descrieri privind viața, istoria și geografia scitilor, precum și în privința provenienței lor. El va scrie că scitii sunt un popor nomad, migrator, pătruns dinspre Asia Centrală și care se va stabili în nordul Pontului Euxin, alungând pe cimmerienii aflați în acele regiuni. Confruntând informațiile furnizate de Herodot cu cele oferite de descoperirile arheologice este din ce în ce mai dificilă stabilirea unui teritoriu exact unde scitii s-au așezat începând cu secolul al VII-lea î. Hr. și unde aceștia și-au desfășurat o viață intensă. Alexandru Vulpe insistă pe lipsa unei omogenități a civilizației scitilor, fapt ce denotă și lipsa unei omogenități etnice, poate chiar și lingvistice. Acest lucru îl întăresc diferitele relicve descoperite pe un teritoriu vast și care provin de la scitii.¹⁵ Scitii, dacă este să se țină seama de relatarea lui Xenofan, se întindeau până cel puțin către gurile de vărsare ale Dunării,¹⁶ iar după descrierile lui Herodot, ei locuiau cel mai probabil o mare parte a Moldovei

¹³ V. Pârvan, *Dacia înainte de romani*, în *Istoria Românilor*, vol. I., p. 404.

¹⁴ *Ibid.*, p. 403.

¹⁵ *Ibid.*, p. 408.

¹⁶ *Apud Ibid.*, p. 411.

de astăzi, trecând poate chiar în Muntenia. Un mare număr de arme folosite de nobilii sciti în semn de distincție socială au fost găsite pe teritoriul țării noastre: 50 în Moldova, peste 36 în Transilvania și 10 la santierul arheologic de la Celic-Dere (jud. Tulcea).

Illyrii. Cele mai vechi mențiuni despre acestia îi aparțin lui Hecataios din Milet (a doua jumătate a secolului al VI-lea î. Hr.), ca mai apoi să întâlnim și mențiuni latine la Caesar și Titus Livius. „În viziunea anticilor, familia neamurilor illyrice cuprindea ținuturile de-a lungul coastei Mării Ionice și Adriatice, până în dreptul peninsulei Istria, apoi spre răsărit, până în zona bazinului Dravei și, de la vărsarea acestui râu în Dunăre, până în bazinul Moravei. În sud se învecinau cu macedonii și cu grecii. Epirul (Epeiros) era locuit, înainte de elenizare, de triburi dintre care unele considerate ca illyrice. Sub termenul generic de illyri se cunosc denumirile a peste 90 de triburi, numai în sud-estul Europei, la care se mai adaugă vreo zece pe coasta răsăriteană a Peninsulei apeninice. Ca și în cazul grupului tracic, este greu de precizat gradul de înrudire din punct de vedere lingvistic, al obiceiurilor sau al religiei, respectiv, în ce măsură există o concepție comună genealogică tuturor acestor comunități.”¹⁷ Illyrii au avut relații într-o primă fază cu grecii, mai apoi fiind cuceriti de romani. În secolul al IV-lea î. Hr. pătrund în spațiul illyrilor celtii, cu care acestia intră în contact. Relațiile illyrilor cu traci sunt cele mai puțin cunoscute, însă acestea au existat cu siguranță, dată fiind imediată lor vecinătate. Putinele date despre religia illyrică nu sunt suficiente nici ele pentru a creiona o imagine clară asupra unei religii autentice sau de împrumut, eventual în manieră sincretică. Descoperirile arheologice vădesc o civilizație metalurgică înfloritoare. Totodată ele arată și faptul că riturile funerare illyrice erau în general tumulare, mai răspândită fiind în general înhumarea decât incineratia.¹⁸

Pannonii au fost „un grup de populații ce locuiau în jumătatea apuseană a Ungariei (Transdanubian), răsăritul Austriei și o zonă întinsă din Slovenia, de-a lungul râurilor Sava și Drava, până la Dunăre.”¹⁹ Considerați multă vreme ca făcând parte din marele neam illyric, pannonii se dovedesc a fi până la urmă o populație de sine stătătoare, în pofida faptului că puternicele și permanentele influențe scytice și celtice nu le-au dat acestora posibilitatea să contureze o identitate culturală și civilizațională proprie, care să răzbată peste vremuri.

Celtii. Coroborând informațiile furnizate de Hecataios din Milet și de Herodot, și apoi, mai târziu, de către Iulius Cezar (în *De bello Gallico*), precum

¹⁷ *Ibid.*, p. 412.

¹⁸ *Apud Ibid.*, p. 412-413.

¹⁹ *Ibid.*, p. 414.

Cunoasterea religiei geto-dacilor

și tinând seama de descoperirile arheologice, A. Vulpe fixează teritoriul locuit de celti pe cuprinsul sud-vestului Germaniei, a sudului și centrului Franței și a unei bune părți din Elveția. În acest areal oarecum iese de sub sfera influențelor directe grecești sau mai apoi romane celtii au dezvoltat o civilizație originală și înfloritoare, meseriile cunoscând o amploare foarte mare. O mare explozie demografică ar explica, în viziunea lui Trogus Pompeius și a lui Titus Livius, un important val de migrații care se declanșează dinspre apus spre sud-est și spre răsărit începând cu puțin înainte de anul 400 î. Hr. Celtii ajung să pătrundă în Italia și chiar să atace și să prade Roma. Ei se vor instala în decursul secolului al IV-lea în Boemia, Austria, Ungaria, chiar în Tracia (pe teritoriul Bulgariei), iar un trib va ajunge chiar și în Asia Mică, așezându-se în zona numită ulterior Galatia.²⁰ Este de remarcat că A. Vulpe nu riscă ipoteza prea îndrăzneată în privința pătrunderii și vietuirii vreunui trib celtic pe teritoriul țării noastre, chiar a unor indicii de ordin arheologic găsite în Transilvania. Dacă însă el nu tăgăduiește existența celtilor în Transilvania, totuși va pune pe seama grupării scordiscilor (grup etnic daco-celto-illyr) elementele celte descoperite în Oltenia.

Despre **geti (geto-daci)** este necesar un subcapitol aparte în acest moment al lucrării întrucât pe ei să îi urmărim cu cât mai multă exactitate în dezvoltarea lor istorică. Despre geti se știe cu siguranță că reprezintă ramura nordică a tracilor. Cele mai multe informații istorice despre ei ne parvin în măsura în care ei intră în contact cu lumea greacă și ulterior cu lumea romană. La acestea se vor adăuga cu maximă utilitate cercetările arheologice, care vor susține și îmbogăți imaginea de ansamblu asupra istoriei, culturii, civilizației și religiei geto-dacilor.

Într-un pasaj devenit celebru din opera sa magna (*Istorie*) – pasaj care va fi redat mai jos într-un context extins – , Herodot afirmă că getii sunt „cei mai viteji și mai drepti dintre traci”, întărind astfel pentru toată lumea apartenența getilor la neamurile trace. Asadar avem drept punct de plecare un prim detaliu privind originea etnică a geto-dacilor. Trebuie însă să vedem unde și asupra căror opinii conduc informațiile din izvoarele antice privitoare la identitatea geto-dacilor.

După cum am arătat mai sus, primii autori antici care au lăsat referiri scrise despre geti au provenit din lumea greacă. Astfel de informații ne parvin începând cu secolul al VI-lea î. Hr. Hellanicos și mai apoi Herodot sunt primii care vorbesc despre existența acestui neam tracic așezat la gurile de vărsat ale Dunării, numindu-i geti. Putin mai târziu, prin secolul I î. Hr. Iulius Ceasar în *De bello gallico* vorbește despre un neam tracic ce locuia în jumătatea apuseană a spațiului

²⁰ Apud *Ibid.*, p. 416.

carpato-dunărean, folosind numele de daci. După aceste personalități antice au fost și alți autori care au amintit în scrierile lor diverse amănunte legate de neamurile trace nord-dunărene, folosind ambele numiri amintite mai sus pentru a-i desemna. Istoricii au ridicat bineînțelese problema dacă aceste două nume desemnează unul și același neam sau dacă getii și dacii sunt popoare diferite, vorbesc limbi diferite și creează civilizații diferite. În sprijinul elucidării acestei chestiuni vin în primul rând mențiunile literare antice, precum și descoperirile arheologice interpretate și studiate în amănunt. Concluziile aici nu pot fi transate întrucât problema este complexă iar izvoarele sunt lacunare de cele mai multe ori, neputând creiona un răspuns clar. Ceea ce se poate spune cu certitudine este că cel puțin în prima jumătate a mileniului I î. Hr., chiar și continuând mult și în cea de-a doua jumătate, în spațiul nord-dunărean trăiau mai multe triburi tracice, răspândite pe întreg teritoriul carpato-danubiano-pontic. Izvoarele existente și care s-au transmis până la noi amintesc de anumite astfel de triburi în mod circumstanțial, după cum ele intră în sfera de interes a celor ce le vor fi descris în vremurile respective, însă nu există vreo referință privitoare la toate triburile tracice nord-dunărene cel puțin până către secolul I d. Hr. De regulă, se va remarca în izvoarele grecești o concentrare pe zona Pontică și a Dunării de Jos, fapt explicabil în primul rând prin contactele lumii grecești cu lumea „barbară” în spațiul coloniilor de la Marea Neagră. Romanii vor aminti fără îndoială, la câteva secole mai târziu, de cu totul alte triburi decât cele din zona estică. Ei vor vorbi mai cu seamă despre tracii nord-dunărenii de pe cursul superior al Dunării, unde vor ajunge pentru primele dați să poarte anumite conflicte militare. Strabon face o distincție interesantă în opera sa *Geografia*: „S-a mai făcut și o altă împărțire a getilor care dăinuie din timpuri străvechi, anume unii dintre ei se numesc daci, alții geti. Getii sunt așezați spre pont și spre răsărit, dacii, cei din partea potrivnică, adică dinspre Germania și spre izvoarele Istrului.” (VII.3.12)²¹ Cercetând scrieri ale unor autori precum Herodot, Dio Cassius, Strabon sau Iulius Caesar, Trogius Pompeius, Suetonius, Diodor din Sicilia, vom putea totuși conchide că getii și dacii sunt două nume ce desemnează triburi diferite, însă foarte înrudite din punct de vedere în primul rând etnic (pe filieră tracă), iar mai apoi în ce privește limba, care era cel puțin asemănătoare (Strabon afirmă chiar că dacii și getii vorbesc aceeași limbă: VII.3.13²²). Foarte puține elemente lexicale s-au transmis prin negura vremii de la strămoșii geti și daci, de aceea este și mai dificil să facem afirmații exacte în această privință. „Putinele și disparatele elemente de limbă traco-dacică au

²¹ Strabon, *Geografia*, Editura Științifică, București, 1974.

²² *Ibid.*

Cunoasterea religiei geto-dacilor

îngăduit, totuși, specialistilor să-i determine caracterul și să-i precizeze locul în marea familie a limbilor indo-europene.”²³ Vom încerca pe parcursul lucrării să vedem în ce măsură ei împărtășeau și aceleași credințe religioase și practici funerare.

Un mic aspect în cadrul acestui subcapitol ar fi legat de etiologia celor doi termeni, care ridică iar multe semne de întrebare și care rămâne deocamdată incertă. S-au vehiculat mai multe ipoteze, unele fiind lansate chiar din antichitate (Strabon), în care aspectul totemic în care *daos* ar fi însemnat în limba lor exact lupul purtat drept parte componentă a drapelului lor de luptă²⁴, ipoteza filierei frigiene în care *daos* ar fi însemnat sclav sau chiar varianta provenientei de la numele unui instrument de luptă folosit de ei, o sabie scurtă numită *daca*.

Cu privire la utilizarea termenilor discutați Alexandru Vulpe scrie: „Primele atestări documentare ale denumirilor de geti sau de daci nu implică un decalaj cronologic în dezvoltarea istorică a triburilor din spațiul carpato-dunărean. Termenul modern de geto-daci desemnează toate triburile nord-tracice ce au locuit în spațiul carpato-dunărean și trebuie înțeles, în sensul conventional, ca alternativă la cel de tracii nordici, respectiv grupul tragic de la nord de Balcani. (...) În ceea ce privește denumirea însăși, este preferabilă cea de *geto-daci*, celei de *daco-geti*, folosită de unii autori moderni, deoarece prima respectă ordinea cronologică a apariției respectivelor noțiuni în sursele antice și raporturile între sferele de interes ale acestora.”²⁵

*

Am încercat să prezint mai sus o panoramă a situației civilizationale și etno-lingvistice pe care o oferă perioada primei vârste a fierului în spațiul carpato-danubiano-pontic. Am accentuat mai mult aspectele religioase în defavoarea celor ce vizează organizarea statală și politico-militară în mod logic datorită lipsei unui nivel ce ar permite prea multe comentarii și clasificări. Abia la cumpăna dintre Hallstattul târziu și începutul celei de-a doua vârste a fierului, La Tène, în spațiul cercetat de noi apar manifestări din ce în ce mai dinamice ale organizării sociale și politice a geto-dacilor, dintre care voi încerca să prezint mai departe aspectele cele mai proeminente și care prezintă cea mai mare pondere istorică.

A doua vârstă a fierului și începuturile istoriei neamului geto-dac

După stirea oferită de Herodot din care aflăm cum, la sfârșit de secol VI î. Hr. (aprox. 514-512), câteva triburi de tracii nord-dunăreni au luat hotărârea

²³ Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, Editura Științifică, București. 1965, p. 21.

²⁴ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Gengis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 21-25.

²⁵ Alexandru Vulpe, *op. cit.*, p. 49.

„nesăbuită” de a se împotrivi mării campanii expansioniste a regelui persan Darius I (521-486)²⁶ nu mai ajung la noi prea multe alte referințe din izvoarele antice privitoare la evenimente politico-militare la nord de Dunăre.

Ceva mai târziu însă, începând cu secolul al IV-lea î. Hr., se conturează primele structuri militare și politice embrionare ale viitoarei organizări statale.²⁷ Astfel vor fi semnalate și alte conflicte militare ce vor interveni între geto-daci și diferite alte neamuri venite mai cu seamă din părțile sudice. În 335 î. Hr. Alexandru Macedon porneste o campanie militară împotriva triburilor de la nord de Dunăre, cu scopul clar de a-și intimida vecinii imperiului său din această parte înainte de a porni marea campanie militară din Asia. Armatele macedonene vor trece Dunărea cam prin dreptul vărsării râului Olt în marele fluviu folosindu-se un pod mobil alcătuit din monoxile băstinașilor. Relatarea evenimentului este făcută de Adrian, un scriitor grec din secolul al II-lea d. Hr., care dă detalii importante și despre modul de viață și organizare al populațiilor nord-dunărene din acea vreme. Din această relatare reiese că geto-dacii aveau o oarece situație materială din moment ce macedonii au luat de la aceștia prada de război, pe când pe partea militară stăteau nu tocmai bine pentru că au ales să se retragă în interiorul țării în loc să lupte împotriva armatelor.²⁸

Un alt episod însemnat relatat de izvoare antice (Diodor din Sicilia, Strabon) evocă conflictul purtat între primul conducător militar get cunoscut în istorie, Dromichaites și Lisimah, conducătorul Regatului traco-macedonean desprins din imperiul lui Alexandru Macedon. Acesta se va desfășura în jurul anilor 293-292 î. Hr. și va avea un deznodământ favorabil getilor, aceștia câștigând luptele duse și luând chiar în captivitate pe Lisimah. În urma unui ospăț luxos relatat foarte pilduitor în textele antice, Dromichaites încheie o pace și o alianță importantă pentru tânăra organizare statală ce se înfiripa în nordul Dunării. Demonstrând lui Lisimah că bogăția ospățului servit la geti contrasta flagrant cu modestia vieții de zi cu zi pe care aceștia o duceau, Dromichaites folosește prilejul și întărește pacea prin căsătoria sa cu fiica lui Lisimah.

„Pe la 200 î. Hr. o inscripție de la Histria – decretul destinat să recompenseze meritele lui Agatocles – aminteste de un rege din stânga Dunării, Rhemaxos, poate un urmaș al lui Dromichaites devenit protector al coloniilor grecești din Pontul Stâng, de la care primea tribut. Decretul nu spune nimic despre etnia lui Rhemaxos”.

²⁶ Fragmentul din lui Herodot este redat în capitolul 3 al prezentei lucrări.

²⁷ Florin Constantiniu, *op. cit.*, p. 29.

²⁸ A se vedea H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 60-64.

Informatiile se răresc apoi până către secolul I î. Hr. când vom vedea punctual culminant al gloriei statale geto-dace din întreaga protoistorie si istorie a spatiului carpato-danubiano-pontic.

Statul geto-dac în vremea lui Burebista

Perioada în care Burebista se afirmă ca lider în fruntea unor uniuni de triburi geto-dace nu este foarte clar delimitată cronologic, neexistând nicăieri informatii consemnate. Cu aproximatie se poate bănuii că începutul ascensiunii sale ca lideri politic si militar în rândul getilor are loc pe la începutul secolului I î. Hr.²⁹

“Procesul trecerii de la societatea gentilică la organizarea politică s-a încheiat în vremea regelui Burebista, prin unificarea triburilor în cadrul statului dac, saltul calitativ de la democratia militară la stat a fost determinat de profunde transformări economice si sociale.(...) Cresterea productiei a determinat o crestere corespunzătoare a schimburilor, atât pe plan intern cât si în exterior, în special, în relatiile cu grecii si romanii.(...) Procesul formării statului dac a fost influentat si de conjunctura externă: pe de o parte, popoarele din imediata vecinătate, cu care dacii s-au aflat în conflict, au decăzut în urma luptelor îndelungate cu romanii; pe de altă parte, se profila tot mai amenințator pericolul expansiunii romane.”³⁰ Iată asadar contextul în care Burebista ajunge să conducă o formatiune statală foarte importantă în geopolitica vremii.

Din putinele amănunte care se cunosc se prefigurează că Burebista datorează în mare măsură stabilitatea internă a statului său unui colaborator apropiat si totodată lider religios get-Deceneu. Acesta, după relatările lui Strabon, „înduplecă” pe geti să taie via si să trăiască fără vin si ducând o viață cumpătată.

Politica de cucerire a lui Burebista a făcut ca statul său să cunoască o suprafată impresionantă. „La apogeul expansiunii sale teritoriale, statul lui Burebista se întindea din Carpatii Pădurosi până la Muntii Haemus (Balcani) si de la Dunărea de Mijloc la Marea Neagră, litoralul pontic de la Olbia (Bug) până la Apollonia Pontică (Sozopol, Bulgaria) afându-se sub autoritatea sa.”³¹

Ajuns conducătorul unui stat puternic, Burebista urmărea să-si consolideze autoritatea zonală si pentru acesta se va implica în lupta pentru tronul roman dusă între Cnaeus Pompeius si Iulius Caesar, situându-se de partea celui dintâi. Cum

²⁹ A se vedea Ion Horatiu Crisan, *Burebista si epoca sa*, Editura Stiintifică si Enciclopedică, Bucuresti, 1977, p. 65 s.u.

³⁰ Emil Cerna, Emil Molcut, *Istoria statului si dreptului românesc*, Editura Edit Press Mihaela S.R.L., Bucuresti, 2001, p. 11.

³¹ Fl. Constantiniu, *op. cit.*, p. 32-33.

Caesar va iesi câștigător, era inerent un conflict armat între romani și geto-daci. Războiul nu a mai avut loc deoarece ambii mari conducători vor fi asasinati în anul 44 î. Hr.

Moartea lui Burebista a însemnat și destrămarea statului său. Urmasii săi nu au mai reusit păstrarea unității acestei formațiuni politice. Între acestia se remarcă „Deceneu, rămas conducător al nucleului transilvan al statului lui Burebista; succesorul, Comosicus, a asociat funcția supremă politică și sacerdotală, întocmai ca și Deceneu; i-a urmat Coryllus, care ar putea fi aceeași persoană cu Scoryllus. În părțile Banatului și Olteniei este semnalat regele Corsio, care a făcut repetate incursiuni în dreapta Dunării, în timpul iernii, când apa fluviului era înghețată.”³²

Cu timpul, pericolul roman se apropia din ce în ce mai mult de Dunăre, așa încât în jurul anului 85 d. Hr. au loc dese ciocniri între geto-daci și romani pe linia Dunării.

Decebal și cucerirea Daciei de către romani

Cel ce a reusit o reorganizare a statului geto-dac în pragul războaielor daco-romane a fost Decebal, care va urma la tron regelui Duras, după cum povesteste Dio Cassius³³. Statul dac s-a reorganizat tot în jurul nucleului transilvănean unde, la Sarmisegetuza, își avusese odinioară capitala Burebista. Progresele materiale și spirituale făcute de societatea geto-dacă reprezentau un mare avantaj în procesul de reorganizare statală început de Decebal. Poate și faptul că noul stat avea granitele mult mai restrânse decât cel de dinainte cu un secol va contribui la omogenitatea sa sporită sub aspect etnic, precum și la stabilitatea structurilor politico-militare.

Această situație va grăbi prin anumite mijloace pe conducătorii imperiului roman să atace și să cucerească Dacia din considerente militaro-strategice pe de o parte iar pe de altă parte se va tine seama de bogățiile pământului nord-dunărean, despre care romanii aveau deja cunoștință. Cele două mari conflicte armate vor avea o desfășurare interesantă și cât se poate de tragică pentru ambele tabere, în ciuda unei aparente dispoziții de forțe dintre daci și romani.³⁴ Roma va ataca în primăvara anului 101 d. Hr. teritoriul vestic al dacilor sub coordonarea împăratului Traian (98-117). Geto-dacii lui Decebal, aliați cu burii și sarmatii, vor replica printr-un atac la sud de Dunăre, trecând prin Dobrogea. După lupte mari și

³² *Ibid.*, p. 33.

³³ Apud C. Giurăscu, *op. cit.*, p. 68.

³⁴ A se vedea *Ibid.*, p. 70-79, precum și A.D. Xenopol, *Istoria Românilor*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 103-125.

Cunoasterea religiei geto-dacilor

sângeroase, cu pierderi uriase în ambele tabere, se va încheia o pace umilitoare în defavoarea geto-dacilor. După toate acestea împăratul, marcat de amploarea bătăliei, va ridica un monument ce va fi numit Tropaeum Traiani, în amintirea jertfelor mari făcute de armata romană.

În vara anului 105 d. Hr. un nou atac decisiv va fi început de armatele lui Traian, venite cu forte noi la Dunăre și pregătite de luptă, trecând Dunărea pe la Drobeta pe podul comandat special de împărat și construit de faimosul arhitect al vremii, Apollodor din Damasc. Victoria zdrobitoare a lui Traian a însemnat pentru Dacia sfârșitul unei ere, al unei epoci a libertății, și începutul unei etape noi și deosebit de importante în definirea trăsăturilor fundamentale pe care le va fi urmat viața în teritoriul carpato-danubiano-pontic. Momentul cuceririi romane marchează desființarea statului dac și transformarea lui în provincie romană, cu tot ce implică aceasta. Dacia avea să intre sub o nouă și puternică sferă de influență civilizțională și culturală, influență care va domina vreme de cel puțin 165 de ani (106-271) prin instalarea administrației romane, prin masiva colonizare făcută de statul roman în Dacia, precum și prin supremația limbii, civilizației și chiar a structurilor religioase romane. Vor avea loc fenomene complexe ce nu fac obiectul studiului de față pentru a fi expuse aici sau măcar amintite și de aceea mă voi limita doar la a sublinia cuvintele istoricului Florin Constantiniu, care arată cum coabitarea de 165 de ani a două culturi și impunerea celei mai puternice asupra celeilalte, în cazul de față cea latină asupra celei autohtone, este un exemplu clar de aculturatie.

Izvoare arheologice

Pe parcursul întregii lor istorii, gustul pentru frumos al geto-dacilor s-a manifestat și concretizat în numeroase domenii ale activității practice și edilitare. În multe dintre produsele culturii materiale s-a investit gândire și aptitudini artistice. De exemplu împodobirea clădirilor destinate cultului religios, acestea fiind înzestrate cu un anumit grad de somptuozitate, ce se pretează la considerații artistice.

Talentul, priceperea și ingeniozitatea constructorilor geto-daci se evidențiază cel mai bine în cadrul construcțiilor cu caracter de cult-sanctuar, templele fiind edificii de mari dimensiuni și de pretenții arhitectonice deosebite. Formele de bază ale construcțiilor religioase se întâlnesc și în cazul locuințelor și de aceea este greu de precizat în ce măsură o anumită clădire este destinată ceremoniilor religioase sau dacă este vorba despre o locuință. Această asemănare dintre construcțiile religioase și locuințe se poate explica prin prezenta vie în sufletul și în

casa geto-dacilor a religiei si implicit a învățăturilor lui Zalmoxis. Aceasta demonstrează că la geto-daci nu exista nici cea mai mică diferență între viața si religia lor, astfel că si-au transformat casa în templu.

Templul este sanctuarul consacrat divinității, locuinta zeului, locul unde acesta își face simțită prezența, unde îi sunt aduse ofrandele. Un astfel de „templu” sunt si casele geto-dacilor, deoarece învățăturile lui Zalmoxis sunt simțite si trăite, iar prezența lui este vie în casa fiecărui geto-dac.

În general, în istoria arhitecturii, planul construcțiilor sacre derivă, la început, din planul celor civile, apoi pe măsura evoluțiilor lor din sfera religiei, a societății, formele edificiilor de cult se dezvoltă independent ajungând la modele diferite de cele profane.

S. Giedion afirma că „arhitectura monumentală s-a născut odată cu apariția primului edificiu public de cult”³⁵. Arhitectura monumentală în Dacia apare în perioada regatului prin lucrări de mare anvergură, mai ales militare (cetăți cu ziduri din piatră fasonată) si sacre (temple din piatră si lemn).

Înainte de perioada menționată nu prea avem dovezi despre existența vreunui asemenea edificiu în spațiul dacic. Desigur, acest lucru nu înseamnă că geto-dacii nu au practicat vreun cult în perioada cu pricina. Este posibil ca funcția pe care au avut-o templele din perioada târzie să o fi suplinit locurile consacrate de un alt gen: dumbrăvile, poienile, izvoarele, malurile unor ape, adică natura a îndeplinit rolul templului si, cum am mai amintit, locuinta avea un loc consacrat cultului. De altfel, putem bănui că în același fel se desfășurau ritualurile religioase si în așezările din epoca regatului, care nu aveau sanctuare comunitare, această tradiție păstrându-se în mare parte si în zilele noastre.

Astfel că se pot da exemple de edificii din așezările civile care cuprindeau vetre decorate, care ar fi fost folosite în cult. O asemenea situație a fost cercetată si la București – dealul Mihai – Vodă sau la Popești – Leordeni, unde au fost găsite vetre decorate în locuinte.

Dintre construcțiile cercetate de G. Trohani la Vlădiceasca, două aveau în interior asemenea amenajări decorate geometric.³⁶ M. Comsa notează un alt exemplu de la Piscu Crăsani, unde a fost găsită o vatră decorată în „zona sacră” a așezării respective si pe care o consideră altar. Ornamentele cu pricina constau în chenare incizate sau figuri geometrice simple.³⁷ Trecând în revistă aceste amenajări speciale si având în vedere „câteii de vatră” tratați uneori zoomorf, ne

³⁵ V. Sârbu si F. Gelu, *Imaginar si imagine în Dacia preromană*, Brăila, 1997, p. 39.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

Cunoasterea religiei geto-dacilor

amintim pasajul scris de Diodor din Sicilia care afirma că: "... la asa numitii geti, care-si închipuie că sunt nemuritori, Zalmoxis pretindea că si lui îi dăduse legile Hestia, zeitatea lor".³⁸ Se stie că divinitatea pomenită în lumea greacă patrona focul si vatra; nu este exclus ca o zeită similară să fi existat si în religia geto-dacă, pe seama căreia poate fi pus cultul în care erau implicate vetrele decorate pomenite mai sus.

Cel mai vechi sanctuar cunoscut astăzi de pe teritoriul țării noastre, dar si cel mai vechi din Europa a fost descoperit la Parta (jud. Timis). Este de forma unui patralater si este format din două încăperi, într-una descoperindu-se un altar monumental de lut ars de formă paralelipipedică cu o statuie dublă ce pare a fi cuplul divin, un cap de taur modelat în lut si un altul în basorelief, de mărime naturală. În a doua încăpere s-au descoperit vetre de jertfă cu vase si vase calcinate. Acest sanctuar deosebit datează din jurul anilor 3000-2500 î. Hr., aparținând grupului Bucovăt, de la sfârșitul neoliticului mijlociu.³⁹ Sanctuarele geto-dacice ridică cercetătorilor o serie de probleme generale, din care prima si cea mai importantă este cea cu privire la existenta sau inexistentă acoperisului. Astfel că C. Daicoviciu vorbea despre un tip al templelor geto-dacice deschise „*sub caelo*”, considerând că în mediul geto/dacic nu ne putem astepta la temple de tip clasic greco-roman.

Ideea sanctuarelor deschise este împărtășită si de H. Daicoviciu, dar acesta admite totusi că unele dintre ele au putu avea acoperis. H. Daicoviciu crede că numai conditiile climatice sunt cele care se opun ideii sanctuarelor ce ar fi avut drept acoperis doar cerul. Dar tinând cont că geto-dacii stiau tâlcul alungării norilor „când tună si fulgeră, trag cu săgetile în sus spre cer”⁴⁰ pentru înlăturarea acestor fenomene, conditiile climatice nu erau un impediment pentru construirea sanctuarelor descoperite. Ba chiar mai mult, trecerea de la desfășurarea practicilor religioase din mijlocul naturii la sanctuarele acoperite, nu se putea face direct, ci treptat, între ele existând sanctuare descoperite, care mai târziu se vor transforma în sanctuare care au acoperis.

Edificiile de cult din lumea geto-dacică, după plan, au fost împărțite de specialiști în trei categorii: sanctuare liniare absidate (rectangulare cu absidă), patralatere (alinamentele de coloane) si circulare (simple sau complexe).

Referitor la prima categorie, edificiile liniare absidate cu o încăpere sau cu mai multe încăperi, au fost descoperite la Tei, Cetățeni si Pecica (cu o încăpere);

³⁸ A. Bucurescu, *op. cit.*, p. 55.

³⁹ I. H. Crisan, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁰ V. Sârbu si F. Gelu, *op. cit.*, p. 22.

Popesti, Piatra Rosie, Cărlomănesti si Căpâlna (cu mai multe încăperi).⁴¹ Ele reprezintă cea mai modestă clădire de cult închisă, care a servit slujirii credinței ce se exercită la nivelul ritualurilor, superstițiilor, miturilor sau practicii magice; manifestări în care omul acelor vremuri își putea afla refugiul în speranța unei viitoare vieți eterne. Executarea unor asemenea clădiri nu reprezenta un efort material sau constructiv, fiind ca locuințele, cu care se aseamănă. În timp au apărut unele modificări, cerute de ritual, cum ar fi apariția absidei. Desi H. Daicoviciu si I. Glodariu se arătau mai rezervati în a le identifica ca lăcasuri de cult, totusi unele amenajări speciale (vetre decorate sau decorarea peretilor de lut) au întărit bănuiala că ele adăposteau ritualuri religioase, idee susținută de I. Crisan, R. Vulpe si alții.

Al doilea tip de edificii sacre sunt cele patrulate – au fost descoperite în primul rând în Munții Orăștiei si la Grăditea Muncelului, acestea din urmă întrecându-le ca număr si aspect pe toate celelalte descoperite până în prezent pe pământul dacic, motiv pentru care cercetători ca C. Daicoviciu, H. Daicoviciu, I.H. Crisan au fost îndemnati de ideea reconstruirii unora dintre ele. Ne sunt cunoscute 18 sanctuare patrulate dispuse pe teritoriul țării noastre astfel: sase la Grăditea Muncelului, patru la Costesti, două la Bâta Doamnei si Piatra Craivii si câte unul la Bănită, Barbosi, Blidaru si Piatra Rosie.⁴² Aceste edificii sacre sunt formate din plinte sau tamburi din piatră sau lemn grupati în siruri, în Munții Orăștiei acestea fiind închise într-o incintă rectangulară formată din pilastri. Rămân o enigmă ritualurile care se desfășurau în aceste „păduri de coloane”, în primul rând din pricina faptului că nu există vreo încăpere în care să fie păstrată imaginea zeului sau obiecte de cult, iar spatiul util fiind foarte redus, se înclină către existența unor anexe destinate pregătirii ceremonialului, acestea fiind situate undeva în afara sanctuarului.

Contemporane cu sanctuarele mai sus mentionate sunt sanctuarele circulare simple, cum ar fi cele descoperite la Grăditea Muncelului si Pecica sau complexe, cele de la Fetele Albe, Meleia, Rudele, Pustoiu si Grăditea Muncelului.⁴³ În compoziția acestor monumente apare un element central de cult, vatră-altar sau sanctuar închis, cuprins într-o incintă circulară delimitată de o îngrădire balustradă de lemn sau piatră. Acest tip de edificii de cult au atins forma clasică cea mai evoluată, la Sarmizegetusa Regia, unde dimensiunile si modul de constructie le conferă un aspect cu adevărat monumental.

⁴¹ Dinu, Antonescu, *Introducere în arhitectura dacilor*, Bucuresti, 1984, p. 43.

⁴² *Ibid.*, p. 51.

⁴³ *Ibid.*, p. 67.

Cunoasterea religiei geto-dacilor

Unele au fost interpretate ca temple-calendar, pe baza unor grupări constante ale elementelor constructive sau ca edificii fără acoperis, dar sanctuarele rotunde rămân enigmatice în mare măsură. Forma lor, orientarea încăperilor centrale absidate, planul complicat, în cazul unora, poate duce cu gândul la implicații cosmologice, pe care nu le cunoaștem exact, dar pe care le-am putea deduce. Astfel că, Mircea Eliade afirma că templul, în general, implică și materializarea unei „*imago mundi*”.⁴⁴

Un caz aparte îl reprezintă zona sacră a Sarmizegetusei Regia, care grupează cea mai mare concentrare de edificii de cult din Dacia (sapte la număr). În acest scop au fost amenajate de către daci două imense terase susținute de ziduri monumentale. Sanctuarele patruleter și circulare fac parte dintr-un ansamblu ceremonial sacru așa cum mai sunt atestate și în cazul altor vremuri și civilizații (Egipt sau Persia) la care conduce o cale sacră, destinată procesiunilor. În același complex de cult își găsește locul un monument unic, și anume „soarele de andezit” sau „sanctuar-calendar”, un cadran solar-astrolab care era folosit la unele observații astronomice sau la calcularea datelor unor sărbători rămase necunoscute nouă.⁴⁵

Acest sanctuar calendar îl putem asemăna cu un fost templu druid din Stonehenge, în Anglia, care este și un observator astronomic sofisticat, un fel de computer neolitic. El a fost construit pe același principiu ca cel de la Sarmizegetusa pentru a prezice eclipsele, calcule astronomice, etc.

Templele geto-dacice au avut o soartă dramatică după cucerirea romană, ele fiind distruse sistematic de către învingători și scoase definitiv din uz, iar preotimea probabil, nimicită. De ce ar distruge romanii sistematic lăcașurile de cult și de ce ar nimici întreaga preotime, dacă acestea nu ar fi jucat rolul cel mai important în viața poporului geto-dac? Explicatia acestei neobisnuite intolerante trebuie căutată în rolul pe care religia și ierarhia sacerdotală le-au avut în rezistența locală în fața armatelor romane. O garnizoană a rămas o vreme în fosta capitală a regatului pentru a împiedica regrouparea unor forte dacice în jurul locurilor sacre. Acest curaj și tăria de a merge mai departe a poporului dac are rădăcini adânci în învățăturile marelui inițiat și reformator Zalmoxis.

În arta geto-dacică există o bogată iconografie concretizată în obiecte de ceramică, argint și aur, care ne permit cunoașterea religiei geto-dacilor. Este vorba despre imagini sacre, cea mai des întâlnită fiind cea a unui personaj masculin care este reprezentat în două ipostaze: așezat pe tron și în chip de călăret. Cele mai numeroase sunt reprezentările călăretului, descoperite la Băiceni, Agighiol (pe

⁴⁴ M. Eliade, *Sacral și Profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 41.

⁴⁵ V. Sârbu și F. Gelu, *op. cit.*, p. 41.

două coifuri de aur), Portile de Fier, (pe niste pocale), Letnita (pe niste plăcute), Lupu (pe falere de argint), Surcea (pe o faleră) si la Grădistea de Munte (pe ceramică pictată).⁴⁶ Nu încapе îndoială că acest personaj masculin reprezintă o divinitate, marele Zeu, pentru că el este însoțit de un vultur, care este simbolul puterii ceresti si de un sarpe, simbolul pământului. Deci este vorba despre o zeitare supremă a geto-dacilor, stăpânul cerului si al pământului, al cărui nume a iscat foarte multe discutii contradictorii. Ne bazăm pe textul lui Herodot care vorbeste despre Gebeleizis sau Nebeleizis, identificat cu Zalmoxis, părere susținută de majoritatea cercetătorilor.

Alte imagini sacre reprezintă o zeitare feminină cu fata rotundă, cu pometii proeminenti si cu părul împletit în două cosite sau împărțit în două bucle mari care-i încadrează fata. Astfel de reprezentări au fost descoperite pe falerele de la Lupu, de la Bucuresti-Herăstrău, pe fibulele de la Bălănești si în toate tezaurele de argint alături de Marele Zeu.⁴⁷ S-a ajuns la concluzia că Mari Zeite nu se cunosteau, dar își găsește analogii în lumea tracilor (Bendis). Atributul principal al zeitei este sarpele, ceea ce o definește ca fiind mama Pământ, Zeita mamă, protectoarea ogoarelor si a vegetatiei, asemenea Herei, sotia lui Zeus. Iată deci că aceste descoperiri arheologice demonstrează existenta la geto-daci a unui mare Zeu, Zalmoxis, al cărui cult va dispărea la romani, pe când cultul Marii Zeite se va perpetua, sub numele de Diana Terra Mater.

Putem spune, în concluzie, că numeroasele descoperiri arheologice (sanctuare si reprezentări pe diferite obiecte) au furnizat dovada incontestabilă a spiritualității geto-dacilor, fiind concretizări ale credintelor lor religioase.

⁴⁶ I.H. Crisan, *op. cit.*, p. 359.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 366.

Călin Dragos

Despre exegeza teologică la Origen

Abstract

The study presents the way in which Origen, the most prolific church writer of the Christian East part of the world, deals with the problem of Christian education, with the ecclesial status of the Christian doctrine teacher and with the theological qualities he has to be endowed with. Origen, himself, became the leader of the Alexandria exegetical school when he was only 18, due to his intellectual and moral qualities. The conclusion of the study focuses on the idea that the Christian teacher assumes the quality of his gift only when God's working becomes visible in his actions. He is "a tool in God's hands" so that the Grace and His love for the people could become known. His relation with the faithful in the church is an exceptional one because, they are permanently asked to pray God to send him the grace and the ability through which he could discover the ways to make true faith known, and on the other hand, the teaching offered to The Church has to be in accordance with The Scripture and the faith preached by The Church.

Keywords

Patrology, Holy Fathers, Origen, Christian teacher

Origen nu a repetat eroarea lui Clement al Alexandriei care bazase teologia sa exclusiv pe doctrina Logosului în care vedea sursa cunoasterii tuturor lucrurilor. Punctul său de plecare este fixat în ideea mult mai profundă si mult mai înăltătoare, aceea de Dumnezeu.

Cea mai importantă dintre scrierile sale teologice, Despre Principii (*De principiis*) debutează cu afirmatia că Dumnezeu este Duh, El este lumină.¹ Dumnezeu singur este nenăscut. El este liber de orice lucru material. „Acest

¹ Origen, *Peri arhon*, în PSB vol. 8, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1982, p. 44.

principiu absolut al lumii este înțeles în același timp de o manieră personală, ca Cel care a creat lumea, o susține și o guvernează. Dumnezeu Tatăl ca Ființă Absolută este incomprehensibil. El devine comprehensibil prin intermediul Logosului, astfel spus, prin intermediul lui Hristos. Putem recunoaște de asemenea această analogie prin intermediul creaturilor, de exemplu soarele și razele sale. Origen are grijă de a nu preta divinitatea la relații antropomorfe. El apără imutabilitatea divină în special împotriva panteistilor și dualismului stoicilor, gnosticilor și maniheilor.²

Origen este familiar cu termenul de Treime. Interesant rămâne faptul că utilizează expresia *Ēeos* cu articol cu referire la Dumnezeu Tatăl și fără articol cu referire la Fiul și la Duhul Sfânt. El respinge și combate negația modalistă a distincției între cele trei Persoane divine. Profesează el subordinaționismul? Il afirmă sau îl neagă? Fericitul Ieronim îi repropune această fără ezitare³. Grigorie Taumaturgul⁴ dimpotrivă îl justifică de toate acuzațiile. Autorii moderni ca Régnon și Prat îl achită de asemenea.

După Origen, Fiul nu vine de la Tatăl într-o manieră de împărțire, ci de o manieră precum voința decurge din rațiune, adevăr dogmatic pe care Origen nu evită să-l proclame de fiecare dată când are ocazia în comentariile sale exegetice. Modelul său creștin în ce privește educația arată întreaga sa orientare în ce privește exegeza textelor Sfintei Scripturi și implicit edificiul dogmatic așa cum îl organizează.

1.1. Educația creștină

În comentariul său la Evanghelia de la Matei,⁵ Origen centrează concepția sa referitoare la raportul dintre rațiune și moralitate în ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, în funcție de gradul în care omul își dezvoltă cunoașterea sa cognitivă, de la stadiul de ființă care nu poate vorbi atunci când se naste până la învățarea limbajului și dobândirea progresului gândirii prin aceasta, acest întreg fiind văzut în relație directă cu starea lui de păcat⁶. El crede într-o corespondență directă între folosirea rațiunii și nivelul vieții morale, relație în care gradul curățirii de

² *Ibid.*, p. 94-95.

³ Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, Trad. de Dan Negrescu, *Sfântul Ieronim, Despre bărbații iluștri*, Editura Paideia, București, 1997, p. 122.

⁴ Sfântul Grigorie Taumaturgul, *Discursul adresat lui Origen în Cezareea Palestinei*, Trad. în PSB vol. 10, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 33.

⁵ Origen – *Comm. In Mt. XVII*, 33 în GCS 10, 689, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

Despre exegeza teologică la Origen

patimi devine axă a progresului cunoașterii spirituale. Asadar stadiile dezvoltării fiziologice corespund unui anumit nivel al vieții morale, copilăria fiind dominată de lipsa de rațiune profundă, legea morală naturală fiind cea dintâi care dă orientare copilului, după concepția origenistă. Această vârstă a copilăriei e numită „stadiu intermediar” în care anumite comportamente nu pot fi condamnate. El afirmă că doar atunci când omul ajunge la sesizarea legii morale naturale, și Origen crede că acest lucru este posibil încă înainte de a atinge vârsta de 12 ani, se poate vorbi de o constientizare a păcatului.

Care sunt rădăcinile acestei concepții în sistemul gândirii lui Origen? Jutta Tloka⁷ crede că Origen dorea situarea sa în tradiția comună antică legată de educație, îndeosebi cea stoică⁸, deși el face referire la un păcat originar care persistă și prin această lipsă a dezvoltării trupești și spirituale a vârstei tinere, respingând însă efectele păcatului strămosesc care este anulat datorită Tainei Botezului. Pentru sistemul său de interpretare și înțelegere a textelor Sfintei Scripturi, educatorul creștin nu trebuie să irosească energie în transmiterea înțeleșurilor și alegoriilor către cei care nu au o anumită vârstă a maturității.

Asadar educația în faza vârstei fragede a copilăriei nu are un rol important în sistemul educativ creștin al lui Origen deși el acordă importanță părinților creștini⁹ ca primii educatori și modele pentru copiii lor¹⁰ și pentru faptul că în vremea sa majoritatea catehumenilor erau oameni maturi. Cu totul altfel stau lucrurile, de exemplu, în concepția creștină pedagogică a Sfântului Ioan Gură de Aur, care a trăit în cu totul alt context istoric, iar botezul copiilor deja fusese generalizat.¹¹

Origen vede în rațiunea omului sansa de a se putea apropia de Dumnezeu, de unde și acuza ulterioară de a se fi lăsat prea mult influențat de filosofia gnostică.

⁷ Jutta Tloka – *Griechische Christen, christliche Griechen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, p. 87.

⁸ Adolf Bohnhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, p. 27.

⁹ Origen, *Contra Celsum* 6, 42, acordă o importanță deosebită educației iudaice a copiilor, care era orientată spre lectura sulturilor sfinte și a practicii rugăciunilor aduse lui Dumnezeu, *ed. cit.*, p. 48.

¹⁰ Eusebiu de Cesareea, *Istoria bisericască* 6, 7-9, „întrucât încă de mic copil a fost introdus în scrierile dumnezeiești, e de la sine înțeles că Origen a pus temelii serioase pentru științele creștine. În acest sens el s-a dedicat într-un mod cu totul neobisnuit studiului Sfintei Scripturi, iar tatăl său... pretinzându-i să învete zilnic pe dinafară și să recite pasaje întregi din Scriptură. Și lucrul acesta nu era deloc neplăcut copilului... care dimpotrivă adeseori pune în încurcătură și pe tatăl său atunci când întreba mereu ce se ascunde în dosul Scripturii celei inspirate de Dumnezeu.”, PSB, vol. 13, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 225.

¹¹ Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 88.

În capacitatea omului de a ajunge la ratiunea matură Origen vede sansa de a primi pârțasia la cele divine.¹² Viata morală este o consecință a maturizării ratiunii și implică voința de a face binele. Voința liberă omenească duce la exercitarea și trăirea poruncilor divine prin darul lui Dumnezeu care găsește teren prielnic împlinirii acestora în viața omului ce-si dorește atingerea unui anumit stadiu al cunoașterii. Acesta este un proces dinamic al gnozei în care omul se află într-o permanentă mișcare nu întotdeauna lineară.¹³ Aceasta demonstrează că „pentru Origen viața creștină nu este ceva închis între limitele unei sigurante a cunoașterii permanente și clare, ci ea oscilează chiar și pentru cei aflați la nivele superioare de înțelegere și cercetare a Sfintei Scripturi, între căutarea permanentă a cunoașterii sensurilor și a eforturilor și creșterii în credință ceea ce are ca ipoteză dar și consecință progresul moral spiritual.”¹⁴ El recomandă asadar tuturor creștinilor de a nu mai fi copii în gândirea și viața interioară, ci prin progresul spiritual intern, să crească în înțelepciunea cea adevărată a progresului în cunoașterea lui Dumnezeu.¹⁵

1.2. Pedagogia lui Origen

„Origen interpretează Sfânta Scriptură după un sistem nu întotdeauna explicit, a cărui afinitate ar putea fi stabilită în legătură cu interpretarea filonică precum și cu cea pre-neoplatonică și chiar valentiniană.”¹⁶ Pentru a-și prezenta principiile sale pedagogice el utilizează adeseori asemănările din Sfânta Scriptură legate de anumite stadii ale dezvoltării trupești și relația acestora cu diferitele moduri în care omul se hrănește corespondent cu vârsta: *laptele* pentru cei aflați în stadiul copilăriei în ce privește credința, *legumele* iar apoi *mâncarea cea tare*, ca metaforă pentru conținutul și stadiul vieții spirituale aflate în diferite stadii de dezvoltare.¹⁷ La aceasta, cunoașterea este pentru Origen, și pentru faptul că ea

¹² Origen, *Hom la Jer.14,10* în SC vol 238, 87, 7-8, „Cine e rational are parte de adevărata Lumină. Însă rational poate fi orice om.” În această direcție studiile lui Crouzel *Théologie de l'image de Dieu* și Gogler – *Theologie des biblischen Wortes* după recomandarea din studiul lui Jutta Tloka.

¹³ Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵ Origen, *Hom in Luca*, 20, 6, apud Peter Wirth, *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band V, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1974, p. 7.

¹⁶ Peter Wirth und Wilhelm Gessel, *Origenes. Das Gespräch mit Heracleides* în *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band V, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1974, p. 1.

¹⁷ Origen, *De Principiis* II, 11, 7 „În chipul acesta crescând puțin câte puțin, dar nu așa cum o făcea în viața de pe pământ trăită trupește, adică pe când trupul era împreunat cu

Despre exegeza teologică la Origen

se bazează pe structura ontologică a liberei alegeri a omului, la fel ca și pentru Clement și pentru tradiția spirituală metafizică filosofică din afara creștinismului, nu doar o ocazie intelectuală ci privește întreaga ființă a omului, fiindcă sâmburele ființei umane este spiritul.

Paideia Christi devine punctul de plecare al teologiei lui Origen, cu toate că în aceasta nouă e doar sistematizarea conținutului credinței cu ajutorul mijloacelor și conceptelor intelectuale moștenite din Sfânta Tradiție. Și aici Origen utilizează o analogie. Împreună cu Platon, Origen crede că Dumnezeu ar fi Pedagogul lumii și că de aceea întreaga iconomie a lui Dumnezeu care străbate întreaga istorie umană, are ca scop educația, o anumită educație spirituală care are ca scop contemplarea duhovnicească. E datoria pevmaticilor să participe la pedagogia lui Dumnezeu.¹⁸

Origen utilizează un motiv paulin al *hranei spirituale*¹⁹ tocmai pentru a evidenția treptele vieții spirituale în pătrunderea tainelor Scripturii și a adevărilor

sufletul, ci, sporind prin pricepere și simțire, ființa cugetătoare ajunge în calitatea ei de spirit cugetător la cunoașterea desăvârșită fără ca simțămintele trupului să-i mai facă de acum vreo piedică, ci, în dezvoltarea sa intelectuală, ea contemplează mereu, așa zicând *fată către fată* (I Corinteni 13, 12) cauzele lucrurilor în curățenia lor și dobândindu-și desăvârșirea, mai întâi aceea care-i promovează urcusul, apoi cea care rămâne, având drept hrană contemplarea și înțelegerea lucrurilor și cauzelor. În această viață trupească are loc mai întâi o creștere a trupului, până la starea în care ne aflăm în primii ani, cu ajutorul unei alimentații suficiente dar apoi, când am ajuns la statura potrivită în măsura în care am crescut, atunci nu mai folosim hrana numai pentru creșterea trupească, ci pentru a vieții și a ne păstra în viață; tot așa, după părerea mea, atunci când mintea ajunge la desăvârșire, ea se hrănește și se folosește de mâncărurile care i se potrivesc și care o ajută, desigur, în măsura în care ele nici nu lipsesc, dar nici nu încarcă prea mult. Pe scurt, va trebui să socotim ca hrană contemplarea și înțelepciunea lui Dumnezeu potrivit măsurilor potrivite și cerute de firea omenească făcută și creată de Dumnezeu. Trebuie, dar, ca cei care încep să *vadă pe Dumnezeu* adică să-L înțeleagă prin *curăția inimii*, să-și ia aceste măsuri.” în PSB, vol. 8, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1982, p. 186.

¹⁸ Henri Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Collection Croire et Savoir, Ed. Tequi, Paris 1991, p. 393.

¹⁹ Romani 14, 2: „Unul crede, să mănânce de toate, cel slab însă mănâncă legume”. Citatul din Evrei 5, 12-14: „Căci voi, care de multă vreme s-ar fi cuvenit să fiți învățători, aveți iarăși trebuință ca cineva să vă învețe cele dintâi începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu și ati ajuns să aveți nevoie de lapte, nu de hrană tare. Pentru că oricine se hrănește cu lapte este nepriceput în cuvântul dreptății, de vreme ce este prunc. Iar hrana cea tare este pentru cei desăvârșiți, care au prin obisnuință simțurile învățate să deosebească binele și răul.” Este relevant pentru analogia pedagogică a lui Origen în ce privește fazele vieții spirituale. I Corinteni 3, 1-3; „Si eu fratilor n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupesti, ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteati mânca și încă nici acum nu puteti, fiindcă sunteți tot trupesti, Câtă vreme este între

duhovnicești. Concepția lui Origen în ce privește strânsa legătură dintre creșterea duhovnicească și diferitele niveluri de înțelegere a Sfintei Scripturi a avut un impact major printre ascultătorii săi. Se pare că această orientare nu era străină nici modelului paideic păgân cu atât mai mult cu cât mulți dintre auditorii săi proveneau din acest mediu.

Cu totul aparte, în atenția lui Origen se bucură această metaforă a hranei în ce privește *laptele*, ca hrană pentru începători. Origen utilizează această metaforă pentru a defini învățătura de bază a credinței creștine pe care are să se zidească ulterior întreg edificiul educației citirii și înțelegerii Sfintei Scripturi. Asadar metafora laptelui semnifică un început al vieții spirituale și intelectuale care corespunde în mod evident unei anumite faze morale prin care trece omul pregătit să primească credința și tainele creștine.

Această diferențiere a felurilor de a privi hrana omenească și nivelurile morale la care se găsește omul în încercarea sa de progres spiritual și rational în cunoașterea lui Dumnezeu, vine să întregască concepția alexandrină reliefată de Origen în ce privește gradul de înțelegere al tainelor vieții creștine.²⁰ Se pare că prin aceasta, tabloul practicii catehumenatului din acea vreme în care catehumenii puteau participa doar la anumite părți din Sfânta Liturghie ca motiv al importanței și încărcăturii teologice care nu întotdeauna trebuia dezvăluită celor care nu ar fi fost pregătiți prin viața lor morală și prin credința ce o profesau, în această direcție.

Acest progres moral și duhovnicesc se realizează prin introducerea catehumenilor în universul Sfintei Scripturi, singura care permite cunoașterea și transformarea oamenilor. Încarnarea Scripturii spirituale în literă vorbește despre întruparea Logosului. Aceasta este însă posibil numai dacă este cunoscut în mod clar sensul Scripturii și al lumii.²¹

În această direcție, Origen crede că Vechiul Testament trebuie să stea la baza instrucției catehumenilor în fața de început pentru a putea întări viața spirituală a candidaților la botez și a oferi o bază solidă pentru credința creștină a cărei taine urmează să fie învățate. Origen crede că progresul moral trebuie să fie elementul care să susțină edificiul contemplativ duhovnicesc, acesta realizându-

voi pizmă și ceartă și dezbinări, nu sunteți oare trupești și nu după firea omenească umblați?" împreună cu citatul din I Petru 2, 2; „Ca niște prunci de curând născuți, să doriți laptele cel duhovnicesc și neprefăcut, ca prin el să creșteți spre mântuire” întăresc în mod repetat modelul luat de Origen pentru definirea fazelor vieții spirituale prin metafore legate de modul de alimentare.

²⁰ Henri Crouzel în lucrarea *Connaisance mystique*, p. 176-177 analizează acest context.

²¹ Peter Wirth und Wilhelm Gessel, *op. cit.*, p. 3.

Despre exegeza teologică la Origen

se doar într-o persoană umană exercitată deja în direcția practicării și respectării poruncilor. „Introducerea în tainele Sfintei Scripturi trebuie să țină cont de orizontul de pricepere al ascultătorilor, ea are însă ca și tel anagoga, încercând să conducă pe un drum de la înțelesul material al lucrurilor spre o ridicare a trupescului la înțelesul spiritual și prin aceasta la o îndumnezeire a vieții. La acest nivel, cunoașterea pământească, trupestă, rămâne întotdeauna fragmentată, căci trupul efemer îngreunează spiritul și împiedică cunoașterea. În finitudinea aceasta se poate însă ajunge la o cunoaștere, dacă lumea trupestă a fost înțeleasă ca umbră²² a adevăratei lumi despre care lumea pământească dă mărturie. „Căci lumea trupestă are principiile ei în lumea spirituală, în Logos, îndemnând prin propria ei rațiune spre Logos. La fel este și apariția acestei lumi, istoria ei, doar o icoană însă în același timp o mărturie a realității spirituale transcendente”²³.

În școala din Cesareea Palestinei, după cum mărturiseste elevul său Grigorie Taumaturgul în Panegiricul rostit cu ocazia terminării cursurilor acestei școli după cinci ani de osteneală²⁴, acesta nu reușise să atingă un stadiu moral atât de ridicat pentru a fi instruit de profesorul său, Origen, în doctrina tainică a Bisericii.

Practica aceasta poate fi sesizată și în filosofia acelei vremi, Porfirius²⁵ aducând mărturie în această direcție că ar fi fost un obicei răspândit ca doar elevii care ani de zile rămâneau și frecventau școala filosofică respectivă să fie acceptați și instruiți în profunzimile tainelor filosofiei respective, un alt argument pentru a vedea coincidentă și congruentă dintre orientarea școlii lui Origen și școlile filosofice ale vremii sale, în ce privește metoda pedagogică.

Dar la Origen interpretarea Scripturii porneste de la aceea că precum întruparea Logosului este un mister²⁶, la fel este căutarea sensului spiritual al Scripturii. Înțelesul de prim plan al relației, înțelesul literei Scripturii, este începutul elementului care ne descoperă Logosul. Intrarea în casa lui Iisus, adică în înțelesul spiritual al Scripturii poate să apară numai după pregătirea înțelesului literei, dacă viața celui condus în acest înțeles corespunde sensului moral al cuvintelor iar

²² Motivul platonice al pesterii ca imagine care exprimă cunoașterea omenească este evident în teologia lui Origen așa cum apare ea în acest fragment.

²³ Peter Wirth und Wilhelm Gessel, *op. cit.*, p. 3-4

²⁴ Grigorie Taumaturgul, *Panegiricum Origenes* 115, 149 în H. Crouzel, *Grégoire le Thaumaturge. Remercient à Origène, suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire* în SC, vol. 148, Editions du Cerf, Paris, 1969.

²⁵ Porfirius, *Vita Plotini* 3, 16-21 apud B.R. Voss, *Der Dialog in der Frühchristlichen Literatur*, în *Studia et Testimonia Antiqua*, IX, Ed. Wilhelm Fink, München, 1970, p. 13.

²⁶ Wilhelm Kelber, *Die Logoslehre von Heraclid bis Origenes*, Ed. Urachhaus, Stuttgart, 1992, p. 239.

structura sa ontică a experimentat o asemenea transformare, care este prima treaptă a scopului acestei educatii, renuntarea la materialitate. Este atinsă o asemenea treaptă, se pot înțelege acum în sensul lor adevărat chiar si relatările din Vechiul Testament, după sensul lor spiritual.²⁷

Asadar principiul pedagogic general de adaptarea a educatiei la nivelul la care se găseste cel care trebuie educat se găseste la Origen în directă corespondență cu gradul de înțelegere al Sfintei Scripturi. „Învățătura lui Origen referitoare la diferitele grade de înțelegere a Scripturii potrivit diferitelor sensuri pe care aceasta le are, corespunde cu învățătura legată de diferitele necesități si niveluri spirituale pe care le au oamenii.”²⁸ Origen afirmă cu tărie această concordanță anuntând totodată si valoarea mistic-contemplativă a acestei orientări.²⁹ El asează această practică a diferitelor grade de interpretare a Sfintei Scripturi si în contextul sociologic al comunităților religioase din vremea sa, argumentul eclesiologic fiind acela că „Biserica ce are diferite mădulare, trebuie să demonstreze o unitate în sine, în care cei care sunt avansati pe calea înțelegerii duhovnicesti sunt datori față de cei mai slabi si neputinciosi în această directie.”³⁰ Se pare că el promovează cele patru niveluri de interpretare a Sfintei Scripturi:

²⁷ *Ibid.*, p. 241.

²⁸ Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 93.

²⁹ Origen, *De principiis* IV. 2, 4: „Iată care credem noi că e drumul cel drept care să ne ajute la cunoasterea Scripturilor si la înțelegerea sensului ei, drum pe care-l deducem din însesi cuvintele Scripturii. În Pildele lui Solomon găsim următoarea îndrumare în legătură cu învățarea Sfintelor Scripturi: *Si tu ti le scrie întreit, în sfat, în gând, si în cunostință, si pe lătimea inimii tale, ca să auzi si să răspunzi în cuvinte adevărate celor ce te întrebă.* Asadar, de trei ori trebuie să îți scrii în suflet cugetările Sfintei Scripturi: în primul rând si omul cel mai simplu trebuie să fie zidit asa zicând pe *cartea* Scripturii (cuvintele si numele sunt numite de Clement Alexandrinul în Stromatele VI, 15 *Trupul* Scripturii) – asa numim noi înțelesul cel mai apropiat; în al doilea rând, cel care e cu ceva mai progresat să fie si el oarecum educat prin *sufletul* său, iar în al treilea rând si cel desăvârșit să se asemeni cu cei despre care vorbeste Apostolul: *Întelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiti, dar nu întelepciunea acestei lumi, nici a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori, ci propovăduim întelepciunea lui Dumnezeu în taină, pe cea ascunsă, pe care Dumnezeu mai înainte de veci a rânduit-o spre mărirea noastră* (I Corinteni 2, 6-7), adică *legea duhovnicească* (Romani 7, 14) despre care stim că *are umbra bunurilor viitoare* (Evrei 10, 1). Căci asa cum omul e format din trup, din suflet si duh, tot asa stăm si cu Scriptura, pe care, în purtarea sa de grijă, ne-a dat-o Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor”, Trad. de Pr. Prof Teodor Bodogae, în PSB, vol. 8, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1988, p. 274.

³⁰ Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 95.

Despre exegeza teologică la Origen

literar, alegoric, tropologic și anagogic, dar care vor fi formulate într-o doctrină explicită abia de Sfântul Ioan Casian.³¹

Origen înțelege cuvântul Element în sensul literei Sfintei Scripturi sub două aspecte: ca bază a educației creștine în sensul de element primordial important în instruire și ca Element al unei structuri pe care urmează a se construi întreg edificiul progresului duhovnicesc.

El dezvoltă această teorie într-o concordantă aproape perfectă cu înțelegerea procesului educațional ce are în prim plan imaginea învățării, care după începutul cititului și scrierii, conduce spre cercetarea sensului cuvintelor, în cazul lui Origen a cuvintelor revelației supranaturale. Următorul pas în educația creștină nu face altceva decât să fie în consonanță cu noua realitate spirituală dobândită prin progresul moral.

³¹ Sfântul Ioan Cassian, *Convorbiri duhovnicesci* XIV, 8: „Dar să ne întoarcem la prezentarea științei despre care a fost vorba la început. Asadar, precum am spus mai sus, din domeniul practicii fac parte multe profesii și discipline, dar științele teoretice sunt două și anume *interpretarea istorică* și *înțelegerea duhovnicească*. Solomon, după ce a numărat multele feluri ale harului Bisericii, a adăugat: *toti cei care sunt în ea sunt îmbrăcați cu două haine*. Iar ramurile științei duhovnicesci sunt trei: *tropologia, alegoria și anagogia*. Despre acestea se spune în pilde așa: *Tu, însă, scrieți-le în trei feluri pe inima ta*. 2. **Istoria** îmbrățișează istoria lucrurilor trecute și văzute, ca acestea despre care vorbește Apostolul: *Este scris că Avraam a avut doi fii, unul de la o roabă și celălalt de la o femeie liberă. Dar cel de la roabă s-a născut după trup, iar cel de la femeia liberă prin făgăduință*. Din domeniul **alegoriei** fac parte cele ale căror adevăruri cuprinse în ele sunt spuse sub formă figurată, fiind vorba în chip tainic de altceva decât de ceea ce spun ele, precum urmează: *Acestea sunt două testamente: unul de la muntele Sinai, care naste robie și care este Agar. Căci Agar este muntele Sinai în Arabia și stă în acelasi rând cu Ierusalimul de acum, care zace în robie cu fiii lui*. 3. **Anagogia** se ridică de la tainele duhovnicesci la cele ale cerului, mai înalte și mai sfinte, precum spune mai departe Apostolul: *Iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră. Căci scris este: veselește-te tu, cea stearpă, care nu naști! Saltă de bucurie și strigă, tu, care nu ai durerile nasterii, căci multi sunt copiii celei părăsite, mai multi decât ai celei ce are bărbat*. **Tropologia** este explicația morală care duce la curăția vieții și la principiile de conduită practică. De exemplu, dacă prin cele două testamente înțelegem învățătura practică și pe cea teoretică, sau desigur, dacă vrem să înțelegem prin Ierusalim, ori Sion, sufletul omului, precum este scris: *Laudă, Ierusalime, pe Domnul, laudă pe Dumnezeuul tău Sioane*. Asadar, cele patru figuri, dacă vrem, le reducem la una singură, încât unul și același Ierusalim să se poată înțelege prin patru feluri: Istoric este oras al iudeilor, alegoric este Biserica lui Hristos, anagogic este cetatea cerească a lui Dumnezeu, aceea care este mama noastră a tuturor, iar tropologic este sufletul omului, care adesea este lăudat sau muștrat de Domnul.” Trad. de Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu în PSB vol 57, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 556.

„De aceea pasul al doilea face accesibilă doctrina morală și pregătește sensul mistic al înțelegerii, care poate fi auzit, priceput, audiat numai după ce dragostea față de trupesc, *amor carnis*, ce vine de la satan, e îndepărtată, în locul ei pășind dragostea pentru cele spirituale, *amor spiritus*, căci nimeni nu le poate avea pe amândouă în același timp fiindcă una o exclude pe cealaltă.”³²

Dar acest al doilea pas nu e în stare să le facă pe toate. Căci pasul spre adevărata cunoaștere înseamnă în același timp pasul deasupra Scripturii și chiar deasupra interpretării ei spirituale. Această cunoaștere împărtășește Logosul atât aici cât și în ceruri și această funcție a Logosului este necesară pentru omul duhovnicesc care a ajuns la cunoașterea ultimă, până spre cunoașterea nemijlocită în curățirea tuturor apokatastatică.³³

Ce oferă această gnoză nu poate fi spus. Însuși Pavel care auzise cuvinte pe care numai îngerii au voie să le vorbească, recunoaște că un este permis omului să le pronunțe. Din cauza aceasta, aceste taine trebuie păstrate, protejate: doar omul duhovnicesc a cărui structură ontică se aseamănă acestora, poate să caute ceea ce depășește Scriptura. Omului firesc nu îi este permis aceasta, căci se spune: *nu cerceta ceea ce e mai tare decât tine* (Ioan 13, 5). De aceea, aceasta este o temă pentru cel care se conduce spre Gnoză, căci el însuși cunoaște această gnoză.³⁴ „Procesele cosmice ce stau în analogie cu interpretarea anagogică, mijlocesc pentru aceasta. Asa cum înțelesul literei trebuie ridicat prin sensul spiritual și prim, planul relațiilor trebuind să fie îndepărtat, așa a ridicat și depășit Legea iudeilor, întruparea Logosului. Întruparea a dat oamenilor posibilitatea de a înțelege Logosul care este adevăratul dătător de sens al lumii. Pentru prima dată prin aceasta a fost dată posibilitatea unei vieți morale.”³⁵

Venirea în lume a lui Hristos a dat posibilitatea, în sistemul teologic al lui Origen, prin omorârea morții căreia în cele din urmă doar lumea materială îi căzuse pradă, nivelarea drumului spre vederea lui Dumnezeu și scopul vieții noastre ca participare la viața absolută a lui Dumnezeu. Cu aceasta este ridicată distanța despărțirii de Dumnezeu apărută prin voința liberă a fiintelor spirituale.

Origen interpretează istoria omenească în analogie cu istoria divină: dacă nașterea este o cădere în materialitate a sufletelor³⁶, așa trebuie ca prin orientarea

³² Peter Wirth und Wilhelm Gessel, *op. cit.*, p. 4-5.

³³ Basil Studer, *Das Christusbild des Origenes und des Ambrosius* în Origeniana Sexta, Origenè et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, University Oress Leuvenm, 1993, p. 574.

³⁴ Henri Crouzel, *Origenè et Plotin*, p. 397.

³⁵ Peter Wirth und Wilhelm Gessel, *op. cit.*, p. 5.

Despre exegeza teologică la Origen

spre cunoastere, omul exterior să fie înlăturat ca omul interior să-si facă apariția, așa Hristos însuși în procesul nasterii Sale îi oferă o curățire, și El a trebuit să ia asupra sa moartea pe cruce ca să mijlocească omului interior învierea. Așa se petrece procesul soteriologic individual și mântuirea cosmosului. Căci întoarcerea în unitatea lui Dumnezeu cauzează întreaga gnoză iar ridicarea sufletului în duh, ființa duhovnicească a ceea ce corespunde voinței libere³⁷. Așadar, situația omului în lume este una a luptei, un drum care trebuie să fie întotdeauna spre înaintare în har. Această antropologie dinamică³⁸ a lui Origen cunoaște o anumită tensiune între trup și suflet, unul fiind în slujba celuilalt.

2.1. Învățătorul doctrinei creștine și statutul lui în Biserică

Majoritatea cercetătorilor sunt de părere că Origen a ajuns conducător al scolii din Alexandria la dorința și cu binecuvântarea episcopului Demetrius³⁹. Școala catehetică de acolo se găsea într-un impas deoarece profesorii și misionarii creștini se refugiaseră în alte ținuturi spre a-și salva viața în fața unei persecuții iminente, iar Origen rămânând singur și la dorința expresă a unor păgâni care doreau informații legate de doctrina creștină dar mai ales pentru faptul că episcopul Demetrius agreea angajarea lui în conducerea acestei școli, va prelua răspunderea acestei sarcini, după cum relatează Eusebiu de Cesarea.⁴⁰

³⁶ Pr. Prof. Sebastian Chilea, *Despre ipotezele lui Origen*, în „Studii Teologice” 1-2 (1978), p. 67.

³⁷ Răducă, Vasile, *Pronia și libertatea în gândirea lui Origen*, în „Studii Teologice” 5-6 (1982), p. 372.

³⁸ Jacques Dupuis, *L'esprit de l'homme. Etude sur l'antropologie religieuse d'Origène*, Editions Desclée de Brouwer, 1967, p. 54.

³⁹ Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 95 își bazează poziția pe textul lui Eusebiu de Cesarea din *Ist. bis.* 6,3,3: „Origen avea abia 18 ani când a fost pus în fruntea școlii cateheice din Alexandria”. La fel, cercetătorul german Manfred Hornschuh, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule* în ZKG nr. 71 din 1960, p. 193-214 și Gustave Bardy, *Aux origines de L'école d'Alexandrie*, în RSR, nr. 27 din 1937, p. 65-90 sunt de aceeași părere deși ultimul este destul de rezervat în privința interpretării relației lui Eusebiu ca eveniment istoric fără echivoc. Cert este faptul că din punct de vedere formal școala din Alexandria este considerată astăzi de critica istorico-teologică prima școală catehetică creștină instituționalizată de Biserică.

⁴⁰ Eusebiu de Cesarea, *Ist. bis.* 6,3,1: „Pe când Origen era ocupat cu învățământul, au venit la el, după cum istoriseste undeva acest lucru el însuși, câțiva dintre păgâni să asculte cuvântul Domnului. Căci întrucât toți fugiseră de frica persecuției, nu mai rămăsese altcineva care să propovăduiască învățătura creștină.” În literatura română, cel dintâi studiu care se ocupă de această școală este al lui I.N. Lungulescu, *Scoala alexandrină în lumina operelor lui Panten, Clement, Origen*, apărut în 1930, ceea ce demonstrează preocuparea contemporană a teologiei românești în analizarea acestui fenomen, încă de la începutul secolului XX.

Mecanismul acesta de numire a unui laic, desi exemplar instruit dar fără treaptă sacerdotală, în conducerea unei scoli care avea girul Bisericii, functiona în măsura în care educatorul crestin era *îmbisericit*, termen utilizat pentru anumite sarcini pastorale si liturgice uneori. Istoricul Socrate⁴¹ face referire directă la aceste atributii mai ales predicatoriale, în zilele de Miercuri si Vineri, momente care pregăteau nu doar catehumenii în lectura Sfintei Scripturi, ci ofereau Bisericii adunate la rugăciune prilejul unei exegeze exemplare a textului sacru.

Se pare că această funcție învățătoarească trasată de episcopul Demetrios lui Origen care demonstrează faptul că acesta nu era un învățător crestin liber de răspunderi bisericesci, reliefează si amplexarea conflictului dintre el si episcopul alexandrin în momentul în care el va părăsi Alexandria⁴² si va predica în Cesareea Palestinei în prezenta altor episcopi.⁴³ Eusebiu de Cesareea relatează⁴⁴ că doar câțiva ani mai târziu Origen va fi hirotonit preot de către episcopii de acolo, Jean Crouzel⁴⁵ asezând acest eveniment în jurul anului 231 d. Hr.

Cearta dintre Origen si episcopul său, Eusebiu de Cesareea o pune pe seama invidiei⁴⁶ acestuia din urmă care nu a putut accepta marele renume pe care Origen

⁴¹ Socrate Scolasticul, *Historia Ecclesiastica* 5,22, 45-46 apud. B.R. Voss, *op. cit.*, p. 79.

⁴² Eusebiu de Cesareea, *Ist. bis.* 6,19,16: „Între timp izbucnise în oras o mare tulburare (probabil o răscoală despre care se crede că a avut loc în anul 215 d. Hr., care pentru a fi înăbusită, împăratul Caracalla a pus ca orasul să fie jefuit, a alungat străinii si filosofii din oras si a pus să fie ridicat un zid împărțind orasul în două), de aceea plecând pe furis din Alexandria s-a dus în Palestina si s-a asezat în Cesareea. Trad. în ed. cit., p. 244

⁴³ *Ibid.*, 6, 19, 16-17: „Aici episcopii l-au rugat, cu toate că el nu se învrednicise să fie preot, să tină cuvântări si să tâlcuiască în adunările Bisericii Sfintele Scripturi”, cf. Trad. în ed. cit., p. 244.

⁴⁴ *Ibid.* 6, 23, 4: „În vremea aceea, ca să facă față cerintelor urgente cerute de treburile bisericesci (se pare că este vorba de călătoria pe care Origen a făcut-o în Grecia în jurul anului 230, după cum reiese dintr-o epistolă, cu scopul de a-l combate pe Marcion) mergând în Grecia, Origen a trecut prin Palestina si la Cesareea a primit hirotonia întru presbiter din partea episcopilor din acea țară”, Trad. în ed. cit., p. 247.

⁴⁵ Henri Crouzel, *Origène...*, p. 38.

⁴⁶ Eusebiu de Cesareea, *op. cit.*, 6, 8, 4: „Dar la scurt timp după aceea, când a văzut ce mare succes are Origen si cât este de cunoscut de către toti, lăsându-se urmat de mărunte socoteli omenesti, episcopul a căutat să-l învinuiască în scris înaintea episcopilor din toată lumea de o faptă cu totul nebunească (castrarea), desi cei mai cunoscuti si mai cinstiti episcopi ai Palestinei, si anume cel de Cesareea si cel de Ierusalim, socotind că Origen e vrednic de o răsplată si o cinstire mai mare, l-au hirotonit întru presbiter. Iar întrucât Origen ajunsese de mare vază, numele lui devenise cunoscut în toată lumea în urma virtutii si înțelepciunii, Demetriu, neavând alt temei pentru care să-l judece, i-a făcut un mare cap de acuză din acea veche faptă a lui din tinerete si a avut îndrăzneala să învinuiască si pe episcopii respectivi care l-au ridicat la treapta preotimii.” cf. Trad. ed. cit., p. 232.

Despre exegeza teologică la Origen

îl căpătase în Bisericile crestine. Automutilarea castrării pe care episcopul Demetrios i-o repropunează ca piedică la primirea tainei hirotoniei⁴⁷ poate fi socotită ca impediment numai după sinodul I ecumenic de la Niceea⁴⁸. Dar Demetrios se pare că îi reproșează erori ale credinței despre care Rufin,⁴⁹ iar apoi Fericitul Ieronim⁵⁰ relatează pe baza unei scrisori a lui Origen în care acesta se plânge de acest fapt.

Hirotonia pe care Origen o primește din partea episcopilor palestinieni fără ca Demetrios să fi fost informat și de acord cu aceasta, are ca și consecință convocarea a două sinoade locale alexandrine care nu doar că vor condamna această hirotonie ca fiind necanonică ci vor interzice lui Origen și dreptul de a mai învăța într-o Biserică. Patriarhul Fotie⁵¹ notează pe baza unei informații din Apologia lui Pamfil că lui Origen i se retrăsese și dreptul de a reveni în Alexandria, ceea ce demonstrează gravitatea conflictului.

În cartea a șasea a comentariului său la Evanghelia de la Ioan⁵², Origen spune că acum este în stare să reia comentariul început în Alexandria numai după ce întreaga dispută bisericească iscată în jurul lui a fost aplanată și tot conflictul canonic a fost lămurit. Pentru el încadrarea eclesială este fundamentală pentru continuarea operei sale, dar aceasta este în Cezareea în totalitate în favoarea lui, el fiind nu doar acceptat de episcopii de aici ci și socotit ca cel mai îndreptățit să se ocupe de școala teologică ce ia ființă acum. Se plânge doar de lipsa unor scribi care să lucreze mai repede și mai bine fapt care îi îngreunează terminarea cărții.

Despre o condamnare bisericească impusă cu forta de către Demetrios celorlalte Biserici nu poate fi vorba iar ideea de exil în situația Bisericii crestine la acea dată este nerealistă⁵³. Origen poate primi în continuare sprijinul prietenului său alexandrin Ambrozie care îi va finanța pe mai departe opera scriitoricească. Va rămâne în Cezareea deoarece aici condițiile îi erau mai prielnice, Eusebiu de

⁴⁷ Meliton de Sardes deși era eunuc a ajuns episcop!

⁴⁸ Henri Crouzel, *Origène*, în SC vol. 227, Paris, 1976, p. 44-45.

⁴⁹ Rufin, *De adult* 7, în SC vol. 464, 298.7, p. 122.

⁵⁰ Fericitul Ieronim, *Adv. Rufin.* II 18, apud. Wirth, *op. cit.*, p. 12.

⁵¹ Patriarhul Fotie, *Cod.118* apud Henri Crouzel, *Origène*, p. 51: „... și episcopii dintr-un sinod și unii preoți se adunară împotriva lui Origen; însă aceștia, spune Pamfil, hotărâră nu doar expulzarea lui Origen din Alexandria și că el nu mai putea să zăbovească acolo nici să învețe, demnitatea preotească fiindu-i oricum repudiată. Însă Demetrios împreună cu unii episcopi egipteni îl înlăturară cu totul din slujirea preotiei.”

⁵² Origen, *Comm in Joann* 6, 1,1-2 apud. Wirth, *op. cit.*, p. 15.

⁵³ P.C.Hanson, *Was Origen Banished from Alexandria?*, în „Studia Patristica” (SP), nr.17,2/1982, p. 904-906.

Cesareea⁵⁴ spunând că episcopii de aici doreau ca el să predice în Biserică, iar Pamfil în Apologia lui Origen sustine că acesta predica aproape zilnic.

Ce pretindea Origen de la un învățător creștin? El socoteste că un învățător creștin poate fi doar un bărbat, femeile fiind asociate cu erezia, desi el nu exclude o anumită funcție învățătorescă destinată văduvelor care au în grija lor fecioarele tinere. Viata morală a celui care învață în Biserica creștină trebuie să fie una exemplară, în directă consonanță cu învățătura practică. Împreună cu viata morală exemplară, Origen pretinde și o viață ascetică din partea învățătorului creștin, acesta neputând pretinde bani pentru învățătura sa, iar controlul asupra învățătorului creștin venind din partea comunității credincioșilor⁵⁵ care poate formula uneori critici așa având loc perfecționarea acestuia în exersarea învățăturii Bisericii, de aici și relevanța faptului că dialogul cu episcopul Heraclide are loc în prezenta altor episcopi, Origen spunând că „ne aude o Biserică întregă.”⁵⁶

Printre atribuțiile principale ale învățătorului creștin, exersarea interpretării Scripturii⁵⁷ este cea mai importantă, la care se adaugă și misiunea⁵⁸ pe care acesta trebuie să o facă în rândul păgânilor. În acest scop, Origen pretinde o cunoaștere exemplară a Sfintei Scripturi, adeseori comunitatea credincioșilor fiind rugată să verifice ceea ce învățătorul predica sau predă legat de doctrina creștină. De aici este doar un pas pentru a preciza metoda explicită de exegeză a locurilor mai puțin clare ale Scripturii, compararea diferitelor opinii în ce privește același text⁵⁹ dar mai ales consonanța exegezei cu credința Bisericii.

Pentru Origen, învățătorul creștin se adresează tuturor credincioșilor, trebuind să facă învățătura lui accesibilă la mai toate nivelele culturale și intelectuale.⁶⁰

⁵⁴ Eusebiu de Cesareea, *op. cit.*, VI, 27: „Pe vremea aceea era în floare Firmilian, episcopul Cezareei Capadociei, care avea față de Origen o admirație atât de mare, încât l-a chemat chiar în patria sa spre a fi de folos Bisericii din eparhia lui; mai târziu s-a dus el însuși până în Iudeea și a petrecut cu el o bucată de vreme ca să-și îmbunătățească pregătirea teologică. Dar nu numai atât, ci și întâistătorii Bisericii din Ierusalim, Alexandru și al celei din Cesareea Palestinei, Teoctist, au rămas statornic alături de el socotindu-l singurul lor dascăl și îngăduindu-i să se îndeletnicească cu tălmăcirea dumnezeiestilor Scripturi și cu cealaltă activitate de propovăduire a învățăturii bisericesti”.

⁵⁵ Vezi Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Ed. Böhlau, Köln, 1974, p. 46.

⁵⁶ Origen, *Convorbiri cu Heraclide*, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în PSB vol 8, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 322.

⁵⁷ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Eusebiu și Ieronim despre Origen*, în „Studii Teologice”, 9-10 (1960), p. 609.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 611.

⁵⁹ Origen crede că diferitele interpretări nu sunt altceva decât diferitele daruri și bunătăți pe care Dumnezeu ni le acordă în cazul în care acestea sunt compatibile cu cealaltă coordonată a exegezei scripturistice, *regula fidei* practică de Biserică. Nimic nu poate fi în contradicție cu credința Bisericii care este una de la început.

Despre exegeza teologică la Origen

Aceasta este posibil numai prin harul lui Dumnezeu care pătrunde inimile oamenilor după concepția lui Origen. Biserica primește astfel în plenitudinea ei harul învățătoresc, după Origen fiecare creștin fiind dator a împlini la nivelul său această datorie.⁶¹ Dar „el evită o asemenea înțelegere a Bisericii ca școală, salvând concepția clasică eclesiologică utilizând cuvântul *unitate*, prin care el arată legătura fiecărui creștin cu comunitatea în care și unde se roagă.”⁶²

Asa crede Origen că se poate obține o anumită unitate și omogenitate eclesiologică prin fundamentarea exegezei textului sacru pe fundamentul învățăturii comune creștine.⁶³ Aceasta deschide noi perspective rolului învățătorului creștin în lămurirea doctrinei creștine.

2.2. Calitățile teologice ale învățătorului doctrinei creștine

După Origen, învățătorul creștin este misionar prin excelență⁶⁴, cel care întărește credincioșii în cunoașterea și practicarea adevăratei credințe. El are rolul de a conduce de la credința simplă spre credința care dă cunoaștere a lucrurilor divine și omenești după rânduiala duhovnicească a progresului spiritual. Asa se împlineste voința lui Dumnezeu prin racordarea experienței practice a moralei la cunoașterea duhovnicească dată de harul lui Dumnezeu lucrător. De aici reiese în mod fundamental rolul învățătorului creștin nu doar acela de a ridica nivelul intelectual al unei comunități prin preocupările sale literare, filosofice și teologice, ci mai ales acela de a mijloci în cadrul Bisericii împlinirea misiunii acesteia de a aduce cât mai aproape de oameni harul lui Dumnezeu, cunoașterea duhovnicească, trăirea deplină a adevărurilor credinței care se lasă astfel experimentată. El nu este doar un conducător intelectual în tainele credinței, ci mai ales părinte spiritual, Origen așezând învățătorii creștini în taina revelației supranaturale într-o descendență duhovnicească alături de profeti și apostoli.⁶⁵

În această ordine de idei harul de a învăța pe cineva credința este un dar de sus, o carismă. Asadar, învățătorul creștin nu-și arogă calitatea talentului său

⁶⁰ Origen, *Contra Celsum* 6,1, în SC vol. 147, p. 179.

⁶¹ F. Ledegang, *Mysterium Ecclesiae, Images of the Church and its Members in Origen*, Leuven University Press, Leuven, 2001, p. 84.

⁶² Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 104.

⁶³ Origen, *Comm in Rom X*, 7, iar pentru demonstrația acestei poziții vezi Rowan D. Williams, *Origenes – ein Kirchenvater zwischen Orthodoxie und Häresie*, în ZAC 2 (1998), p. 54-55.

⁶⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Preot Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrescu, *Patrologie*, Manual pentru seminariile Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 109.

⁶⁵ Origen, *Comm in I Cor XV* tratat excelent în studiul lui Gunnar Af Hällström, *Charismatic Succession. A Study on Origen's Concept of Prophecy*, Helsinki, 1985, p. 42-49.

decât în măsura în care lucrarea lui Dumnezeu se face vizibilă în acțiunile sale. El este „o unealtă în mâna lui Dumnezeu”⁶⁶ ca harul și dragostea Lui pentru oameni să fie făcute cunoscute. Raportul cu adunarea eclezială este unul exceptional deoarece aceasta este rugată să se roage în permanentă ca Dumnezeu să-i trimită acestuia harul și descoperirea adevăratelor căi prin care credința să fie făcută cunoscută, iar pe de altă parte, învățătura oferită Bisericii trebuie să fie în perfect acord cu Scriptura și credința pe care o propovăduiește Biserica. În acest fel de ordonare a statutului învățătorului creștin ca slujire harismatică a unității și misiunii Bisericii, Origen dorește să realizeze o protecție în fața oricăror tendințe abuzive. Învățătorul creștin care are în optica lui Origen un statut exceptional în viața Bisericii, este supus controlului comunității creștinilor printr-o serie de criterii: viața morală exemplară, cultura solidă ca fundament al unei exegeze exemplare a textului sacru și practicarea credinței Bisericii împreună cu întreaga practică de săvârșire a slujirii liturgice, ca măsură a evitării ereziei.⁶⁷ Dar problematica aflată în atenția cercetării noastre nu se poate lămurii în mod clar fără a da răspuns la întrebarea legitimă: ce raport vede Origen între învățătorul creștin și ierarhie?

⁶⁶ Origen, *Hom 32, 2 in Luca*, în GCS vol. 9, 193, p. 16-18.

⁶⁷ Jutta Tloka, *op. cit.*, p. 104.

Ion Popovici

Căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă Greacă – o retrospectivă istorico-canonică

Abstract

The study presents the canonical legislation concerning the marriage of an Orthodox Christian and a heretical, a schismatic or even a non-Christian and the way in which this legislation developed in time. There were mixed marriages in The Greek Orthodox Church and in the other Orthodox churches. That is why, their canonical situation had to be very well defined. The conclusion of the study is that the Greek Orthodox Church has never been too consistent in applying the canonic law regarding the marriages with the heterodox or with the non-Christians, but it has never encouraged its faithful to such marriages.

Keywords

Canonic legislation, mixed marriages, canonic reglementaions, The Greek Orthodox Church

Noul Testament interzice încheierea căsătoriei între un creștin ortodox și un necreștin. Referitor la acest subiect Sfântul Apostol Pavel spune: „Nu vă înjugati la jug străin cu cei necredinciosi, căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul? Si ce învoire este între Hristos și Veliar sau ce parte are un credincios cu un necredincios?” (II Corinteni 6, 14-15). Suficient de clar este acest pasaj din Noul Testament, care interzice și dezaprobă încheierea căsătoriei dintre un creștin și un necreștin.

În Sfintele canoane întâlnim referiri cu privire la acest impediment al căsătoriilor dintre creștini și necreștini. Astfel, canonul 21 (29) al Sinodului din Cartagina spune: „Asijderea s-a hotărât ca copiii clericilor să nu se căsătorească cu

*păgân sau eretic*¹. Si canonul 14 de la Sinodul IV Ecumenic spune: „...sfântul sinod a orânduit să nu fie îngăduit vreunui dintre acestia (citetilor si cântăretilor) să ia femeie eterodoxă... cu eretic, ori cu iudeu, ori cu păgân...”². Pe baza acestui canon este interzisă căsătoria cu iudeu sau păgân, adică cu eterodox sau idolatru, în afară de faptul că cel din urmă a declarat că va trece la credința ortodoxă. Promisiunea însă, că va trece la credința ortodoxă, nu este nevoie să o facă și probabil pentru acest motiv canonul 72 de la Sinodul Trulan³, interzice căsătoria dintre ortodocsi și eterodocsi, fără această excepție. După Pidalion, în ce privește promisiunea, trebuie întâi cel eterodox să se boteze și după aceea să aibă loc căsătoria cu ortodox. Dacă deja este încheiată căsătoria între doi eterodocsi și unul dintre soți dorește să devină creștin, atunci canonul 72 Trulan tolerează această căsătorie și hotărăște să nu se desfacă, deoarece în acest caz devine acceptată conform versetului: „Căci bărbatul necredincios se sfînteste prin femeie, și femeia necredincioasă se sfînteste prin bărbat” (I Corinteni 7, 14).

Înainte de împăratul Leon al VI-lea un cetățean putea intra într-o căsătorie dezaprobată de Biserică (a doua sau a treia căsătorie sau una mixtă), rămânând în deplină legalitate. Dacă însă era creștin, acțiunea sa ducea la o perioadă de penitență și excomunicare (oprire de la împărtășanie), însă rămânea în bune raporturi cu statul. După Leon VI Biserica a trebuit să confere statut legal tuturor căsătoriilor, și astfel Biserica era nevoită să binecuvinteze căsătorii pe care nu le aprobă.

Legislația împăraților bizantini a adoptat impedimentul căsătoriei dintre ortodox și eterodox începând de la Codicele lui Teodosie până la sfârșitul

¹ Vezi, canonul 21 de la Sinodul al VIII-lea local de la Cartagina (419), Ralli și Potli, *Sintagma ateniană*, Vol. 3, p. 364.

² Canonul 14 Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451), spune: „De vreme ce în unele eparhii (mitropolii) se permite citetilor (lectorilor) și cântăretilor să se căsătorească (și după hirotesie) sfântul sinod a orânduit (hotărât) să nu fie îngăduit vreunui dintre acestia să ia femeie eterodoxă. Iar cei ce dintr-o astfel de căsătorie au și dobândit copii, dacă nu au apucat să-i boteze la eretici pe cei născuți dintr-însii, să-i aducă pe acestia la împreunarea cu soborniceasca Biserică (în comuniunea Bisericii sobornicesti), iar dacă nu i-au botezat, să nu poată (să nu le fie permis) să-i boteze pe acestia la eretici și nici să-i lege spre căsătorie cu eretic ori cu iudeu ori cu păgân, decât numai dacă fata (persoana) care vrea să se lege (prin căsătorie) cu cel ortodox va făgădui (promite) că va trece la credința ortodoxă. Iar dacă cineva ar călca această orânduire (hotărâre) a sfântului sinod, să fie supus pedepsei canonice”. Sfântul Nicodim Aghioritul, continuând ideea marilor canonisti bizantini, Zonaras și Balsamon, spune că ereticul care dorește să se căsătorească cu femeie creștină, și va făgădui a se face ortodox după aceea, ar fi bine să se facă mai întâi ortodox, după făgăduința sa, și numai după aceea să se săvârșească nunta; vezi, *Ἐκκλῆσιολογία (Pidalion)*, ed. greacă, p. 197.

³ Vezi, Canonul 72 al Sinodului Trulan.

Căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă Greacă...

Imperiului Bizantin⁴. Încă din secolul al IV-lea Biserica Răsăriteană a arătat necesitatea ca cei doi membri, sot si sotie, care doresc să se căsătorească, să aparțină aceleiasi învățături de credință. Căsătoria cu iudeu sau necrestin a fost interzisă, iar dacă a avut loc, a fost considerată invalidă. Sfintii Părinti ai Bisericii, precum Sfântul Vasile cel Mare, afirmase: „Nu este îngăduit bărbatului ortodox să încheie căsătorie cu femeie eretică sau invers”⁵.

De asemenea, Biserica a interzis si căsătoria cu ereticii. Căsătoria cu schismatici însă, a fost tolerată. Canonul 14 al Sinodului IV Ecumenic a interzis căsătoria dintre un creștin ortodox cu o femeie eretică. Profesorul Panaghiotis Hristinakis consideră că recomandarea canonului 14 a Sinodului IV Ecumenic către părinți să nu-si căsătorească copiii cu eterodocsi nici prin căsătorie civilă⁶, a fost o stimulare. Despre încheierea căsătoriei religioase cu eterodox nu putem vorbi, deoarece căsătoria este taină si tainele nu se administrează eterodocsilor, nici nu au fost recunoscute niciodată de către Biserica tainele eterodocsilor care au venit la Ortodoxie. Rânduilele canonice care tolerează căsătoria care atunci când a fost încheiată, ambii sotii au fost idolatrii sau eterodocsi si după aceea unul dintre ei a trecut la credința ortodoxă si Biserica nu cere desfacerea ei, deoarece este vorba de căsătoria civilă care atunci era valabilă⁷. Nu a binecuvântat niciodată Biserica o astfel de căsătorie. Ca urmare, căsătorie ortodoxă cu slujbă religioasă, între ortodocsi si eterodocsi, trebuie să se considere că teoretic este un impediment si astăzi, pe motive canonice si dogmatice destul de clare⁸.

Canoanele 26⁹ si 72¹⁰ de la Sinodul Trulan au preluat aceeasi interdicție. Însă acest sinod a înaintat mai mult prin Sinodul de la Calcedon, care spune că

⁴ P. Papagiatakou, 'Ἀνα-ἀεὶβάεῖς (Manual), p. 36.

⁵ Pr. Athanasiou Giousma, Ἄεξιόδοξοι ἐσὶ τὸ ἐξέβα ἐὰν ἰεὲς αὐτῆς (Prietenia ellinoturcă si căsătoriile mixte), rev. „Orthodoxos Tipos”, 16 septembrie 2005 si ziarul „Empros”, 21 septembrie 2005.

⁶ Canonul 14 IV Ecumenic: „... nici să-i lege spre căsătorie cu eretic ori cu iudeu ori cu păgân, decât numai dacă fata (persoana) care vrea să se lege (prin căsătorie) cu cel ortodox va făgădui (promite) că va trece la credința ortodoxă”.

⁷ Panaghiotou E. Hristinaki, „Ἰὲ ἐῖ ἀἀῖἀἰῖ Ἀβῆἰ ἐὰν ἐοὐδοξά οὐκ ἀῖ ὀβῆῖ, Ἐ, ἰ ἰῖῖῖῖ ἔῖῖῖῖῖ ἰῖῖῖῖῖ ἰῖῖῖῖῖ” (Dreptul familiei si egalitatea dintre cele două sexe. Căsătoria religioasă ortodoxă), Vol. II, Atena, 2005, p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁹ Canonul 26 al Sinodului Trulan spune: „Presbiterul care din nestiință s-a încurcat într-o căsătorie nelegiuită (ilegală) să-si păstreze scaunul, după cele ce ne-au fost legiuite nouă de către sfântul canon, dar să fie tinut departe (să se oprească) de celelalte lucrări... să nu binecuvinteze, nici trupul Domnului să nu-l împărtășească altuia, nici să nu facă o altă slujbă...”. Canonul reglementează situația preotilor care au încheiat o căsătorie ilegală,

Căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă Greacă...

Inochentie al IV-lea, a declarat căsătoria dintre Ioan al III-lea Batatzi cu fiica lui Frederic II, drept căsătorie eretică. Probabil acesta a fost un caz neobisnuit, deoarece unii greci din secolul al XII-lea s-au căsătorit cu femei catolice și nu au fost pedepsiți, nici nu au fost dezaprobați de papă. Papa Inochentie al IV-lea a avut o dușmănie personală cu Frederic al II-lea. Când a excomunicat pe Frederic a folosit drept îndreptățire faptul că împăratul Gherman a dat pe fiica sa de soție unui împărat „eretic”¹³. Patriarhul Constantinopolului nu a protestat ci s-a supus obiectiilor canonice. Interdicțiile canonice au fost cercetate atât de patriarh cât și de papă, atunci când Teodor Lascaris s-a căsătorit cu Maria Curtene, sora împăratului latin al Constantinopolului, Robert¹⁴. Este de amintit faptul că două dintre fetele lui Teodor s-au căsătorit cu latini.

Căsătoriile mixte dintre ortodocși și catolici au fost oficiate, după cea de-a IV-a Cruciadă, din motive politice. Spre exemplu, unii greci au crezut că prin aceste căsătorii vor reuși să salveze Constantinopolul. Alții, însă, nu au crezut că ar fi vorba despre vreun avantaj prin căsătoriile dintre ortodocși și romano-catolici. Spre exemplu, Dimitrios Homatianos, episcopul Ohridei, cel mai însemnat canonist din Bizanț (sec. XIII), era împotriva împletirii credinței cu romano-catolicii. El a ordonat să fie afurisit creștinul ortodox care face căsătorie mixtă, oficiată de preot romano-catolic. La fel, preotul grec care dă binecuvântarea pentru o astfel de căsătorie, să fie oprit de la slujire¹⁵.

Însă erau și episcopi ortodocși care au aprobat căsătoriile dintre ortodocși și romano-catolici, și mai mult decât atât, chiar și cu musulmanii. Comentatorul canonului 13 al lui Fotie, zice că în Georgia, cu toate că e o țară ortodoxă și a avut relații strânse cu Constantinopolul, sunt permise căsătoriile dintre ortodocși și musulmani. Comentatorul canonului înfățișează nemulțumirea lui cu privire la faptul că episcopii Bisericii Georgiene au îngăduit astfel de căsătorii necanonice¹⁶.

Abia pe la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Patriarhia Ecumenică a făcut primul pas pentru a-i urma toate Bisericile autocefale și Patriarhiile Ortodoxe, adică a interzis căsătoriile mixte, pe baza canoanelor Sinoadelor Ecumenice. Spre exemplu, Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice, care a avut loc în anul 1869, a hotărât să nu fie permisă oficierea căsătoriilor mixte și să nu fie acceptate

¹³ Mathew Paris, *Chronica Majora*, A.D. 1240 - A.D. 1247, ed. Henry R. Luard, London, 1877, 4: 299, 357, 453.

¹⁴ Ghe. Akropolitou, *Ἐκείνη ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία*, 15, ed. I. Bekker, Bonn, 1836, p. 28.

¹⁵ Dimitriou Homatianou lucrări, ed. I.B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Salesmeni Parata*, Roma 1891, 7: 713; Nicon D. Patrinos, *The Orthodox Church on Birth Control*, Garwood, N.J., 1975, p. 167-168.

¹⁶ Ralli și Potli, *Sintagma ateniānā*, Vol. I, p. 272; II, p. 473; vezi și comentariile lui Balsamon la canonul 72 de la Sinodul Trulan.

mărturisirea credinței în Sfânta Treime și acceptarea principiilor de bază ale Simbolului de credință (exceptând adaosul *Filioque*) trebuie să fie elementele de bază ca să acceptăm validitatea atât a botezului cât și a căsătoriei eterodocsilor²⁸.

Canonul 72 de la Sinodul Trulan prevede: „*atunci când un bărbat se căsătorește cu o femeie, în conformitate cu legea civilă și mai târziu au devenit creștini, nu se recăsătoresc după botezul lor. Căsătoria lor civilă a fost validă*”²⁹.

În Bisericile ortodoxe, după separarea lor în anul 1054, nu găsim o legislație panortodoxă care să interzică căsătoria dintre ortodocși și catolici sau dintre ortodocși și protestanți. Așa cum aminteam mai înainte, canonul 72 din Sinodul Trulan, care interzicea cu pedeapsă de nulitate căsătoria mixtă dintre creștini și eretici, nu are nici o relevanță juridică în ceea ce privește căsătoriile mixte dintre ortodocși și catolici, deoarece există în Biserica Ortodoxă o opinie generală precum că credincioșii catolici nu sunt considerați eretici³⁰.

În Grecia, unde până în 1982 a fost în vigoare sistemul matrimonial religios obligatoriu, căsătoriile încheiate între creștinii ortodocși și neortodocși erau recunoscute ca fiind valide în temeiul art. 1367 din Codul Civil, cu condiția să fie celebrată de un preot ortodox. În temeiul noului art. 1367, modificat prin legea nr. 1250/82 din 16 iunie 1982, căsătoriile mixte sunt recunoscute ca fiind valide cu efecte civile, dacă a fost celebrată în ritul sau în religia uneia dintre părți. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă Greacă recunoaște validitatea căsătoriei mixte numai dacă ea a fost celebrată în ritul bizantin ortodox³¹.

Concluzii

În concluzie, în conformitate cu doctrina și practica canonică ortodoxă trebuie reținute următoarele aspecte:

- Căsătoriile interconfesionale și interreligioase sunt interzise.
- În cazul în care sunt tolerate, prin aplicarea iconomiei, slujba cununiei trebuie oficiată în Biserica Ortodoxă de către preotul ortodox.
- Posibilitățile și formele de aplicare ale iconomiei depind de necesitățile practice ale fiecărei Biserici Ortodoxe locale, care are dreptul de decizie în judecarea fiecărui caz în speță.

²⁸ *Ibid.*, p. 80.

²⁹ Ralli și Potli, *Sintagma ateniană*, Vol. 2, p. 471-473.

³⁰ Cf. Spiros Troianos, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, în *Kanon-Jahrbuch der gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, VI, Wien, 1983, p. 82-101.

³¹ Cf. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, p. 141; Idem, *La legislazione latina e orientale*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1993, p. 51 și u.

Căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă Greacă...

- Copiii rezultati dintr-o astfel de căsătorie trebuie botezati si educati în credinta ortodoxă.

- Conform privilegiului paulin (I Corinteni 7, 12-16), căsătoria mixtă se admite numai în cazul în care ea a fost încheiată înainte ca unul dintre sotii să fi fost încreștinat.

- În baza dispoziției canoanelor 10 Laodiceea și 23 Ioan Postitorul, nu este admisă căsătoria unui creștin ortodox cu o persoană de altă credință.

- Canoanele 31 Laodiceea și 14 Sinodul IV Ecumenic îngăduie căsătoria între un creștin ortodox și o persoană eterodoxă, cu condiția însă ca sotul eterodox să făgăduiască solemn - cu prilejul contractării căsătoriei - că va trece la Ortodoxie.

- Canonul 72 Trulan - care a uniformizat practica canonică de până atunci - privind căsătoriile mixte - interzice, în mod categoric, sub pedeapsa excomunicării asemenea căsătorii.

Considerându-le nule, același canon dă putere de lege universal obligatorie privilegiului paulin, în sensul că sotul devenit creștin - după încheierea - căsătoriei respective - „*să nu se despartă*”.

În tradiția sa canonică și practică, Biserica a recunoscut, de asemenea, faptul că Euharistia este adevărata „*pecete*” a căsătoriei. Căsătoriile încheiate înainte de Botez, adică fără legătură cu Liturghia, nu au niciun sens sacramental. Un creștin proaspăt botezat poate pasi într-o a doua căsătorie cu o femeie creștină și, apoi, poate fi admis să candideze la hirotonia într-un preot, ca și când ar fi fost căsătorit doar o singură dată³². Pe de altă parte, un cuplu necreștin primit în Biserică prin Botez, Mirungere și Împărtășanie nu este „*recăsătorit*”; primirea împreună a Euharistiei este plinirea creștină a căsătoriei lor „*firești*” încheiate în afara Bisericii³³.

Biserica are misiunea de a-l călăuzi pe om spre vesnicie și să facă viața sa fericită aici pe pământ. Recunoașterea reciprocă a validității căsătoriilor, care s-au săvârșit într-o Biserică mărturisitoare a credinței în dogma treimică, va ameliora neînțelegerile în nenumărate căsătorii mixte ale familiilor care trăiesc în diasporă. Este o obligație creștină și morală, reducerea conflictelor și usurarea predominării iubirii.

³² Cf. canonului 17 Apostolic: „Cel care s-a legat cu două căsătorii după botez, sau care a luat concubină (tiitoare), nu poate să fie episcop sau presbiter sau diacon, sau peste tot orice altceva din rândul clerului”; însă, prin acest canon nu este exclusă primirea în cler a celor care au fost căsătoriti o dată sau de două ori înainte de botez, fiindcă prin botez omul renaste la o viață nouă, curățindu-se de păcatele stării anterioare”. Vezi Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu 2005, p. 18-19.

³³ Vezi, John Meyendorff, *Căsătoria ca rânduială separată*, pe site-ul www.crestinortodox.ro.

Filip Albu

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă și slujirea sa învățătoarească

Abstract

The Christian Theology affirmed that the man is the priest of creation. The value of this priesthood is accomplished in Jesus Christ, Who transmitted to His Apostles and, by them, to the bishops of Church. In this paperwork we present a few coordinates of the bishop didactic work, manifested by his preaching.

Keywords

Bishop, ecclesiastical hierarchy, Christian Theology

Biserica lui Hristos, așa cum se descoperă în paginile Sfintei Scripturi și cum a dăinuit de-a lungul secolelor până astăzi, are o structură comunională formată din mireni și clerici. Cea mai relevantă imagine a acestei structuri comunionale o putem observa în cadrul liturgic, cu deosebire la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, oficiată în incinta locasului de cult, ca *spatiu* și *act* ce ilustrează portretul paulin al Bisericii ca *Trup al lui Hristos*.

Dar oficiul euharistic mai arată ceva. În cadrul clerului se poate observa o ierarhizare, după funcțiile sacramentale îndeplinite, în: episcop, preot și diacon, ca să o amintim doar pe cea superioară. Aceasta este și ordinea descrescătoare a puterii sacerdotale din care derivă și cea învățătoarească și cea pastoral-administrativă.

Astfel, în vârful ierarhiei se află episcopul, o demnitate specială și specifică în Biserică, cu responsabilități bine precizate și argumentate. Între aceste responsabilități se înscrie și cea legată de activitatea învățătoarească a Bisericii (nedespărțită de celelalte două: sfintitoare și pastorală). Din această perspectivă,

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

putem explora și adânci sensurile întreitei slujiri a ierarhiei bisericești, ca parte indispensabilă în lucrarea de sfântire și mântuire a credincioșilor.

Necesitatea unui asemenea demers se impune, deoarece aria de abordare a acestui subiect în prezent este destul de restrânsă, și mă refer aici la numărul studiilor și cărților existente în teologia românească. Poate că din această cauză și modul de înțelegere privind locul episcopului în Biserică se și limitează în mod neechilibrat fie doar la aspectele administrative, fie la cele liturgice, cu atât mai puțin la cele omiletice. La acestea se adaugă și situația actuală a Bisericii Ortodoxe (cel puțin a celei Române) care nu oferă (în momentul de față), din motive obiective, un contact direct și constant a ierarhului cu credincioșii săi, decât în foarte rare ocazii, dor cu prilejul târnosirilor, sfintirilor și a mult prea rarelor vizite pastorale. Însăși relația episcopului cu preoții eparhiei se reduce, de multe ori, la raporturi administrative. În contextul problematicei noastre, de teologie omiletică, singurele momente în care episcopul își exprimă, la nivelul întregii eparhii, calitatea de cel care „drept învăță cuvântul adevărului” sunt scrisorile pastorale, cele *ordinare* (la Paști și Crăciun) sau *extraordinare* (în cazuri speciale).

Ca un urmaș al celor doisprezece ucenici ai lui Iisus Hristos, prin *succesiune apostolică*, ierarhul este cel care trebuie să manifeste aceeași atitudine față de propovăduire, precum aceia: „Nu este drept ca noi, lăsând de-o parte cuvântul lui Dumnezeu, să slujim la mese ... (ci) noi vom stăruî în rugăciune și în **slujirea cuvântului**” (F. Ap. 6, 2-4). În fapt, cărțile Noului Testament, între Sfintele Evanghelii și Apocalipsă, dau mărturie de această grijă apostolică față de slujirea învățătoarească. Este, până la urmă, împlinirea, de către aceia mai întâi, a poruncii Mântuitorului: „Mergând învățați toate neamurile...” (Matei 28, 19). Episcopul trebuie văzut, asadar, ca un părinte care îndrumă și dascăl care învață, fiind garantul dreptei învățături pentru preoții și credincioșii eparhiei sale. Înaintașii săi în tronul pe care stă și învață, împreună cu cei ce s-au distins în Istoria Bisericii prin slujirea lor înaltă la altar și amvon, se constituie în tot atâtea modele și resorturi pentru slujirea sa prezentă, în care și prin care Hristos ia *chip* în cei încredințați lui spre păstorire. Astfel, temeiurile propovăduirii sunt deodată hristologice, apostolice și patristice. La acestea se adaugă, cum vom vedea, cele liturgice și canonice.

Se cuvine, prin urmare, să prezentăm în sinteză câteva dintre aceste caracteristici ale demnității episcopale în Biserica Ortodoxă, accentuând în mod deosebit slujirea didactică a episcopului în cadrul Bisericii, pentru a observa premisele și cadrele teologic - eclesiale în care acesta își desfășoară misiunea și slujirea de propovăduitor al Evangheliei lui Iisus Hristos, ca unul ce a fost chemat de Dumnezeu la această demnitate sacerdotală înaltă.

I. Omul, persoană spre comuniune si preot al creatiei

În Epistola întâia către Timotei, Sfântul Apostol Pavel i se adresează ucenicului său cu apelativul *o, omule al lui Dumnezeu* (6, 11). Acesta fusese hirotonit Episcop al Efesului, calitate în care avea de îndeplinit slujirea sacerdotal-pastorală a credinciosilor Bisericii de aici. Departe de orice simplă exprimare plastică ori conjuncturală, titlul apostolic, preluat din scriptura Vechiului Testament, vizează calități ce trebuie să fie întruchipate în persoana si lucrarea episcopului din orice loc si timp, descrie, multe dintre ele, în cele două scrisori pastorale transmise lui Timotei (si nu numai aici). Parte dintre aceste calități, cu precădere cele de ordin didactic, vor fi evaluate ceva mai încolo.

Aici si acum, rămânem la această frumoasă si cutremurătoare imagine ce vorbește despre chemarea si statutul episcopului de a fi *omul lui Dumnezeu*. El nu este *omul lumii*, ci *omul lui Dumnezeu* în si pentru lume, ca ea să devină precum el: *lumea lui Dumnezeu*.

Dar nu numai atât. Expresia *omul lui Dumnezeu* leagă două realități: omul si Dumnezeu, în care pronumele posesiv arată apartenența ca si o calitate, a primului față de al doilea. Căci omul, prin prisma teologie creștine, nu poate fi gândit, în deplinătatea sa, decât ca trăind în Domnul, Cel ce l-a creat. Astfel, ca om, episcopul asumă în existența sa seculară, prin co-participarea sa la natura umană, condiția de făptură a lui Dumnezeu creată, căzută si rezidită în Hristos. În el se arată, în sensul cel mai înalt posibil, pentru cadrele creaturale, calitatea ființei umane de a fi, prin zidirea dumnezeiască, si de a deveni, prin lucrare, *preot al creatiei*. Astfel, premisele teologice ale demnității episcopale contin valente antropologice, hristologice, pnevmatologice si ecleziologice.

Vorbind despre redescoperirea adevăratului sens al preotiei, viciat de multe ori în înțelegerea sa de clericalism si secularism, Părintele Schmemmann afirmă că „a fi preot ... înseamnă cel mai natural lucru din lume. (căci n.n.) Omul a fost creat ca preot al lumii care îi oferă lumea lui Dumnezeu... (de aceea n.n.) Preotia... este esența însăși a umanității”¹. De aceea, orice demers teologic privitor la demnitatea si slujirea episcopală în Biserică va evidentia, mai întâi, câteva dintre coordonatele antropologiei teologice sau hristologice², care se constituie în tot

¹ Preotul Profesor Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele si Ortodoxia*, trad. Pr. Prof. dr. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 113-114.

² Sintagmă explicată si argumentată de Pr. conf. dr. Vasile Citirigă în lucrarea sa *Antropologia hristologică în Teologia Ortodoxă*, Editura Europolis, Constanta 2006.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

atâtea resorturi pentru slujirea lui Dumnezeu, în general, și pentru slujirea sacerdotală în Biserică, în special.

Privit în sinteză, întregul continut antropologic - biblic și patristic - arată calitatea omului de a exista ca o *ființă creată după chipul* lui Dumnezeu. Acest fapt înseamnă că omul este o *persoană*, ceea ce-i dă posibilitatea, mai apoi, a fi în *relație* cu Cel ce a creat-o. Relația, stabilită în cadrele spațiale și temporale ale lumii zidite, arată *calitatea și menirea* omului, de unde se pot observa *demnitatea și responsabilitatea* acestuia în creație, spre *împlinirea sensului* ei și a sa deopotrivă.

Capitolul antropologic, în exegeza autorizată și congenială a Sfinților Părinți, este explicat în contextul cosmologiei revelate de Dumnezeu în cartea *Facerii* (cap. 1-3): „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Fac. 1. 1). Cuvintele acestea ale Revelației indică faptul că lumea este creată la porunca Ziditorului ei. Sf. Vasile cel Mare, interpretând Psalmii ne lămurește: „Dacă te uiti la cer . . . și la ordinea lui, cerul îți este conducător credinței; arată în el însuși pe Mesterul Care l-a făcut...”³.

Din exprimarea vasiliană se poate lesne înțelege că cele create nu sunt zidite pentru ele însele. Acestea sunt purtătoare de *logoi*, de cuvinte, de raționalități⁴ pentru a fi citite, înțelese de *cineva* care posedă această capacitate. Acel *cineva* este omul: „Fiind opera unui Dumnezeu tripersonal, sau fiind creată prin Cuvântul sau Ratiunea personală a unui Dumnezeu personal, lumea poartă în ea amprenta raționalității. Această amprentă o poartă și omul. Ba, chiar mai mult. În vreme ce lumea poartă amprenta unei raționalități ca obiect, omul poartă, pe lângă amprenta raționalității ca obiect de cunoscut, și amprenta rațiunii subiective cunoscătoare. . . (prin urmare) lumea e un continut al dialogului între om și Dumnezeu Cel în

Teologul grec P. Nellas plasează tema *chipului* în contextul capitolelor teologice, afirmând că el reprezintă axul central în jurul căruia se structurează atât cosmologia, cât și antropologia ortodoxă și însăși hristologia, în *Omul-animal îndumnezeit, perspective pentru o antropologie ortodoxă*, editia a II-a, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura „Deisis”, Sibiu, 1999. Pe linia acestei logici vom adăuga aici și ecleziologia. Astfel, capitolul ecleziologic despre ierarhia bisericească include, ca premisă, pe cel antropologic.

³ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmii*, VII, 3, în Scrieri, partea I, colecția „Părinți și scriitori bisericești” vol. 77, trad. Pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 249-250.

⁴ Pe linia cugetărilor Sf. Maxim Mărturisitorul, în special, teologia ortodoxă afirmă *raționalitatea* creației în baza căruia dezvăluie și caracterul *relational* al acesteia, apud. † dr. Irineu Slătineanu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 3.

Treime⁵. Din această perspectivă, lumea, prin rationalitatea ei, este îmbrăcată în lumină, devine lumină, fapt exprimat și de românescul „lume” (lat. *lumen*, lumină).

Apelul la descoperirea lui Dumnezeu, în litera celei dintâi cărți a Scripturii, transmite peste veacuri actul *facerii* omului prin lucrarea directă a lui Dumnezeu, urmare a sfatului Treimic: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră ca să stăpânească peste pestii mării, păsările cerului și ... tot pământul... Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fata lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Fac. 1, 26; 2, 7).

Plăsmuirea omului în cea de-a șasea zi a Facerii, adică la finalul operei creatoare a lui Dumnezeu, vădește creației scopul ei: „Astfel, (spune un alt capadocian, Sf. Grigorie de Nyssa) Dumnezeu Cuvântul, Întelegiunea, Puterea, a fost Creatorul naturii umane, nu împins de vreo necesitate la crearea omului, ci în virtutea iubirii Sale pentru această ființă a cărei existentă a produs-o. Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea și celelalte daruri câte se văd în jurul firii dumnezeiești să nu rămână fără efect nefiind cineva care să se împărtășească și să se bucure de ele”⁶. De aceea, teologia ortodoxă afirmă statura omului în cadrul creației, căci, așa cum spune Părintele Stăniloae, oricât ar fi lumea „de minunată în puterea și rationalitatea ei armonioasă, de o complexitate de necuprins, dacă ar fi fără om ar fi fără sens... o lume fără om, ... n-ar arăta deplin puterea și rationalitatea Lui și deloc iubirea Lui”⁷. Omul se descoperă astfel ca veriga⁸ de legătură dintre Dumnezeu și lumea cea zidită de El „bună foarte” (Fac. 1, 31), toate fiind zidite „pentru om și rânduite în funcție de destinul omului”⁹. O satură ce-i conferă acestuia o responsabilitate și o misiune în cadrul lumii zidite.

Pe firul acestor înțeleșuri înalte și înăltătoare, gândirea patristică călăuzeste, arătând calitățile omului ascunse în notiunea de *chip al lui Dumnezeu*. Două

⁵ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volumul I, Editura „Cristal”, București, 1995, p. 25

⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, P. G. 45, col. 21, apud. Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, editia a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 232. A se vedea și traducerea Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în PSB 30, Scrieri partea a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998, p. 294.

⁷ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Editura Cristal, București, 1995, p. 37.

⁸ Ioannis Zizioulas, *Creatia ca Euharistie*, trad. Caliopie Papacioc, Editura „Bizantină”, București, 1999, p. 67.

⁹ Pr. Conf. Dr. V. Citirigă, *op. cit.*, p. 57.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

dintre acestea ne sunt în atenție aici, ca suport în argumentația temei: calitatea *personală* și cea *comunională*, aflate într-o interdependentă cauzală. Cele două coordonate ale ființei umane sunt legate de modelul treimic și hristologic¹⁰ ce va determina ființa, structura și acțiunea ecleziologic-liturgică a Bisericii, aceasta din urmă fiind locul și mediul de manifestare a omului ca persoană în comuniune, prin excelență.

Teologia răsăriteană le explică plecând de la modul de existență Personal-Treimic al lui Dumnezeu, căci „numai prin revelarea Treimii, temelie unică a antropologiei creștine, s-a putut concepe persoana într-un sens absolut”¹¹.

Astfel, modelul de existență Treimic - Personalist al lui Dumnezeu se dezvoltă, încă din primele pagini ale Sfintei Scripturi, când la facerea omului El se identifică prin pluralul pronumelui posesiv „Noastră”, indicând o acțiune comună a Ipostasurilor divine. Însă, „faptul că vorbim de Ipostasurile divine ca subiecte nu înseamnă că reducem natura divină la o realitate nesubiectivă... Căci persoana nu e decât modul de subzistență reală a naturii... Ființa (neexistând) real decât în ipostas”¹². În alt loc, același teolog nuantează ideea: „Nici o ființă rațională nu există decât în ipostasuri sau persoane. Ființa dumnezeiască în trei Persoane, cea umană în mai multe persoane. Altfel nu-si împlineste nici Dumnezeu și nici umanul destinul lor de existente iubitoare...”¹³

Persoana, însă, se descoperă pe sine doar în relație cu altă persoană, „căci o Persoană solitară, fără iubirea din veci față de o altă Persoană, nu e Persoană”¹⁴. Sfântul Ioan Teologul, în prologul Evangheliei sale, afirmă că „Logosul (Cuvântul) era (a fost) la Dumnezeu”. În limba greacă cuvântul *pros*, înțeles ca *spre*, indică o mișcare, adică, ideea unei relații¹⁵. De aceea, ontologia patristică,

¹⁰ Dezvoltarea terminologiei trinitare și hristologice prinde contur în secolul ereziilor și al sinoadelor ecumenice: „Această noțiune de persoană a fost precizată mai întâi în planul trinitar și numai după Sinodul de la Calcedon ea trece în hristologie și antropologie”, la Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. dr. Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 73.

¹¹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 53.

¹² Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 203. Ideea aceasta este o prelungire a gândirii Sf. Maxim Mărturisitorul și a lui Leontiu de Bizanț.

¹³ Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 26.

¹⁴ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, ... p. 27.

¹⁵ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă...*, p. 47-48. „Credința creștină ridică pe plan absolut „relația”, fiindcă relația dintre Persoanele Sfintei Treimi distinge creștinismul de orice altă religie” la Mitr. Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire*, trad. Paul Bruszanowski, Editura Sofia, București, 2001, p. 66.

prin formulările Sfântului Atanasie cel Mare și a Părinților capadocieni, afirmă că „Fiinta lui Dumnezeu este una relatională . . . Substanța lui Dumnezeu, „Dumnezeu”, nu are conținut ontologic, nu are ființă veritabilă decât numai în calitate de comuniune”¹⁶.

Dar, relația înseamnă comuniune izvorâtă din iubire. „Revelația persoanei este fapta Crestinismului. Ea vine de Sus, din dogma trinitară. Fiecare Persoană dumnezeiască este o dăruire reciprocă față către față și în *perihoreza* Celor Trei. În acest *co-esse* (a fi cu), Persoana este *pentru* comuniune, ea este *prin* comuniune în mod esențial. Strict vorbind, Persoana nu există decât în Dumnezeu. Omul are nostalgia înnăscută de a deveni „persoană”, și nu o realizează decât în comuniune, în participarea la personalismul trinitar al lui Dumnezeu”¹⁷.

Astfel, în calitatea ei de persoană stă misterul inepuizabil al ființei umane, iar cel care o determină este *chipul*¹⁸. Numai omul, ca persoană, vede sensul existenței sale personale și al naturii umane, care se manifestă în această personalitate, în nemurirea ei¹⁹. După sinteza Sf. Maxim, pe linia gândirii Sf. Irineu și Sf. Atanasie, prin care „Dumnezeu a creat lumea ca Să se facă om, și ca omul să se facă dumnezeu prin har și să participe la existența dumnezeiască”²⁰, înțelegerea creației nu este posibilă decât în Dumnezeu-Omul. Adică lumea este „concepută și creată în toată măreția Întrupării”²¹.

Prin prisma acestei chei hristologice, tradiția patristică interpretează crearea omului „după Chipul lui Dumnezeu”, identificându-l cu Fiul lui Dumnezeu – Cuvântul (cf. Col 1, 15; 1 Cor 15, 49), adică „*Logosul* constituie prototipul chipului de care s-a servit Dumnezeu pentru a-l crea pe om”²². Prin aceasta, „modelarea lui Adam ca și chip creat al „Chipului” necreat și vesnic al Tatălui Care e Fiul Său, sugerează caracterul *iconic* al ontologiei umane, relația ontologică prin care omul este unit cu Arhetipul său etern. Aceasta înseamnă că destinul și constitutia omului sunt în mod natural

¹⁶ Ioannis Zizioulas, *Creatia ca Euharistie*, p. 9.

¹⁷ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfîntenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. Pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Edit. „Christiana”, București, 1994, p. 68.

¹⁸ Preot Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, Editura „Patmos”, Cluj-Napoca, 2001, p. 19.

¹⁹ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu ...*, volumul I, p. 71.

²⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 60, Filocalia III, traducere Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura „Harisma”, București, 1993, p. 131-135.

²¹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia...*, p. 67. Mai mult, se poate afirma și faptul că din punct de vedere axiologic, Întruparea este anterioară creației, căreia îi dă sens, la P. Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om. 1. Persoana-ființă a Pastelui*, Trad. Maria-Cornelia Oros, Editura „Deisis”, Sibiu, 1997, p. 17

²² P. Marko Ivan Rupnik, *op.cit.*, p. 15.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

hristologice... Realizarea umanului este actualizarea constitutiei și destinului său divino-uman, teo- și hristo- centric, teo- și hristo-nom²³.

Modelat treimic și hristologic, omul înțelege că „viata e un dar ... a lui Dumnezeu, Care ne-a ... ales pentru Viată a cărei finalitate este participarea la slava vesnică ... la „mostenirea sfinților întru lumină” (Coloseni 1, 12, Efeseni 1, 18), (de aceea nn.) vocatia noastră primă este de a *participa* la viata divină însăși²⁴. Această participare înseamnă împlinirea chemării de a desăvârși *chipul* în *asemănare*, o acțiune sacră și sfântitoare, atât pentru om cât și pentru creație în care și prin care omul relatează cu Dumnezeu. Asadar, „Cosmosul nu a fost creat de Dumnezeu pentru sine, ci pentru om, iar omul este chemat printr-o vocatie specială de a fi **preot al creației**, la transfigurarea acestuia prin harul și puterea iubitoare a Persoanelor Treimice²⁵. Ca ființă liberă omul este preot al creației, adică și o ființă euharistică sau liturgică²⁶. „Făcută după chipul lui dumnezeiesc și investită cu conștiință de sine și moralitate, ființa umană nu locuiește pe pământ doar ca să se folosească de acesta ca și celelalte animale. Ființa umană îi poate aduce laudă lui Dumnezeu pentru această lume, oferind înapoi Creatorului din creația Sa prin darea de mulțumire, prin exprimarea recunoștinței²⁷. Cea mai elocventă expresie a acestei recunoștințe o sintetizează atitudinea liturgică hrisostomică „Ale Tale dintru ale Tale, Tie ti-aducem de toate pentru toate”. Omul uneste, astfel, creația în sine prin nepătimire, o poartă în firea sa spre sfântire și o aduce lui Dumnezeu ca pe o ofrandă liturgică²⁸.

Calitatea omului de preot al creației o exprimă plastic Sfântului Grigorie de Nazianz, într-un cuvânt înaripat: „Slava Ta, Hristoase, este omul pe care Tu l-ai asezat ca pe un înger și *cântăret* al strălucirii Tale, pentru Tine trăiesc, vorbesc și cânt... singura ofrandă ce mi-a rămas din toate avuțiile mele²⁹. La fel se exprimă

²³ Diac. Ioan I. Ică jr., „Îndumnezeirea” omului, P. Nellas și conflictul antropologilor, studiu introductiv în vol. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezit, perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 40.

²⁴ Preot Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, p. 15-16

²⁵ Lect. dr. Cristinel Ioja, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, 2008, p.16.

²⁶ Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie...*, p. 33.

²⁷ Ieromonah Teofan Mada, *Paternitatea duhovnicească după Sfântii Părinți*, Editura „Agnos” Sibiu, 2009, p. 30.

²⁸ Ep. dr. Irineu Slătineanu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, p. 4.

²⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, P. G. 37, 1327, Apud. Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfîntenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. Pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Edit. „Christiana”, București, 1994, p. 82.

si Sfântul Grigorie Palama: „Illuminat, omul atinge culmile cele vesnice... si încă de aici, de pe pământ, totul devine miracol. Si chiar fără a fi în cer, el se uneste cu puterile ceresti în neîntreruptă cântare; purtându-se pe pământ ca un înger, *el duce la Dumnezeu toate făpturile*”³⁰. De aceea, închinarea si orientarea spre Dumnezeu este structurală omului si va rămâne prin timp ca un reflex înnăscut acestuia³¹.

Totodată, prin asumarea acestei slujiri, în care oferă, omul este întregit, împlinit în planul personalității sale create. Tocmai în acest punct devine clară responsabilitatea omului, singurul care poate oferi lumea Creatorului ei si, pe această bază, capacitatea omului de a deveni ceea ce numim „preot al creatiei”³². Numai că *toposul* în care omul constientizează si valorizează această responsabilitate este Biserica, deoarece fiind zidit prin vointa si lucrarea Treimii, este chemat „să se realizeze într-o comuniune analogă comuniunii treimice”³³, iar Biserica are *forma* Treimii.

II. Demnitatea episcopală în cadrul ierarhiei bisericești

Omul fiind al lui Dumnezeu si pentru Acela (Efeseni 2, 10; Rom. 6, 11; 14, 8; I Cor 6, 13), are înscrisă în fiinta sa calitatea de a fi sacerdot al lumii, ca expresie a demnității dumnezeiesti cu care a fost înnobilat dar si ca misiune pentru sfintirea sa si a lumii. Deodată cu aceasta, datorită Arhitectului celest, manifestarea acestei vocatii are ca premisă o altă calitatea, cea personală. Însă persoana nu poate fi, nu poate exista decât în comuniune, ca stare în care ea se îmbogățește dăruind.

Ca realitate creată, însă, omul este mărginit, fată de Creatorul său, prin coordonatele spatiului si timpului. La fel si lumea în care trăiește. Astfel, raportarea sa si relatia sa cu Dumnezeu va îmbrăca o formă si un ritm. Sub timp si spatiu, omul rămâne închis în limitele creatiei si îi este obturat orizontul vesniciei. Atunci, vocatia sa preotească se va transforma în consumism, iar demnitatea personală, în manifestarea egocentrică a patimilor, într-un perpetuu ciclu fără sens. Peste timp si spatiu, adică asumând conditionările acestea ca mijloace si căi spre învesnicire, înseamnă descoperirea si valorificarea virtutilor amintite: viata ca slujire sacerdotală a ta, a celuiilalt si a lumii.

Cea de-a doua ipostază amintită exprimă starea si perioada paradisiacă, când omul a trăit în comuniune cu Dumnezeu. În urma înstrăinării de Acesta, prin

³⁰ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfintenia unirii conjugale în lumina traditiei ortodoxe*, p. 82.

³¹ Cristinel Ioja, *Homo adorans. Între Iisus Hristos si politeismul lumii contemporane*, Edit. Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2008, p. 38

³² Ioannis Zizioulas, *Creatia ca Euharistie...*, p. 37.

³³ Marko I. Rupnik, *loc. cit.*

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

neascultarea poruncii, omul ajunge în ce-a dintâi ipostază, ce-l limitează ca vedere și posibilitate de regăsire a sensului propriu într-o lume închisă, opacă și redusă la valoarea materială. Cu toate acestea, calitatea și capacitatea sa sacerdotală nu dispar, ci se transformă. Însă sensul și destinația, construcția și efectul acesteia nu va mai fi aceeași. Deși se exprimă, slujirea preotească nu-și regăsește statutul primordial. Numai că iubirea lui Dumnezeu - Treime, ce-a care stă și la baza actului creației, deschide un alt spațiu și mod de împlinire a preotiei. Acesta este spațiul ecclesiei, realizat în istorie prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, în persoana lui Iisus Hristos și plinit prin pogorârea Sfântului Duh, la Cincizecime. Acum Biserica lui Hristos se va extinde în toată lumea, reunind în ea pe cei cred și vor să-I urmeze lui Hristos Domnul. Aici, în Biserica slavei lui Dumnezeu, omul își găsește împlinită statura de persoană înspre comuniune dar și de preot al creației. Exprimarea primei calități arată Biserica ca și o comunitate în care persoanele sunt distincte, reprezintă un tot existential în Hristos. Sfântul Apostol Pavel ne prezintă Biserica ca un trup în care fiecare membru al ei este un mădular cu o slujire aparte, intercondiționată de celelalte slujiri. În același topos sacru, ca și o continuare, o realizare a comuniunii, omul sfînteste, prin slujirea liturgică creația. De aceea, Biserica devine spațiul, prin excelență, în care omul își regăsește statura sa de slujitor, de liturg, în Taina Preotiei.

Tot ca urmare a structurii comunionale a Bisericii, Hristos Domnul rânduiește slujiri diferite și complementare, în acord cu statura ființei umane limitate de cadrele creaturale. Acest acord presupune instituirea unei ierarhii. Prima dintre ele este cea a preoților și a credincioșilor, a celor care au slujire sacerdotală prin hirotonie și a celor slujiti. La rândul ei, Preotia bisericească sacramentală, evidentiază o triadă slujitoare: diacon, preot și arhieru. Slujba bisericească este aceea care le pune în lumină și lucrare, prin caracterul ei dialogal.

Astfel, slujirea episcopală exprimă forma cea mai înaltă a slujirii Preotiei lui Hristos în Biserică, fiind totodată forma cea mai înaltă, în limitele creației rezidite în Hristos, a acestei chemări și stări de fiintare a omului.

II. 1. Biserica, trupul lui Hristos extins în istorie ca și comunitate sacramentală

Asadar, spațiul în care omul își găsește expresia calității sale *personal-comunionale*³⁴, deodată cu cea *sacerdotală* în mijlocul creației și pentru creație,

³⁴ Ioannis Zizioulas, vorbește despre un *ipostas ecclesial*, cel prin care omul își redobândește, în Hristos-ul adus de Tainele Bisericii, realitatea însăși a persoanei, în lucrarea sa *Fiinta ecclesială*, traducere Aurel Nae, Editura „Bizantină”, București, 1996, p. 50-52.

este Biserica. Părintele Stăniloae ne lămurește aceasta, afirmând că „adunarea fiintelor umane în biserica propriu-zisă le ajută acestora să-si împlinească funcția lor preotească în cadrul creațiunii cosmice, pentru că prin Liturghia din biserică ele realizează în fiinta lor o înaintare explicită și constientă spre Dumnezeu Cel aflat pe Sfânta Masă din altar și o înaintare sufletească a unora spre alții”³⁵.

Astfel, Biserica³⁶ lui Hristos Domnul, întemeiată în chip văzut la Cincizecime, prin pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli, este o realitate ce face prezentă, prin Sfânta Liturghie, lucrarea de mântuire săvârșită, *atunci și acolo*, de către Fiul lui Dumnezeu întrupat și mai apoi înviat din moartea jertfelnică cea pentru noi, și de sfintire, *acum și aici*, prin harul Sfântului Duh³⁷ a credincioșilor și a lumii, prin voia Tatălui.

Se evidențiază astfel patru aspecte sau dimensiuni teologice ale Bisericii: *treimic, hristologic, pnevmatologic și antropologic*³⁸, funcție de unghiul de vedere, dar care se interconditionează reciproc. Dincolo de orice teoretizare, aceste aspecte guvernează viața Bisericii și a credincioșilor ei pe *calea mântuirii*. Acestea împlinesc sensurile antropologice evidențiate mai înainte.

Primul aspect enunțat arată obârșia și modelul *comunional-treimic*³⁹ a Bisericii. Scriitorul bisericesc Tertulian afirmă că „unde sunt cei trei, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt acolo este Biserica, care este trupul celor Trei”⁴⁰. Asadar, în

³⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 34.

³⁶ Pentru diversele sensuri ale termenului biserică, vezi studiul Pr. Ioan Mircea, *Biserica și lucrarea ei după Noul Testament. Har și harisme – iconomi ai tainelor și harismatici*, în revista „Ortodoxia”, An XXXIV (1982), nr. 3, p. 358-360.

³⁷ După exprimarea Pr. Prof. Ion Bria: „Biserica a fost întemeiată prin prezența și lucrarea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii, ca însesi „trupul lui Hristos” în istorie, ca o comunitate care re trăiește prin invocarea Duhului Sfânt faptul central al mântuirii, adică jertfa și învierea lui Iisus Hristos, celebrând în amintirea acestui fapt Sfânta Liturghie”, în Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Biserica și Liturghia*, în revista „Ortodoxia”, An XXXIV (1982), nr. 4, p. 481.

³⁸ Prot. Dr. Dorel Pogan, *Biserica și mântuirea credincioșilor. Constituția teandrică a Bisericii*, Arad, 1998, 176 p.

³⁹ „Modelul Treimii nu permite superioritatea și exploatarea, ci comuniunea în egalitate, viața în comuniune reciprocă cu întreaga creație”, la Pr. dr. Dan Sandu, *Transcendenta și iconomia Sfintei Treimi. O exegeză pe marginea teologiei lui Jurgen Moltmann*, în revista „Studii Teologice”, seria a III-a, anul II (2006), nr. 1, p. 47.

⁴⁰ *cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus; ibi ecclesia quae trium corpus est.* Cf. *Tertullian's Homily on Baptism*, (chp. 6), The text edited by Ernest Evans, 1964, p. 16.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

planul vizibil, Biserica este organismul Sfintei Treimi, al prezentei și lucrării Sale nepuizabile și infinite în lume⁴¹.

Legate de primul aspect, celelalte două, cel *hristologic* și cel *pneumatologic*, evidentiază relația dintre Iisus Hristos și Biserică, prin Sfântul Duh ca și o relație de unitate și unificatoare⁴². Trimis de Tatăl în lume, Fiul se întrupează spre a mântui pe om prin Jertfa Crucii, Învierea și Înălțarea Sa cu trupul la cer. Actele acestea devin roade sau merinde pentru oameni, ce cresc și se oferă în Biserică, prin sfântirea Duhului, în Taine.

Identitatea *Biserica - Trup al lui Hristos* este de nuanță nou-testamentară, în special paulină: „Si casa Lui suntem noi” (Evrei III, 6); „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup... Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte” (I Corinteni XII, 13, 27). Primul termen al relației, în contextul limbii grecești (*ekklesia*) înseamnă „a striga, a chema laolaltă, a se aduna”⁴³. Legat de cel de-al doilea, cuvântul primește un înțeles mai adânc, în sensul în care Biserica nu mai este o simplă adunare de oameni ci însuși Trupul lui Hristos, totalitatea celor chemați de Fiul lui Dumnezeu întrupat ca să vietuiască în El⁴⁴. Pe de altă parte, după aceleași cuvinte pauline, ce vorbesc despre Trupul lui Hristos ca „împlinire a celui ce plineste totul în toți” (Efeseni 1, 23), descoperim că acest trup nu poate exista decât în unitatea membrilor sale, astfel încât orice membru poartă în el Trupul întreg. „Ca să răspundă acestei structuri, Hristos nu este un membru printre altele, ci *Capul*⁴⁵”, adică Ratiunea ei de a fi⁴⁶: „Si toate le-a supus sub picioarele Lui și mai presus de toate pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui plineste toate într-un toți” (Efeseni 1, 22-23).

Astfel, Biserica este comparată cu un organism viu, ale cărui membre se articulează și se armonizează în Hristos⁴⁷. Ea este încorporată ca un „ferment” în

⁴¹ N. C. Buzescu, *Eclesiologia Triadologică*, în revista „Ortodoxia”, 1976, nr. 2, p. 351.

⁴² Pr. Stefan Buchiu, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Editura „Libra”, București 1997, p. 162.

⁴³ Pr. dr. Ioan Mircea, *Dictionar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Biserica în sens de locas și de largă comuniune în Hristos*, în revista „Ortodoxia”, An XXXIV (1982), Nr. 3, p. 337.

⁴⁵ Paul Evdokimov, *Ortodoxia...*, p. 156.

⁴⁶ Preot Boris Răduleanu, *Înnoirea lumii în Iisus Hristos*, Editura „Bonifaciu”, București, 1997, p. 92.

⁴⁷ Pr. Prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 123.

omenire la Întrupare, fiind instituită de Hristos la Cina cea de Taină, care ia ființă și vizibilitate istorică prin Duhul Sfânt la Cincizecime⁴⁸.

Urmând logica aceasta, deslusim că întreaga iconomie a lui Dumnezeu acționează în procesul de mântuire a oamenilor prelungind prezenta trupească a lui Hristos în lume⁴⁹ și în istorie, realizată acum prin Biserică, ce se constituie ca o matrice ce ne formează din nou ca fii ai lui Dumnezeu⁵⁰. Prin identitatea amintită, „Biserica este în această lume, prin principiul său de integrare – loc ontologic, care este Hristos, și prin puterea care lucrează această unitate, Duhul Sfânt, dar ea nu este din lume. Ea este o *societate dumnezeiască*, viata de pe acum a „veacului ce va să vie” ... De aceea viata în Biserică aduce o dimensiune existentială cu totul nouă...”⁵¹, este trăire și viață⁵².

Viata pe care Acesta a adus-o lumii, după cum El însuși mărturiseste: „Eu am venit ca lumea viață să aibă și încă din belsug să aibă” (In. 10, 10), este prezentă aici, în Biserică, până la sfârșitul veacurilor: „Iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor” (Mat. 28, 18), prin *forma* Euharistiei. Căci, împărtășindu-se ucenicilor cu trupul și sângele Său la Cina cea de Taină, le-a poruncit „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea” (Lc. 22, 19). Porunca aceasta le conferă Apostolilor o putere sacramentală prin care oficierea lor liturgică nu va fi o simplă comemorare ci, totodată, o retrăire a ceea ce s-a petrecut în foisorul cel mare (Luca 22, 12)⁵³.

În baza aspectelor teologice arătate, Biserica a fost circumscrisă (nu limitată!), după binecunoscuta formulă a Crezului Niceo-Constantinopolitan, de patru coordonate: una, sobornicească, sfântă și apostolească. Nici acestea nu sunt independente una de cealaltă, ci fiecare o presupune pe cealaltă, desi, pentru înțelegerea lor, ele trebuie privite analitic.

Primele două caracteristici enunțate aici vădesc două realități referitoare la Biserică: unicitatea și unitatea acesteia în diversitatea sobornicității. Ele sunt o

⁴⁸ *Ibidem*, p. 89. Panayotis Nellas, explicând relația dintre creație și Biserică, afirmă că: „Biserica e creația altoită pe Hristos și făcută vie de Duhul”, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁹ Pr. John Behr, *Taina lui Hristos: viata în moarte*, trad. Gheorghe Fedorovici, Ed. Sofia, București 2008, p. 212

⁵⁰ *Ibidem*, p. 183-184.

⁵¹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia...*, p. 157. Aceeași idee o exprimă și teologul sârb, Arhim. Iustin Popovici, prin cuvintele: „... dat fiind că este Trupul lui Hristos, Biserica depinde **nemijlocit** și **continuu**, în ceea ce o constituie ca Biserică, de Logosul lui Dumnezeu întrupat”, în *Omul și Dumnezeul-Om, abisurile și culmile filozofiei*, trad. Pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., Editura „Deisis”, Sibiu, 1997, p. 129.

⁵² Mitropolitul Hieroteos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, traducere Constantin Făgetan, Editura „Sofia”, București 2000, p. 21.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Biserica în sens de locas...*, p. 339.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

consecință firească a identității amintite, *Biserica – Trup al lui Hristos*, căci așa cum Trupul lui Hristos a fost unul singur, tot așa și Biserica este una, deși mădularele sale sunt multe⁵⁴. Deși este răspândită în multe locuri⁵⁵ ea este aceeași, prin unitatea dogmatică, cultică și canonică, ceea ce fereste Biserica Ortodoxă de o înțelegere spiritualistă și congregationalistă⁵⁶. Prin această unitate Biserica este un întreg organic, „o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părțile ei”⁵⁷.

Concretizarea în realitate a celor două elemente se face vizibilă prin episcop și sinodul Bisericii. Teologul contemporan Ioannis Zizioulas explică unitatea Bisericii în episcop pornind de la unitatea Bisericii în Euharistie, afirmând că structura euharistică a determinat structurarea Bisericii în chipul în care există aceasta și astăzi⁵⁸: unitatea Bisericii locale gravitează în jurul episcopului⁵⁹. Sinodalitatea împacă, de cealaltă parte, aspectul sobornicesc: „Unitatea universală constă nu într-o complementaritate reciprocă a părților sau într-o „majoritate” democratică, ci în coincidentă Bisericii locale în același loc, adică „în cugetul lui Iisus Hristos”⁶⁰. Prin urmare, principiul de guvernare este acela al unității episcopatului prin egalitatea deplină a acestora.

Apostolicitatea și sfințenia Bisericii sunt celelalte două coordonate care pot oferi înțelesuri și mai concrete argumentației noastre, în privința legăturii dintre calitatea omului de preot al creației și împlinirea acestei slujiri în calitatea sacerdotală a Bisericii, manifestată deplin în episcop.

⁵⁴ „În Biserică se împlinesc dorința lui Hristos de a ne avea uniți cu Sine în iubire (după cuvintele) ca *toti să fie una* (In 17, 21)”, la Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 169

⁵⁵ Tinta Bisericii este să cuprindă lumea întreagă, toată lumea, tot cosmosul să devină Biserică.

⁵⁶ Pr. dr. Ioan Tulcan, *Unitatea Bisericii și temeiurile ei dogmatice în Teologia Ortodoxă și Evanghelică – Luterană mai nouă*, Arad, 1999, p. 16.

⁵⁷ Prof. dr. Emilian Popescu, *Biserica și naționalitatea în Orientul Ortodox (Bizantin) în secolele IV-XV*, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, Anul XLII (1990), nr. 5-6, p. 68.

⁵⁸ „... slujirile Bisericii nu erau percepute ca existând în paralel cu autoritatea lui Hristos, ci ca exprimând însăși autoritatea lui Hristos, așa cum Unul Domn și conducător al Bisericii, Hristos, nu domnește în paralel cu o administrație eclezială de pe pământ, ci *prin ea și în ea*”, la Mitru. Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, trad. Pr. dr. Ioan V. Istarti și Geanina Chiriac, Editura „Basilica” a Patriarhiei Române, București 2009, p. 71.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 178.

Apostolicitatea arată temeiul Bisericii: hristologic-pnevmatologic, apostolic și patristic în același timp. Explicarea întreitului temei provine din enunțurile pauline: „de acum nu mai sunteți străini ci împreună cetățeni cu sfinții, ziditi fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului Însuși Iisus Hristos” (Efeseni 2, 19-20); „pentru aceea (...) socotiți pe Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre, pe Iisus Hristos” (Evrei 3, 1). Hristos Domnul apare aici ca Apostol, adică Trimisul Tatălui, începutul apostolilor. De aceea Biserica lui Hristos este aceea care transmite harul și învățătura dată de Acela apostolilor. Dar nu numai atât, ci ea „se manifestă în istorie ca un organism după modelul colegiului apostolic, care are în centru pe Hristos”⁶¹.

Includerea elementului patristic în conținutul apostolicității arată că „Biserica este apostolească pentru că este și patristică. Sfinții Părinți ne dau încredințarea apostolicității Bisericii; ei sunt urmașii Sfinților Apostoli nu doar prin transmiterea harului preotiei, ci fiindcă ei însșiși au ajuns la aceeași trăire cu Sfinții Apostoli”⁶². Prin urmare, Biserica tâlcuiește și învață cele ale dreptei credințe urmând Predaniei Sfinților Părinți.

Din această perspectivă, Biserica exprimă identitatea sa cu esența germenului încredințat apostolilor, cu caracter trans-istoric. Astfel, Biserica din orice loc și timp este identică cu ea însăși. Martorul acesteia devine episcopul prin *succesiunea apostolică*, atâta timp cât el rămâne în Biserică - „stâlp și temelie a adevărului” (I. Timotei 3, 15)⁶³. Sintagma amintită, devenită principiu de identificare a validității, înseamnă „transmiterea aceluiași har de la episcopi la episcopi, începând de la apostoli, odată cu transmiterea puterii și obligației de a păzi aceeași învățătură și aceleasi norme ale Tainelor și ale păstoririi”⁶⁴. Se creează imaginea unui pom în care apostolii sunt tulpina, episcopii sunt ramurile care extind harul vieții apostolice în toate rămurile (preotii) și în toate frunzele și roadele (credincioșii)⁶⁵.

Tot ca și o consecință a identității *somatice* dintre Hristos și Biserică derivă cea de-a patra coordonată, sfințenia. Urmând deductiei, după care sfințenia

⁶¹ Pr. Prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 119.

⁶² Mitropolitul Hieroteos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe...*, p. 51.

⁶³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia...*, p. 176-177.

⁶⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Editia a II-a, București, 1997, p. 109. Această păzire nu se limitează, însă, la sirul istoric neîntrerupt al episcopilor ci se extinde la nivelul întregii Biserici, preoți și credincioși.

⁶⁵ *Ibidem*.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

elementelor de aici nu se realizează prin ele însele, ci prin participarea lor la Cel ce este Sfânt⁶⁶, înțelegem sfințenia Bisericii ca venind de la Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin Sfântul Duh. În epistola către Efeseni, același Apostol Pavel notează: „Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățindu-o cu baia apei prin cuvânt, ca s-o înfățișeze Siesi Biserică slăvită, neavând întinâciune, nici sbârcitură sau altceva de felul acesta, ci ca să fie sfântă și fără de prihană” (Efeseni 5, 25-27). Cuvintele pauline arată mai clar cum s-a sfințit Biserica prin lucrarea jertfitoare și sfințitoare a lui Hristos, realizată în timp prin Sfântul Duh. Aceeași realitate este arătată și confirmată de slujba bisericească: „Care cu vărsarea pretiosului Tău sânge ai întemeiat Biserica, iar cu moartea Ta ai ridicat-o, cu învierea ai săvârșit-o, cu înălțarea ai binecuvântat-o și cu pogorârea Sfântului Duh ai sfințit-o și ai lătit-o”⁶⁷.

Din faptul că Biserica este sfântă la fel și lucrarea sa este una sfântă și sfințitoare. Ea se săvârșeste prin Sfintele Taine. Ele prelungesc în loc și timp acțiunea mântuitoare a lui Hristos Mântuitorul⁶⁸, prin harul Sfântului Duh. Prin acestea, Biserica este creată, organizată și vie⁶⁹. Tainele oferă, asadar, o structură

⁶⁶ Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, trad. Carmen Bolocan, Editura „Polirom”, Iasi, 1996, p. 55.

⁶⁷ Rugăciunea la punerea pietrei de temelie a unei biserici, în *Molitfelnic*, ed. 1976, p. 495-496.

⁶⁸ „Lucrarea lui Hristos însuși în Taine trebuie socotită strâns legată de faptul că El însuși le-a și instituit. Dar le-a instituit întrucât le-a și practicat cel dintâi, rămânând în continuare săvârșitorul lor invizibil și, prin aceasta, sustinătorul Bisericii. El însuși S-a botezat și de aceea a poruncit ca toți să se boteze, declarând totodată că El însuși va fi prezent în practicarea acestei Taine: “Iată Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 20). El însuși a primit pe Duhul Sfânt, ca om, după Botez, urmând ca toți să-L primească de la El, în Taina Mirului. El a iertat păcatele și a rămas să le ierte mai departe prin preoți, împuternicind pe apostoli prin suflarea Duhului Sfânt, ca mod al lucrării Sale permanente în săvârșirea acestei Taine: „Căroră veti ierta păcatele, iertate vor fi (în aceeași clipă, n.n.) și căroră le veti ține, ținute vor fi” (In. 20, 22-23). El pune baza Euharistiei prin moartea pe cruce și prin înviere și săvârșeste prima Euharistie, poruncind apostolilor și urmașilor lor să o săvârșească, El însuși fiind permanent în ea ca jertfă și jertfitor. El a fost Arhiereul prin excelență și rămâne în chip nevăzut în această lucrare și calitate prin arhieriei și preoții văzuți căroră le comunică această calitate de organe văzute ale Tainelor săvârșite de El în chip nevăzut. El a binecuvântat Nunta și a vindecat pe bolnavi. Biserica săvârșeste toate cele șapte Taine, pentru că Hristos le-a săvârșit vizibil cât a fost pe pământ și le săvârșeste după înălțarea Sa la ceruri, sau după intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa”, la Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. cit., p. 18-19.

⁶⁹ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 165.

sacramentală Bisericii⁷⁰, iar Biserica un caracter eclezial tainelor⁷¹. Raportul amintit aici determină, printre altele, organizarea ierarhică a Bisericii.

Pentru că îmbină cele două elemente, cerescul și pământescul, Biserica va fi înțeleasă ca și o comunitate divino-umană. În planul istoriei și al aspectului extern, ca societate văzută, ea este înțeleasă și ca organism social. Din această cauză, ca orice alt organism de acest gen, ea întrunește cele patru elemente constitutive: un număr de membri, un scop, anumite mijloace și o autoritate. Ca principii de funcționare ea va urma cele rânduite direct sau indirect de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli, conceptualizate mai târziu în: 1. principiul ierarhic; 2. cel sinodal; 3. cel al autocefaliei și 4. cel al autonomiei⁷².

Principiul ierarhic, cel care ne interesează aici, arată rânduiala din Biserică, unde lucrarea sfântitoare se săvârșește prin mijlocirea ierarhiei de drept divin: episcop, preot și diacon. Prescripțiile lăsate de Sfinții Apostoli, privind modul statornicirii unei ierarhii canonice (ex: instituirea preoților – Fapte 15, 23, Tit 1, 5; calitățile și îndatoririle conducătorilor bisericesti – I Timotei 3, 18; 4, 14; 5, 22; II Timotei 1, 6) au constituit norme și criterii în organizarea canonică a Bisericii de-a lungul secolelor, reafirmate și reconfigurate (în formă) prin canoanele sinoadelor. Devine evident pentru oricine, atunci, faptul că Biserica apare ca o realitate sacramentală, ipostază ce va determina o structură vizibilă a ei, prin: ierarhie și cult, norme canonice și doctrină⁷³.

Pe firul imagini anterioare, ce identifica Biserica cu *Trupul lui Hristos*, descoperim, tot la Sf. Ap. Pavel, dezvoltări suplimentare. Se întrebă acesta „Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt prooroci? Oare toți învățători? Oare toți au putere să săvârșească minuni?” (I Cor. 12, 29). Desigur că nu. Pentru că „Dacă tot trupul ar fi ochi, unde ar fi auzul? Și dacă ar fi tot auz, unde ar fi mirosul? ... Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul?” (I Cor. 12, 17-19). De altfel nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Însuși Domnul Hristos a

⁷⁰ „Biserica și Tainele ei se circumscriu și conditionează reciproc, datorită legăturii fiintiale și personale a Fiului și Duhului și împreună Lui lucrării în economia mântuirii și în Biserică, precum și faptului că nici Biserica și nici Tainele nu sunt privite și nici nu trebuie definite ca entități în ele însele, fără legătură cu credincioșii, membrii Bisericii și primitorii Tainelor”, la Pr. dr. Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), în revista „Ortodoxia”, an XXX (1978), nr. 1-2, p. 371.

⁷¹ Pr. Ioan Tulcan, *op. cit.*, p. 57.

⁷² Pr. asist. Nicolae V. Dură, *Biserica creștină în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice*, în revista „Ortodoxia”, Anul XXXIV (1982), nr. 3, p. 451.

⁷³ Pr. Aurel D. Grigoras, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, An XXIX (1977), nr. 3-4, p. 387.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

ales doisprezece ucenici, pe care ia numit Apostoli, adică *trimisi*, termen care arată investirea lor divină pentru continuarea propovăduirii și întemeierea Bisericii *la toate neamurile*. Aceasta înseamnă că „fără Apostoli și în genere fără ierarhie, care își are izvorul în natura și lucrarea divină a apostolatului, Biserica nu poate fi concepută ca o instituție sfințitoare și nici ca păstrătoare a Evangheliei mântuitoare”⁷⁴.

Mai presus însă de orice conotații organizatorice, ce ar argumenta amintita ierarhizare, mărturiile epocii Bisericii primare vin să dovedească sarcina cultică primordială a Apostolilor, deodată, *de propovăduire* în cadrul *slujirii liturgice*. Ceea ce, confirmă încă odată relația amintită dintre cultul și ierarhizarea Bisericii.

Astfel Biserica, încă din perioada apostolică este structurată ierarhic, mai întâi în clerici și mireni, iar clericii la rândul lor în trepte determinate de funcțiile sacramentale încredințate⁷⁵. Asadar, toți credincioșii fac parte din același trup tainic însă nu toți îndeplinesc aceeași slujbă⁷⁶, cum vom vedea mai încolo.

II. 2. Episcopul în cadrul comunității sacramentale bisericești

Biserica apare, asadar, ca spațiul ori starea în care omul își împlineste personalitatea sa, după și înspre modelul personalist-comunional Treimic. Tot pe aceeași coordonată eclesială, omul își poate manifesta, din nou, vocația și misiunea sa de preot al creației, în slujirea lui Dumnezeu. Preotia în Biserică este izvorâtă nu de la oameni, ci de la Însuși Fiul lui Dumnezeu, cel care prin Jertfa Sa a redat acestei slujiri funcția sa unificatoare, spre îndumnezeire. Desăvârșita preotie este Preotia lui Hristos. Ea este lucrătoare în lume prin Biserica Sa, în preotia obstească a credincioșilor și în preotia sacramentală a celor chemați și trimisi de El, prin Biserică, să slujească celor dintâi. Cele două forme de preotie bisericească se susțin și se afirmă una pe cealaltă.

Preotia obstească este consacrată prin Taina Botezului, oricărei persoane care crede și mărturiseste Întruparea și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin Biserica Sa. Preotia sacramentală este transmisă de la

⁷⁴ Mag. Dumitru I. Găină, *Sfinții Apostoli și Episcopi*, în revista „Studii Teologice”, seria a II-a, Anul XIV (1962), nr. 9-10, p. 582. Părintele Ion Bria notează că: „după cum Biserica primară nu se poate concepe fără apostoli, tot așa și Biserica postapostolică nu se poate concepe fără formele de slujire preotească stabilite de apostoli”, în *Preotie și Biserică*, în revista „Ortodoxia”, An XXIV (1972), nr. 4, p. 530.

⁷⁵ Pentru observarea instituirii, rolului și distincțiilor celor trei trepte sacramentale a se vedea la Pr. dr. Sabin Verzan, *Preotia ierarhică sacramentală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

⁷⁶ Drd. Ierom. Modest Zamfir, *Eclesiologia paulină reflectată în comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Efeseni*, în revista „Ortodoxia”, An XXXIV (1982), nr. 4, p. 499.

Iisus Hristos, prin Sfinții Apostoli și, în continuare, prin episcopi, prin *punerea mâinilor*, adică prin Taina Hirotoniei, spre vierea credinței peste veacuri, întru sfințirea și mântuirea lumii. Astfel că, în Biserică, slujirile sunt ordonate ierarhic, în comuniunea credinței: mireni și preoți, iar în partea sacramentală, după funcțiile slujirii liturgice: arhieru (episcop), preot și diacon.

Prin urmare, în cadrul ierarhiei sacramentale sau sacerdotale a Bisericii, teologia ortodoxă vorbește despre locul special al episcopului, având ca și sursă și temei a oficiului său liturgic, Arhieria Mântuitorului Iisus Hristos.

II. 2. 1. Iisus Hristos ca Arhieru, izvorul slujirii sacerdotale în Biserică

Născut în sânul poporului ales, având înscrisă încă din spita neamului Său o întreită slujire: de împărat – prin descendența davidică (după Sfântul Evanghelist Matei), de preot și profet – prin descendența profetică (Amos și Naum, după Sfântul Evanghelist Luca), Iisus Hristos asumă în viața sa pământească aceste ascendente pe care le evidentiază prin toate actele Sale, culminând cu Jertfa Sa de pe Cruce. Însuși numele Său ebraic, *Hristos* – înseamnă Uns, iar în Vechiul Testament această ungere era rezervată doar regelor și preoților din semintia lui Levi. În Vechiul Testament, nu putea oricine să fie preot. Numai Aaron și urmașii săi au fost investiti de Dumnezeu cu preotia (Iesire 28, 1; Numeri 16, 40). Oricine încerca să uzurpeze această demnitate, își atrăgea mânia lui Dumnezeu (Num. 16, 5). Chemarea divină este atât de necesară pentru arhieriei încât, nici Hristos nu a fost scutit de această lege (Evrei 5, 4-5). Hristos n-a uzurpat calitatea de arhieru, deși nu era din neamul lui Levi, ci din neamul lui Iuda (Evrei 7, 14), El are totuși, chemare divină, și preotia Lui este întemeiată prin jurământ dumnezeiesc, ceea ce înseamnă mult mai mult decât chemarea familiei lui Aaron (Evrei 7, 21).

Bazându-ne, apoi, pe afirmațiile Epistolei către Evrei (7, 24) vom spune că, spre deosebire de preotia lui Aaron, Preotia sau Arhieria lui Hristos, este fără sfârșit, adică este o preotie vesnică, universală, pentru tot neamul omenesc, căci „un astfel de Arhieru se cuvenea să avem: sfânt, fără de răutate, fără de pată, deosebit de cei păcătoși și fiind mai presus decât cerurile” (7, 26). Jertfa Lui a străbătut cerurile, fiind adusă Tatălui pentru noi și împreună cu noi, cei cuprinși de umanitatea Sa: „Drept aceea, având Arhieru mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea, că nu avem Arhieru care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci ispitit întru toate, după asemănarea noastră, afară de păcat” (Evrei 4, 14-15).

Apostolul neamurilor precizează că și arhieria Mântuitorului este intim legată de jertfa și de rugăciunile ce se aduc pentru popor, cum au fost și cele din Vechiul

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

Testament. Deosebirea constă doar în eficiența ei, dat fiind că jertfa adusă de El este nesfârșit mai valoroasă și rugăciunile Lui de asemenea, fiindcă le aduce pentru noi. Cel ce este nu numai unul dintre noi, ci și Fiul Tatălui însuși.

Epistola către Evrei nu este singura scriere scripturistică care se referă la arhieria lui Iisus Hristos. Această idee transpare din cuprinsul evangheliilor, dar cu deosebire din Evanghelia după Ioan, unde la cap. 17, avem ceea ce se va numi mai târziu rugăciunea arhierescă a Mântuitorului. Iisus Hristos se roagă aici în calitate de Arhieru. Dacă Mântuitorul Hristos n-ar fi Arhieru în veac, El n-ar rămâne om în eternitate și anume om înviat... Dar nici n-ar rămâne întrupat în veac și înviat cu trupul dacă n-ar fi arhieru în veac”.⁷⁷ Dar, între arhieru și jertfă există o legătură nedespărțită: „Arhieru este una cu jertfa, sau jertfa este una cu arhieru. De aceea este jertfa culminantă și arhieru culminant”⁷⁸.

El, Unul Domnului (Fapte 4, 26), pecetluiește cu Sângele Său Legământul cel Nou, fiind în același timp și jertfă și jertfitor. Mai întâi ca anticipare, la Cina cea de Taină când Se oferă Apostolilor: „luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând a zis: *Luati, mâncați, acesta este trupul Meu*. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: *Beti dintru acesta tot, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor*” (Matei, 26, 26-28). Iar mai apoi ca împlinire, prin Jertfa de pe Altarul Crucii Golgotei: „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre” (I Ioan 4, 10), smerindu-Se pe Sine „ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 8). Numai că această jertfă nu era exterioară, precum cele ale Vechiului Testament, ci una interioară, care schimbă și aduce Viata: „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El **viată** să avem” (I Ioan 4, 9).

Asadar, slujba arhierescă a Fiului lui Dumnezeu întrupat constă în jertfa de Sine, ce are ca și cauză și temei - iubirea. Sfântul Apostol Pavel vede mărirea acestei iubiri - jertfe în realitatea chenozei, cu toate urmările ei, expusă în Epistola către Filipeni, în care, Fiul, „chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire, a socotit a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a desertat pe Sine, chip de rob luând... ascultător făcându-se până la moarte, și încă moarte pe cruce” (2, 6-8).

Dar, în lucrarea de restaurare a omului plinită de Mântuitorul, ca Arhieru, se include de la început notiunea de jertfă, încât, putem admite că, odată cu întruparea

⁷⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol II, p. 90.

⁷⁸ Idem, *Iisus Hristos Arhieru în veac*, în revista „Ortodoxia”, An XXXI (1979), nr. 2, p. 217.

începe si Preotia Sa. „El S-a întrupat ca să se jertfească si să învie... si precum valabilitatea în veac a jertfei Lui este dependentă de întrupare si învierea Lui pentru veci, asa în întruparea Lui este implicată jertfa sau arhieria si învierea Lui”⁷⁹.

Prin lucrările preotiei Sale, Mântuitorul a realizat restaurarea naturii umane căzute si totodată a creatiei, făcându-se preot prin excelență al întregii creatii, pentru readucerea ei la Dumnezeu.

Datorită asezământului preotiei lui Hristos, evidentiat începând cu Întruparea Lui, se recrează o lume nouă, cea a harului îndumnezeitor si mântuitor.

Astfel, asa cum am amintit ceva mai înainte, Iisus Hristos, prin lucrarea Sa de mântuire a lumii, prin Întrupare, Jertfă si Înviere este Preotul creatiei prin excelență, deoarece aceste acte săvârșite de El au o calitate sacramentală evidentă din pricina faptului că operează în structura fiintei umane asumate o schimbare ontologică.

De aceea El are calitatea de Preot sau de Arhiereu, după cum îl numeste autorul Epistolei către Evrei: „Pentru aceea, frati sfinti, părtași chemării ceresti, luati aminte la Apostolul si **Arhiereul** mărturisirii noastre, la Iisus Hristos” (3, 1), El „nu S-a preaslăvit pe Sine însusi, ca să Se facă arhiereu, ci Cel ce a grăit către El: *Fiul Meu esti Tu, Eu astăzi Te-am născut*” (5, 5).

Referindu-se tot la acest raport între Preotia bisericească si Preotia lui Hristos, Pr. Dumitru Stăniloae afirma: „Dacă Arhieria lui Hristos constă în a se aduce Tatălui în stare de jertfă, cu atragerea noastră simultană, în această jertfă, arhieria lui trebuie să se prelungească prin chipuri si organe văzute, în toti cei ce cred în El. în scopul acesta El a instituit o preotie care este legată de aducerea si împărtășirea jertfei Lui, prin care El însusi exercită prin organe văzute arhieria lui”⁸⁰. Asadar, „numai Hristos este preot, toti ceilalti sunt preoti prin participare, unii sunt episcopi si prezbiteri”⁸¹.

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos va fi prelungită în timp si spatiu, până la sfârșitul veacurilor, prin Taina Preotiei, în Biserică si lume. Aici, sub forma Euharistiei, ca si unire maximă a omului cu Dumnezeu, în Hristos, se va continua pentru fiecare generatie chemarea la sfintenie prin Taine, chemare actualizată permanent prin slujirea ierarhiei Bisericii.

II. 2. 2. *Preotia - Taină a Bisericii*

Desprindem din cele de mai sus, că în si prin Biserica lui Hristos omul își află rostul si calitatea de preot al creatiei. De aceea teologia creștină înțelege si afirmă

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 220.

⁸¹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 180.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

raportul dintre Dumnezeu și om ca unul de natură sacramentală. Încă din Rai omul avea, prin porunca dumnezeiască a *stăpânirii* creației, o funcție liturgică. Dacă eul său primordial era unul liturgic, prin care sesiza lumea și se folosea de ea în chip euharistic, odată cu păcatul lui Adam acesta s-a estompat restrângându-se la manifestarea *prin hainele de piele* ce-l aliniaza pe om mai degrabă lumii decât lui Dumnezeu⁸².

Această funcție euharistică se continuă însă și după cădere, luând de acum înainte forma jertfei materiale, iar prima este cea a lui Cain și Abel. Forma aceasta va fi păstrată și chiar poruncită de Dumnezeu pentru slujirea la Cortul Sfânt și mai târziu la Templul din Ierusalim. Cu alte conotații, mai profunde și mai eficiente, ea va căpăta în Biserică caracterul de Taină, având ca tel unirea cu Dumnezeu după har, sinonimă cu sfântirea omului și naturii.

Dar jertfa presupune un jertfitor, un slujitor care să o aducă, o materie de jertfă, o motivație și un *destinatar*, unul căruia i se adresează. În Legea Vechiului Testament jertfitorul era Arhiereul și preotul, instituit de Dumnezeu prin Legea dată lui Moise. Tot prin această Lege erau inventariate o seamă de materii de jertfă, pomind de la cele vegetale la cele animale. Motivația lor era curățirea poporului. Poruncită de Dumnezeu, ea Îl are ca subiect pe Acesta, căruia I se oferă⁸³.

O preotie deosebită, în Vechiul Testament, este aceea după rânduiala lui Melchisedec, „fără tată, fără mamă, fără neam” (Evrei 7, 3) în afară deci de orice transmitere imanentă sau delegație omenească. Ea este socotită, prin prisma teologiei Epistolei către Evrei, ca prefigurare a Preotiei Mântuitorului Hristos.

A fost nevoie de Întruparea lui Iisus Hristos, de Jertfa și Învierea Sa, precum și de întemeierea Bisericii, prin lucrarea Duhului Cincizecimii, pentru a fi reafirmată și reactivată, la adevărata valoare, această vocation și slujire. Prin urmare, ceea ce n-a putu să facă Adam, a făcut Iisus Hristos Domnul și Mântuitorul, de aceea credem că „în persoana lui Hristos lumea dobândește pe Preotul creației (...) Bazati pe această credință constituim o comunitate care ia din lumea zidită anumite elemente (pâinea și vinul) și le oferă lui Dumnezeu”⁸⁴ în ecfonisul liturgic hrisostomic amintit mai sus. Se realizează astfel extinderea lucrării mântuitoare a lui Hristos asupra lumii⁸⁵.

⁸² Pr. dr. Vasile Vlad, *Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, p. 17.

⁸³ Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Editura „Harisma”, București 1991.

⁸⁴ Ioannis Zizioulas, *Creatia ca Euharistie...*, p. 89.

⁸⁵ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 75.

Prezentă, prin voia lui Dumnezeu și în Legea Veche, preotia nu constituia (atunci și acolo) decât o „umbră a celor viitoare”, împlinită mai apoi în Noul Testament. Ea îmbracă aici, în Biserică, forma cea mai clară și mai înaltă în și prin demnitatea episcopală. Dacă Părinții Apostolici vorbesc despre legătura dintre Biserică și episcop în sensul în care cele două realități ipostaziate se interconditionează, până la identificarea „Biserica este în episcop” și „episcopul este în Biserică”, aceste aprecieri trimit la înțelegerea faptului că „episcopul are calitatea harismatică de a purta în el comunitatea sa și de a o face Biserică ... (iar) puterea sa nu este niciodată o putere personală ci a Bisericii”⁸⁶.

Teologia Ortodoxă vorbește de două aspecte fundamentale ale Preotiei: aspectul de Taină și aspectul slujirii⁸⁷. Prin aspectul slujirii se face evidentă puterea Tainei care susține slujirea Bisericii, mai precis, harul Tainei este împărtășit în vederea slujirii, pentru a susține slujirea. Nu există slujire a preotiei Bisericii în afara Tainei Preotiei. Taină și slujire sunt una, se interconditionează și se afirmă reciproc. Taina Preotiei își are puterea și seva manifestării ei în evenimentul Învierii lui Hristos, acesta nefiind doar o simplă restaurare ci o adevărată înnoire a vieții, Preotia lui Hristos fiind astfel o slujire a înnoirii neîncetate a Vieții întru El. Astfel, putem afirma că Preotia aparține constitutiv și originar Tainei lui Hristos, care la rândul ei se plasează la temelia Tainei Bisericii⁸⁸.

Dar, Preotia, înainte de a fi Taina Bisericii aparține Tainei iconomiei mântuirii și a iconomiei creației, care își găsesc plinătatea în Hristos și în Biserica Sa, Hristos fiind astfel izvorul, icoana și continutul slujirii Bisericii.

De aceea, cum s-a observat, potrivit Noului Testament, Hristos poartă toate numirile și slujirile Preotiei, care erau deja în uz în Biserica primară. El este numit „Apostol și Arhieru” (Evrei 3, 1). El este „Preot” (Evrei 5, 6 ; 8, 4) ; este „Profet” (Luca 7, 16), „învățător” (Matei 22, 10) ; „Păstor” (Ioan 10, 11) ; El este „Episcop”

⁸⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia...*, p. 178.

⁸⁷ Pr. Prof. dr. Constantin Galeriu, *Preotia, Taină și slujire în viața Bisericii*, în revista „Ortodoxia” An XXXIV (1982), nr. 4, p. 538.

⁸⁸ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 14. Hristos, taina originară, dă Bisericii calitatea de sacrament și o face să crească prin Taine. Legătura dintre Hristos, Biserică și Taine este foarte strânsă. Pe cât de sacramentală e Biserica, pe atât de eclesiologice sunt Tainele, Biserica nu este numai rezultatul sacramentelor, ci și o condiție a lor (*Din aspectul sacramental al Bisericii*, „Studii Teologice”, an XVIII, (1966), nr. 9-10, pp. 532-533). Iisus Hristos e imprimat în toată ființa Bisericii și a membrilor ei și astfel Biserica este transparentă în sensul că prin ea nu se vede decât Hristos (*Transparenta Bisericii în viața sacramentală*, în revista „Ortodoxia”, an XXII, (1970), nr. 4, pp. 501-516, aici pp. 50, 59)

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

(I Petru 2, 25), și chiar „diacon” (Romani 15, 8). Taina Preotiei sau a Hirotoniei este o taină prin excelență pentru a face accesibilă participarea credincioșilor sau a comunității la Taina prezenței lui Hristos în Biserică.

Astfel, pentru comunitatea eclezială, Preotia este taina coeziunii și unității bisericești, căci de ea atârână Tainele, care promovează și ele comuniunea⁸⁹. Hirotonia este prin excelență taina Bisericii, în calitatea ei de comunitate sacramentală, cu iconomi ai tainelor lui Dumnezeu (1 Cor. 4, 1), care-L fac pe Hristos trăit de credincioși, prin preoți, ca subiect deosebit⁹⁰. Prin ea, Hristos Domnul alege și sfințește persoane credincioase care să facă prezente conținuturile mântuitoare comunității bisericești, prin mijlocirea episcopilor existenți – urmași ai apostolilor, în cadrul liturgic. Însuși termenul grecesc ce denumește Taina înseamnă *punerea mâinilor*, o acțiune sacramentală oficiată de episcop după modelul apostolic (Fapte 6, 6). Rugăciunea Tainei, rostită de episcop, mărturisește despre ceea ce se întâmplă: „nu prin punerea mâinilor mele, ci prin împărtășirea harurilor Tale dăruitu-s-a harul”. Adică, forma văzută a punerii mâinilor adevărate despre o lucrare dumnezeiască de sfințire prin Sfântul Duh. În exegeza patristică *sufllarea* lui Iisus asupra Apostolilor (Ioan 20, 22) se continuă de acestia și de episcopii Bisericii, peste veacuri, prin punerea mâinilor.

Relația dintre starea preotească și Biserică este una de interdependentă, în sensul în care: „preotia și eclezialitatea sunt două realități care se implică reciproc în Hristos prin Duhul Sfânt, care constituie Biserica în calitatea ei de organism sau comunitate sacramentală a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos. Structura fundamental-harismatică sau harismatic-sacramentală a Bisericii nu numai că nu exclude, ci dimpotrivă, include și implică cu necesitate slujirile instituite de Hristos și consacrate prin puterea Sfântului Duh în Taina Hirotoniei”⁹¹, de unde deducem că preotia este o structură și o institutie fundamentală a Bisericii, „deoarece prin ea se reprezintă aici și acum preotia lui Hristos în care se concentrează întreaga operă de răscumpărare”⁹².

Dacă aspectul de Taină al Preotiei Bisericii își are modelul, sursa și conținutul în preotia lui Hristos, și slujirea preotească urmează însăși slujirii lui Hristos. Preotia

⁸⁹ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1986, p. 555.

⁹⁰ Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ed. cit., p. 97.

⁹¹ Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 227.

⁹² Pr. Prof. Ion Bria, *Preotie și Biserică*, în revista „Ortodoxia”, An XXIV (1972), nr. 4, p. 532.

Bisericii, cu cele trei trepte ale ei, se înrădăcinează în însăși trimiterea Fiului de către Tatăl în Duhul Sfânt în lume și astfel se aseamănă și înglobează în ea, în sinteză, propovăduirea voii Tatălui, descoperită în Fiul lumii. Preotia Bisericii se descoperă, astfel, ca o „întrupare”, o prelungire a Preotiei lui Hristos în Biserică, fără ca prin aceasta să înțelegem că însuși Hristos este absent din Biserica Sa. Din contră, Hristos este prezent în Biserica Sa în mod plener în Tainele Bisericii, de unde putem observa legătura indisolubilă dintre Hristos și Tainele Bisericii și, în special, dintre Euharistie și Preotie. Atât Euharistia cât și Preotia incumbă caracterul de Taină și de Jertfă. Tainele constituie mijlocul prin care Hristos lucrează asupra ființei umane, prin firea Sa omenească, pentru a desăvârși omul în integralitatea ființei lui. Baza hristologică a Tainelor constă în faptul că Hristos este săvârșitorul nevăzut Care coboară în ființa credincioșilor odată cu harul Tainelor, în Duhul Sfânt ca să transfigureze omul și creația. Pe de altă parte baza eclesiologică a Tainelor constă în faptul că Biserica este extensiunea Tainei lui Hristos și este plină de Taina lui Hristos⁹³.

Asadar, Preotia în Biserică constituie o icoană vie a lui Hristos, Arhiepiscopul unic care susține și inspiră Preotia Bisericii ca o preotie vie și vizibilă prin care El lucrează mântuirea poporului lui Dumnezeu.

II. 2. 3. Ierarhia sacramentală a Bisericii manifestată deplin în episcop.

Primii care au fost puși în această slujire bisericească dumnezeiască, una specială și limitată doar pentru aceia, au fost Sfinții Apostolii. Mai departe, puterea sacramentală, ca parte a slujirii apostolice, a fost încredințată episcopilor așezați de acestia în diferitele comunități întemeiate prin orasele și satele pe unde aceia au propovăduit Evanghelia lui Hristos. Puterea sacramentală este insuflată de Hristos celor doisprezece apostoli, iar originea sa este strict divină: „Nu voi Mă alege pe Mine, ci Eu V-am ales pe voi și v-am rânduit” (In. 15, 16).

În Noul Testament ni se descoperă faptul că Iisus Hristos și-a ales doisprezece Apostoli care să continue opera sa de mântuire și mai ales să fie martorii mântuirii realizate în El și prin El (Matei 4, 18-22; 10, 14; Marcu 3, 7, 9, 14, 16-19; Luca 6, 13-16; 9, 1-2). Mai apoi, Domnul a mai ales șaptezeci și doi de ucenici pe care i-a trimis în cetățile și locurile pe unde avea să vină El (Luca 10, 1). Pe cei doisprezece Apostoli, Mântuitorul Hristos i-a ținut în jurul său, și timp de trei ani, i-a învățat tainele

⁹³ Pr. Prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 251-304. În ceea ce privește relația dintre Hristos-Euharistie-Biserică a se vedea *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura „Diogene”, București, 1996, p. 95-107.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

împărăției cerurilor (Matei 13, 11; Ioan 15, 15). Lor le-a arătat că El însuși i-a ales și ia chemat ca să-i rânduiască și roadă să aducă, asigurându-i că Tatăl le va da lor orice vor cere în numele Său (Ioan 15, 15).

Pe acești Apostoli, Mântuitorul îi investeste apoi cu putere de sus, deci cu puterea Sfântului Duh, chiar în prima zi a învierii Sale din morti, seara, când, stând în mijlocul lor. Le-a zis, „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, Vă trimit și Eu pe voi.... Si suflând asupra lor Le-a zis: „Luati Duh Sfânt, căroră veti ierta păcatele le vor fi iertate și căroră le veti tine, tinute vor fi” (Ioan 20, 21-23). Faptul că Mântuitorul Hristos le-a dat această putere și i-a trimis în lume, așa precum și El fusese trimis de Tatăl, constituie momentul culminant al îmbrăcării Apostolilor cu puterea Sfântului Duh, spre slujba apostoliei, pentru care îi chemase. Acum Mântuitorul instituie Taina Hirotoniei, dându-le Apostolilor pe Duhul Sfânt și printr-un semn vizibil (prin suflare n. n.) instituind în serviciul de slujitori ai lui Dumnezeu pentru oameni pe apostoli. Puterea dată lor, îndată după înviere nu numai cu cuvântul ci și prin suflare, adică printr-un semn sensibil, le-a fost arătat tot de El, înainte de a se despărți de ei, înăltându-se la cer: „Drept aceea, mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 18-20) și „Mergeti în toată lumea și propovăduiti Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi” (Marcu 16, 15-16), iar Sfântul Marcu spune mai departe: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înăltat la cer și a sezut de-a dreapta lui Dumnezeu, iar ei (Apostolii) plecând, au propovăduit pretutindeni și Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul, prin semnele care urmau” (Mc 16, 19-20).

Investirea minunată cu această putere a Sfântului Duh, făgăduită de Mântuitorul Hristos, are loc în ziua Cincizecimii „când totii erau împreună în același loc și li s-au arătat împărțite, limbi ca de foc și au sezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut totii de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi” (Faptele Apostolilor 2, 1-4; 1, 13-14).

Potrivit cu misiunea Bisericii de a propovădui Evanghelia lui Hristos, de a împărțasi harul sfintilor prin Sfintele Taine și de a îndruma pe credincioși, după Cincizecime, una din misiunile specifice Sfintilor Apostoli a fost aceea de a organiza slujirea preotiei sacramentale în comunitățile întemeiate de ei. Astfel, a fost concepută ierarhia sacramentală cu toate cele trei trepte ale sale, încă de la începuturile Bisericii creștine.

De fapt, Preotia sub cele trei trepte: arhieria, preotia și diaconia, este o continuare a întreitii Preotii a Mântuitorului Hristos, transmise, pe temeiul succesiunii harice neîntrerupte, prin intermediul Sfintilor Apostoli ai Bisericii Primare.

Scopul Preotiei Bisericii este acela de a face accesibilă, prin Hristos în Duhul Sfânt, calea oamenilor înspre Dumnezeu - Tatăl. Această ridicare în har a omului se realizează prin participarea constientă și liberă a lui în Biserică la dimensiunea de viață pe care o deschide Iisus Hristos prin Învierea și Înălțarea Sa cu trupul, îndumnezeit la cer. Acestea le întârește, cu frumoase cuvinte. Sfântul Grigorie de Nazianz, când zice: „Preotia urmărește să înaripeze sufletul, să-l smulgă din lume, să-l dea lui Dumnezeu; să-l facă să păzească chipul lui Dumnezeu (Facere 1, 26), dacă nu l-a pierdut, dacă este în primejdie să-l piardă, să-i arate calea ca să si-l păstreze, iar dacă si l-a stricat, să-l aducă din nou la starea cea dintâi. Preotia urmărește să facă să locuiască, prin Duhul Sfânt, Hristos în inimile oamenilor (Efeseni 3, 17). Si în sfârșit, scopul cel mai de seamă al preotiei este să-l facă Dumnezeu și părtaş fericirii celei de sus pe cel ce aparține cetii celui de jos, pe om”⁹⁴.

Această îndumnezeire după har a omului nu este însă posibilă fără Sfânta Euharistie, iar aceasta nu este posibilă fără Preotie, așa încât: „preotia creștină este anticamera îndumnezeirii, instrumentul indispensabil înfăptuirii ei”⁹⁵.

Preotia ca Taină a Bisericii, este un har permanent, transmisibil prin succesiune apostolică de la Cel care o are și a exercitat-o, respectiv de la Hristos, de aceea, doar El însuși a putut să o transmită Sfinților Apostoli, prin hirotonie, și-o transmite urmașilor lor episcopii și preoții Bisericii. Oprindu-se asupra raportului dintre apostolie și episcopat. Paul Evdokimov, spune că între acestea există o deosebire de esență, căci prima este unică, fiind un dar exceptional, dat direct și personal de Mântuitorul Hristos și deci, netransmisibil, pe când funcția episcopală, ca putere sacramentală și pastorală, este transmisibilă și cu sens limitativ, episcopul este succesor al Apostolului⁹⁶.

Sucesiunea apostolică prezintă două aspecte: unul obiectiv, divin, ce constă în continuitatea harului, adică în perpetuarea Cincizecimii, și un aspect subiectiv, uman, care constă în continuitatea conștiinței și identității credinței primite și păstrate în biserică. Sucesiunea apostolică apare, astfel în plenitudinea ei, ca mărturie integrală a Evangheliei și vieții exemplare a lui Hristos, a Preotiei Lui.

Există asadar o corelare strânsă între obiectiv și subiectiv privind preotia lui Hristos și preotia Bisericii, deoarece „ne mișcăm neîncetat între preotia specială obiectivă, între jertfe, ca act subiectiv, și obiectivitatea acestei jertfe prin preotul slujitor.

⁹⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre Preotie*, XXII, în volumul „Despre Preotie”, traducere Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 185.

⁹⁵ Pr. Conf. dr. Alexandru Stan, *Preotia în Biserică*, în revista „Ortodoxia” An XL (1988), nr. 1, p. 77-78.

⁹⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 145.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

Preotul slujitor ne ajută să întregim trăirea cu Dumnezeu⁹⁷. Plecând de la aceste realități, Preotia lui Hristos a fost și este actualizată în comunitățile Bisericii prin ierarhia Bisericii începând de la primele comunități creștine, din generație în generație, până la sfârșitul veacurilor. Terminologia pe care o folosesc scriitorii cărților nou-testamentare demonstrează existența unei ierarhii bine conturate, deși uneori, un anumit termen putea fi interpretat în mai multe sensuri.

Apariția târzie a unei terminologii speciale pentru fiecare categorie ierarhică: diacon (Faptele Apostolilor 6, 1-6), preot (Faptele Apostolilor 11, 30; 14, 23; etc.) și episcop (Faptele Apostolilor 20, 28) demonstrează că încă se foloseau termeni generali pentru clerici.

În ceea ce privește titulatura de „episcop”, ea se întâlnește de 5 ori în Noul Testament: I Petru 2, 25; Faptele Apostolilor 20, 28; Filipeni 1, 1; I Timotei 3, 2; Tit. 1, 7). În lumea greacă, termenul de „episcop” a fost folosit cu sensul general de ocrotitor, observator, supraveghetor, păzitor, purtător de grijă, atât în mediul profan, cât și în cel religios⁹⁸.

Astfel, Timotei este hirotonit episcop de Sfântul Pavel (I Timotei 4, 14) având chiar puterea să judece pe prezbiteri (I Timotei 5, 19) dar și pe aceia de a hirotoni preoți (I Timotei 5, 22). Tot astfel, Tit primește însărcinarea de a hirotoni preoți în cetate (Tit 1, 5) în calitatea lui de episcop în Creta. Pe lângă Timotei în Efes și Tit în Creta, erau și alți episcopi: Sfântul Iacov, fratele Domnului în Ierusalim, Anania în Damasc, Simeon însoțit probabil de Luciu în Antiohia, Arhip în Colose (Col. 4, 17), Epafrodit în Filipi (Filipeni 9, 18) și alții⁹⁹.

Termenul de episcop, prin care este desemnat, de obicei, în scrierile primului veac creștin, cel mai înalt cârmuitor Bisericesc rânduit prin hirotonie are o mai mare frecvență în scrierile părinților apostolici.

În orice caz, la începutul sec. al II-lea, găsim un episcop în fiecare Biserică locală, în calitate de conducător al ei, în sprijinul acestor afirmații stând o multime de mărturii ale părinților apostolici și postapostolici.

⁹⁷ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină. Preotie slujitoare și preotie subiectivă generală. Aspectul ecleziologic al Preotiei*, în revista „Studii Teologice” An XVII (1965), p. 18.

⁹⁸ Pr. Prof. dr. Iustin Moisesescu, *Ierarhia bisericească*, în revista „Mitropolia Olteniei” An VII (1954), nr. 4-6, p. 222.

⁹⁹ Pr. Ioan Mircea, *Apostolatul după Noul Testament*, în revista „Studii Teologice”, An XXII (1970), nr. 7-8, pp. 561-562. A se vedea și studiul aprofundat asupra preotiei din perioada apstolică și postapostolică: Pr. dr. Sabin Verzan, *Preotia ierarhică sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea păgână*, în revista „Studii Teologice” An XLII (1990), nr. 5-6, p. 3-49.

Referindu-ne la Scrierile Părintilor Apostolici care vorbesc despre Bisericile perioadei post apostolice, în fruntea căroră erau episcopi, amintim: Epistolele către Corinteni, ale Sfântului Clement Romanul, al treilea episcop al Romei, după Lin și Anaclet între anii 92-101, cele șapte epistole ale Sfântului Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei Siriei¹⁰⁰.

În aceste scrieri se afirmă existența și importanța treptei episcopatului, în Biserică în general, și în Biserica post-apostolică în special. Dacă, în epoca apostolică îndrumarea vieții și comunităților creștine prin opere scrise, revine aproape în exclusivitate Sfinților Apostoli, această activitate va fi preluată, aproape în totalitate de episcopi, în epoca postapostolică, numită de atunci, pe drept cuvânt, a părinților și bărbaților apostolici, adică a celor cărmuitori bisericești care au avut privilegiul de a fi cunoscut personal pe Sfinții Apostoli. Din scrierile Părintilor Apostolici se afirmă odată mai mult ideea de succesiune apostolică.

Pentru desemnarea treptei de episcop se foloseau următorii termeni: conducători¹⁰¹, păstori¹⁰², sau bărbați vrednici¹⁰³, cu toate că acestea, rămân utilizat cel mai mult termenul de episcop, care desemna pe cel dintâi dintre preoți.

Spre deosebire de creștini și de ceilalți preoți, care erau mai mulți într-o comunitate, episcopul este unul¹⁰⁴, fiind ales de comunitate, ca și celelalte trepte, instituit în ierarhie printr-un act sacramental. Scotând în evidență rolul central pe care-l are episcopul într-o comunitate, Sfântul Ignatie Teoforul zice: „Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii”¹⁰⁵. În această epistolă ideea este dezvoltată în sensul că sunt nominalizate unele domenii în care acest principiu trebuie să fie aplicat cu strictete: „Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau cel căruia episcopul i-a îngăduit”¹⁰⁶.

„Fără episcop, nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul pentru ca tot ceea ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat”¹⁰⁷. „Cel care cinstește pe episcop, este cinstit

¹⁰⁰ *Scrierile Părintilor Apostolici*, Traducere Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

¹⁰¹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXI, 6, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 64.

¹⁰² Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, II, 1, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 214.

¹⁰³ Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, XLIX, 2, 3, p. 78.

¹⁰⁴ Sfântul Ignatie Teoforul, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰⁵ Idem, *Epistola către Smirneni*, VIII, 1, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 222.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, VIII, 2, p. 222.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

de Dumnezeu, cel care face ceva fără stirea episcopului, acela slujește diavolului”¹⁰⁸. Iar creștinii nu trebuie să se despartă de „Iisus Hristos, de episcopi și de poruncile Apostolilor”¹⁰⁹.

Putem concluziona, afirmând că pentru Sfântul Ignatie și chiar pentru Biserica apostolică a aceluși veac, „episcopul este principiul viu și dinamic al comuniunii eclesiale, semnul văzut al unității (căci *nm.*), în jurul lui, ca preostol al adunării euharistice, se țese unitatea fizică și spirituală a Bisericii locale”¹¹⁰.

De aceea, fiind instituiți în Biserică, episcopii formează un corp, corpul episcopal, cu cele mai înalte rosturi de conducere clericală în Biserică¹¹¹, deoarece, ca arhieriei, ei dețin cea mai înaltă treaptă a preotiei. Calitatea arhierescă a episcopilor le oferă acestora întâietatea față de preoți, căci doar prin ei se pot hirotoni alți preoți, de unde derivă și responsabilitatea de conducere a acestora. Rolul acesta este înfățișat și în slujirea liturgică, unde episcopul este cel care conduce actul sacramental. În urma aprecierilor de mai sus, lucrarea Bisericii în lume este condiționată de existența și slujirea episcopilor, într-un grad superior față de celelalte trepte ierarhice.

Se cuvine a preciza, însă, că desi sunt principalii purtători ai succesiunii apostolice, ei nu sunt, astfel, și singurii, fiind părtași aceleiași moșteniri apostolice și celelalte două trepte sacramentale, după cum mai trebuie specificat și argumentul teologic prin care se afirmă că Biserica în întregul ei este purtătoarea uneia din puterile însemnate care intră în alcătuirea succesiunii apostolice și anume a puterii de a păstra nealterat adevărul de credință revelat.

Prin aceste câteva scurte considerații se poate observa locul și responsabilitatea episcopului în Biserică, din care derivă demnitatea sa.

III. Propovăduirea cuvântului – dimensiune esențială a slujirii episcopale

III. 1. Slujirea didactică a Bisericii

În istoria mântuirii neamului omenesc, Cuvântul lui Dumnezeu ni se revelează ca purtător de viață și putere. Prin El toate au fost create, căci „El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-a zidit” (Psalmul 32, 6,9). Dar nu numai acolo și atunci, ci

¹⁰⁸ *Ibidem*, IX, 2, p. 222.

¹⁰⁹ *Idem*, *Epistola către Tralieni*, VII, 1, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 207.

¹¹⁰ Pr. Prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim...*, p. 165.

¹¹¹ Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic, legislație și administrație bisericească*, volumul I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 292.

prezenta lui Dumnezeu în cadrul revelației se manifestă, de cele mai multe ori, prin cuvânt, acesta fiind unul mântuitor¹¹². Însăși faptul cosemnării Legii lui Dumnezeu pe tablele de piatră ale lui Moise, precum și toate scrierile Vechiului Testament, atestă această purtare de grijă a lui Dumnezeu, ce le grăia acelora prin cuvinte.

Această grijă și acest mod de relationare cu zidirea Sa o continuă Dumnezeu și după Întruparea Fiului Său. Domnul Iisus Hristos, în activitatea Sa mântuitoare, s-a folosit de cuvânt, îndemnând pe oameni să asculte cuvântul Său, căci nu este orice fel de cuvânt, fiind unul purtător de viață și de har: „Cuvintele mele sunt duh și viață”, sau „Cine ascultă cuvintele Mele și crede în Cel care M-a trimis pe Mine are viață vesnică, și la moarte nu va veni, ci se va muta din moarte la viață” (Ioan 5, 24). Aceasta, deoarece cuvântul Său era cuvântul Fiului lui Dumnezeu, întărit și prin acțiunile Sale: „Cuvântul Meu este adevărul”, căci „Eu sunt Calea, Adevărul și Viata” (Ioan 14, 6). Ca urmare, cuvântul Său este personificat, el Îl poartă pe Cel ce Le-a rostit.

Funcția cuvântului devine, asadar una ce trece dincolo de limita unui simplu act comunicational, chiar și dincolo de limita moralizatoare, fiind îmbrăcat, prin harul Sfântului Duh, cu putere de transformare, de schimbare a vieții, căci el cheamă la această schimbare. Din această pricină, Biserica, după modelul Învățătorului ei, utilizează în cult și propovăduire cuvântul omenesc întărit și sfântit prin revelație. În cultul ei, actul sacramental este însoțit în permanentă de cuvânt, arătând valoarea lui transformatoare. La fel se întâmplă și în cazul propovăduirii: Credința vine din auzire iar auzirea din propovăduirea cuvântului (Romani 10, 17). De aceea, între cele trei slujiri ale Bisericii: învățătoarească, sfintitoare și pastorală, aflate în interdependentă, „subliniem dintru început că, potrivit tradiției ortodoxe, slujirea învățătoarească nu poate fi evaluată decât în contextul celorlalte două, propriu-zis între ele existând o legătură organică. Nu se poate afirma că una este mai importantă, iar celelalte două ar fi secundare. Despre toate trei se afirmă, însă, că sunt *esentiale*, întrucât tin de ființa sau esența Bisericii. De aceea nu pot fi evaluate decât împreună. Se recunoaște, totuși, o prioritate cronologică a slujirii învățătoarești: era firesc, ca înainte de botez, spre exemplu, să se desfășoare o activitate învățătoarească, de catehizare, prioritate consfântită în însăși porunca Mântuitorului: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui

¹¹² Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în revelație și Biserică*, în revista „Ortodoxia”, An XXVI (1974), nr. 2, p. 216; Pr. Prof. dr. Petru Rezus, *Principiile ortodoxe ale propovăduirii*, în revista „Mitropolia Olteniei” An ___ (1969), nr. 1-2, p. 8.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă...” (Matei. 28, 19-20)¹¹³.

Aici se cuvine să facem și precizare, dacă tot am amintit de cultul Bisericii, că încă din perioada apostolică, propovăduirea se făcea în cadrul cultului, așa cum ne-o demonstrează cartea Faptele Apostolilor (2, 42), la fel cum ne-o arată și mărturiile ulterioare din perioada postapostolică¹¹⁴ și patristică¹¹⁵. Însăși structura cultului, așa cum acesta s-a dezvoltat de-a lungul timpului și cum există și astăzi, are, pe de o parte un conținut didactic, iar pe de altă parte, include în el predica¹¹⁶. De aceea se poate afirma că predica este un act liturgic.

Exemplul Apostolilor este unul elocvent pentru cele afirmate despre puterea cuvântului. Din oameni ce se îndeletniceau cu diferite ocupații, la chemarea Mântuitorului „Veniti după Mine...” lasă totul și merg după El. Cuvintele și minunile săvârșite de Acela zidesc în ei, treptat, credința. Ea va fi întărită, pecetluită în momentul Rusaliilor, prin limbile cele de foc ale Duhului Sfânt. Acțiunea Duhului asupra lor este dovedită de multimea de credincioși ce se alătură, prin primirea Botezului, în urma cuvântării Sfântului Apostol Petru și a celorlalti Apostoli, căci cei prezenți acolo, din multe neamuri, îi auzeau pe acestia grăind în limbile lor „despre faptele minunate ale lui Dumnezeu” (Faptele Apostolilor 2, 11).

Dar nu numai la acel eveniment se va fi simțit lucrarea harului în cuvintele lor, ci în toată activitatea lor ulterioară, propovăduirea apostolică având roade bogate în toate ariile geografice în care au adus Cuvântul Domnului, dovadă fiindu-ne, în

¹¹³ Pr. Prof. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică...*, p. 6.

¹¹⁴ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I-a*, cap. LXVII, în P.S.B., vol. 2, *Apologeti de limbă greacă*, trad. Pr. prof. dr. Olimp Căciulă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 71.

¹¹⁵ Pr. Mihail BULACU, *Omilia despre predică a Sf. Ioan Hrisostom*, Studiu omiletic comparativ, București, 1946, p. 8

¹¹⁶ Pentru raportul cult-predică, a se vedea: Pr. dr. Victor N. Popescu, *Predica în cultul creștin*, București, 1944, 78 p (extras din revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 4-6/1944, p. 224-262); Pr. Prof. dr. Ene Braniste, *Cultul divin ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni*, în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10/1953, p. 626-643; Idem, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, revista „Studii Teologice”, nr. 3-4/1963, p. 131-140; Pr. Prof. dr. Nicolae Necula *Cultul divin ca mijloc de apărare a dreptei credințe*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 9-12/1976, p. 901-906; Pr. dr. Gh. Drăgulin, *Propovăduirea cuvântului și cultul în Biserica Ortodoxă Română*, revista „Studii Teologice”, nr. 3-4/1975, p. 242-248; Pr. drd. Nicolae Dura, *Cultul Bisericii ortodoxe și propovăduirea învățurii creștine*, în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 9-10/1985, p. 592-605; Pr. drd. Vasile Gordon, *Predica - parte integrantă a cultului divin*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 3-4/1992, p. 42-46.

parte, scrierile Noului Testament, la care se adaugă cele consemnate, în timp, de către Sfânta Traditie.

Prin pogorârea Duhului Sfânt peste Sfintii Apostoli (Faptele Apostolilor capitolul 2) are loc întemeierea Bisericii si cele pe care le descoperă Duhul sunt, de fapt, cele învățate de Iisus Hristos, pe care însă Duhul le fortifică în interiorul Apostolilor, pentru ca acestia să le propovăduiască lumii. Însăși Mântuitorul arată că, Duhul „nu de la Sine va grăi, ci cele ce va auzi va grăi si pe cele viitoare vi le va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua si vă va vesti” (Ioan 16, 13-14).

Astfel, prin evenimentul Cincizecimii are loc înăltarea oamenilor spre experienta Învierii lui Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, în Biserică, experientă propovăduită de Biserică ca si comunitate chemată să vestească lumii lumina Învierii lui Hristos. Sfintii Apostoli devin astfel nu numai martori ai Învierii ci si propovăduitori, vestitori ai Învierii. În acest sens, toti Sfintii Apostoli stăruiau în „slujirea cuvântului” (Faptele Apostolilor 6, 4), fapt ce devine un aspect esential al misiunii învățătoaresti al Bisericii. Ei fiind plini de Duhul Sfânt, au fost făcuti capabili să vestească lumii puterea mântuitoare a lui Hristos cel Răstignit si Înviat¹¹⁷.

Tocmai de aceea, porunca Mântuitorului adresată Apostolilor: „Mergând, învățati toate neamurile” (Matei 28, 19) este asumată si înțeleasă de apostoli la exigentele conforme cu măreția a ceea ce era de propovăduit: „Nu ne propovăduim pe noi însine, ci pe Hristos” (II Corinteni 4, 5), prin urmare si „Evangelhia cea bine vestită de mine nu este după om, pentru că nici eu nu de la om am primit-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos” (Galateni, 1, 1-12).

Astfel, Sfintii Apostoli propovăduiesc ceea ce au văzut, au primit, sau altfel spus, însusi Hristos se propovăduieste prin ei. Si acesta este un aspect esential al misiunii învățătoaresti al Bisericii si anume a crede că prin cuvintele propovăduite de Biserică, de către slujitorii ei, sunt actualizate însăși cuvintele lui Hristos, sunt însăși îndemnul Lui de a împlini voia lui Dumnezeu.

Un alt aspect important al misiunii învățătoaresti al Bisericii îl constituie unitatea învățăturii. Dacă aceasta s-ar împărți ara atrage după sine divizarea credinței în Hristos (I Corinteni 1, 10-13). Propovăduirea Sfintilor Apostoli este legată, astfel, organic de învățătura Domnului Hristos desi putem spune că ea cuprinde explicarea unor adevăruri implicite celor revelate si corespunde nevoilor spirituale ale comunităților nou înfiintate.

Din această cauză Apostolul exclamă: „Vai mie de nu voi binevesti!” (I Corinteni 9, 16), de unde, acelasi Pavel, deduce ritmul acestei slujiri:

¹¹⁷ Sfântul Grigorie cel Mare, *Cartea Regulei Pastorale*, traducere Pr. Prof. dr. Alexandru Moisiu, Sibiu, 1990, p. 55.

Demnitatea episcopală în biserica ortodoxă...

propovăduieste cuvântul cu timp și fără timp (II Timotei 4, 2). Acest îndemn este adresat ucenicului său Timotei, rânduit să fie episcop în Efes. Acelasi Apostol îi îndeamnă pe „preotii Bisericii” la Milet (Faptele Apostolilor, 20, 17) să supravegheze turma peste care Duhul Sfânt ia pus episcopi, pentru a păstra Biserica lui Dumnezeu. Această misiune de „supraveghere” implică și a învăța dreapta credință dar și sancționarea celor ce se abat de la dreapta credință, propovăduind tot felul de erezii. Astfel, grija apostolică față de propovăduire se vâdește a fi una extrem de importantă, grijă și responsabilitate pe care ei o încredințează mai apoi episcopilor instituiți de ei, spre continuarea lucrării de zidire a oamenilor în Hristos, adică de zidire a Bisericii. Pe firul acesta, indicat de Sfinții Apostoli, se va continua în istorie acțiunea de propovăduire în Biserică, prin episcopii, preotii și chiar credincioșii ei. Așa se face că, între cuvântul lui Dumnezeu descoperit în Hristos, în Noul Testament, între propovăduirea Sfinților Apostoli și între teologia Sfinților Părinți există o continuitate și o legătură indisolubilă, Sfânta Scriptură fiind normativă pentru Traditie dar și fiind scrisă în cadrul acesteia, Traditia fiind memoria vie a Bisericii.

Sfântul Ioan Gură de Aur spunea, referitor la transmiterea învățăturii lui Hristos: „să cunoașteți bine puterea cuvintelor Scripturii, în așa fel ca să le cunoașteți nu numai voi ci să fiți dascălii altora, ca să puteți, după cum spune fericitul Pavel, *să vă ziditi unul pe altul*”¹¹⁸. Plecând de aici, putem spune că însăși predica apostolică a fost continuată în forma ei cea mai fidelă, de către Sfinții Părinți. Propovăduirea Bisericii fiind o prelungirea a predicii lui Hristos, ea fiind o parte integrantă a Sfintei Traditii prin care conținutul Sfintei Scripturi devine mereu viu, actual, eficient, dinamic, în toată integritatea sa, în cursul generațiilor în istorie¹¹⁹.

Conștiința Bisericii, preluată de la Sfinții Apostoli, în legătură cu necesitatea și obligativitatea propovăduirii, a dus la nasterea unor canoane, în contactul cu realitatea contextului geografic, cultural și subiectiv-uman.

Amintim aici doar două dintre acestea. Canonul 58 „apostolic”, prevede afurisirea și chiar caterisirea celui neglijent în predicarea cuvântului: “Episcopul sau presbiterul arătând nepăsare clerului sau poporului și neînvățându-i pe acestia dreapta credință, să se afurisească, iar stăruiind în nepăsare și în lenevie, să se caterisească”¹²⁰. Iar Canonul 19, fixat la Sinodul Trulan (Constantinopol - 692)

¹¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, VIII, în „Scrieri”, Partea I, Traducere Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, în colecția „Părinți și scriitori bisericești” volumul XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987, p. 98.

¹¹⁹ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul I, p. 62.

¹²⁰ *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Ed. îngrijită de Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, Sibiu, 1992, p. 37.

reprezintă cea mai detaliată reglementare cu privire la predică, dintre toate celelalte canoane, atât apostolice, ale sinoadelor ecumenice și particulare, cât și ale Sfinților Părinți. Din acest motiv, socotim util să-I redăm integral: “Se cuvine, ca înainte stătătorii Bisericilor să învețe în fiecare zi, și cu deosebire în duminici, întregul cler și popor, cuvintele drepte credințe, culegând din Scriptura dumnezeiască înțeleșurile și judecățile adevărurilor și să nu treacă hotarele cele ce și sânt puse, sau predania de Dumnezeu purtătorilor părinți. Dar și dacă s-ar dezbate vreun cuvânt din Scriptură, pe acesta să nu-l tâlcuiască altfel decât au arătat luminătorii și dascălii Bisericilor prin scrierile lor proprii și mai vârtos întru acestea să se multumească, decât alcătuind cuvântări proprii, ca nu cumva să ajungă ca fiind neiscușiți pentru aceasta, să se abată de la ceea ce se cuvine. Pentru că popoarele prin învățătura pomeniților părinți au ajuns la cunostinta celor vrednice și de dorit, precum și a celor nefolositoare și de lepădat, să-și potrivească viața spre mai bine și să nu fie cuprinși de patima neștiinței, ci luând aminte la învățătură, se feresc pe ei ca să nu pătească ceva rău, și de frica pedepselor care au să vie, își lucrează lor și mântuirea.”¹²¹

De aceea, pe baza celor arătate mai sus, afirmăm că în misiunea învățătoarească a Bisericii, însuși „Hristos învață Biserica sa în continuare, luminându-o în înțelegerea cuvintelor lui și a lucrării lui mântuitoare, în contextul fiecărui timp (...) toată Biserica este învățată de El și învățătoare, prin participarea la slujirea Lui învățătoarească”¹²².

III. 2. Exercițarea slujirii didactice a Bisericii prin episcop

Sfânta și Dumnezeiască Liturghie se află în centrul slujirii sacerdotale a Bisericii. Locul său deosebit nu este unul doar formal și estetic, ci el oferă determinante principale, vis a vis de organizarea și lucrare bisericească. Pe firul acestei idei, slujirea didactică a Bisericii prin predica episcopului capătă înțeleșuri și răspunsuri deosebite. În momentul imediat următor sfințirii darurilor și pomenirii Preacuratei Născătoare de Dumnezeu, proestosul adunării liturgice provoacă, în auzul tuturor, pomenirea ierarhului locului, prin cuvintele: „Întâi pomeneste Doamne, pe Preasfântul Părintele nostru (N), pe care dăruiește-l Bisericii Tale, în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat zile, **drept învățând cuvântul adevărului Tău**”¹²³.

¹²¹ *Ibidem*, p. 117. Vezi și pr. drd. N. Dura *Norme canonice referitoare la îndatorirea învățătoarească și omiletică a preotului*, în revista *Mitropolia Banatului*, 3-4/ 1983, p. 155-169.

¹²² *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul II, p. 231.

¹²³ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008.

Cu alte cuvinte, cei aflați în biserică sunt invitați să se roage lui Dumnezeu pentru ierarhul lor, pentru cele privitoare la capacitatea lui fizică și la dimensiunea morală, la care este adăugată și componenta didactică, din activitatea sa sacerdotală. Indicarea adjectivului *drept* asociat acțiunii învățătoarești arată că episcopul nu poate să învețe decât cele ce au fost primite prin Revelație și transmise cu ajutorul Traditiei Bisericii. Din altă perspectivă, înțelegem faptul că episcopul este cel chemat să fie păzitorul acestui tezaur în comuniunea Bisericii. În sensul acesta, însăși Taina Hirotoniei întru episcop vizează cele două aspecte amintite.

El exercită această activitate didactică prin cuvântul predicii sale. Dacă munca preotului este una pastorală, în contact direct cu cei credincioși, în care află nevoile și năzuințele lor concrete, lucrarea episcopului este una deosebită, dar nu diferită, căci vizează același scop, însă de la o altitudine mai înaltă, iar mijlocul utilizat cu precădere este cuvântul rostit de pe amvon și scris în pastorale sau în alte lucrări.

Legislația canonic-administrativă a Bisericii sintetizează responsabilitatea didactică a ierarhului, după categoria drepturilor și cea a îndatoririlor.

a) „Dreptul de întâi și principal propovăduitor al credinței în cuprinsul întregului teritoriu aflat sub cârmuirea sau jurisdicția sa. Mijloacele prin care episcopul își exercită acest drept sunt, în principal, predica și cateheza. Acestea pot fi rostite oral sau pot fi fixate în scris. Când sunt fixate în scris, pot lua înfățișarea unor cărți sau înfățișarea obisnuită a așa-numitelor scrisori pastorale. În aceeași calitate și în exercitiul aceluiași drept, episcopul poate să întocmească orice alte scrieri de conținut religios și are dreptul să le difuzeze în cuprinsul eparhiei sale. Astfel sunt: catehismele, mărturisirile de credință, manualele școlare, studiile sau tratatele, revistele sau alte publicații teologice, cărțile de cult, Sfânta Scriptură, traduceri din scrierile Sfinților Părinți sau ale oricăror scriitori care au abordat probleme religioase în spiritul Sfintei Traditii, cărțile de cult etc”¹²⁴.

Episcopul oferă primul, modelul de predică în eparhia sa. Prin cultura sa teologică, prin lectura sa permanentă, prin luarea în considerare a aspectelor culturale ale ariei geografic-naționale unde și desfășoară misiunea, el trebuie să devină un reper pentru preoții săi, în ceea ce privește latura propovăduirii. Calitatea credinței în eparhia sa este în dependentă, aproape directă și totală, de activitatea sa didactică precum și a preoților săi.

b) „Dreptul și îndatorirea de a păstra dreapta credință. În aceeași calitate și în exercitiul aceluiași drept, episcopul participă la lucrarea de păstrare a dreptei credințe, în cuprinsul eparhiei sale, ca și în cuprinsul Bisericii întregi, ca membru al sinoadelor de diverse feluri, inclusiv ca membru al Sinodului ecumenic”¹²⁵.

¹²⁴ Arhid. Ion N. Floca, *Drept canonic ...*, p. 294

¹²⁵ *Ibidem*, p. 295.

Dacă ne referim iarăși la momentul hirotoniei sale, arhiereul este chestionat de către ceilalți episcopi prezenți, înaintea săvârșirii propriu zise a Tainei, în legătură cu principalele capitole ale învățaturii de credință a Bisericii, pe care trebuie să dovedească că o cunoaște și să jure, mai apoi, că o va păzi. El își va exercita acest drept în mod permanent, evidentiat, cu precădere, în cadrul sinodal.

c) „Dreptul și îndatorirea de a organiza învățământul religios catehetic, precum și cel teologic în cuprinsul eparhiei sale, fie cu programe didactice sau de scolarizare continuă, fie cu programe temporale, atât pentru credincioșii laici, pentru elevii și studenții școlilor bisericești, cit și pentru clerul eparhial, pentru care se organizează de obicei cursuri speciale de îndrumare, sau conferințe, în cadrul cărora se lămuresc și se adâncesc chestiuni de credință”¹²⁶.

Prin exercitarea acestui drept, episcopul nu face altceva decât să continue formarea și pregătirea generațiilor următoare de slujitori ai Bisericii, pentru vremurile viitoare, pentru că și aceia să audă, să înțeleagă, să păzească și să întrupeze dreapta credință, spre mântuirea lor, după modelul arătat de Apostoli.

d) „Dreptul și îndatorirea de a lua măsuri pentru apărarea dreptei credințe față de rătăcirile de la aceasta, cunoscute sub numele de erezii”¹²⁷. Acest drept, se manifestă în istoria Bisericii în momentul în care apar învățături greșite, diferite de ceea ce Biserica a învățat și păstrează de la Iisus Hristos, Apostoli și Sfinții Părinți. Astăzi, în contextul existenței mai multor confesiuni și denominațiuni ce se revendică a fi creștine, episcopul este chemat să-și exercite misiunea sa de apărare a ortodoxiei, prin măsuri concrete: predică, scrisori și vizite pastorale, editare de cărți și reviste, apariții publice media, precum și măsuri privind organizarea unor activități ale personalului clerical și neclerical în direcția apărării credinței etc.

*

Episcopul ne apare, deci, ca forma umană cea mai înaltă de slujire a lui Dumnezeu în lume, prin care omul își redescoperă expresia *preotiei* sale. Episcopul este, pe de altă parte, și cea mai înaltă treaptă în cadrul ierarhiei sacramentale bisericești, funcție încredințată de Sfinții Apostoli prin Taina Hirotoniei, prin care se continuă lucrarea de sfințire a credincioșilor prin Taină, de vestire a cuvântului lui Dumnezeu prin predică și de conducere către Împărăția lui Dumnezeu prin munca pastorală. În exercitarea funcției sale, ca păstor al unei eparhii, el are ca principală responsabilitate slujirea învățătoarească, ca unul ce este primul între predicatori, în studiul de față analizând câteva dintre coordonatele acestei slujiri didactice a Bisericii prin episcop.

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Ibidem.*

Mitropolit Kallistos Ware

Lupta spirituală în lumea contemporană

Cu ocazia sesiunii de încheierea a colocviului ecumenic international de spiritualitate ortodoxă, organizat din 9 până în 12 septembrie trecut, de către comunitatea monahală din Bose, aproape de Torino (Italia), vizând „Lupta spirituală în tradiția ortodoxă” [Serviciul Ortodox de Presă (SOP de acum înainte) 342.2), Mitropolitul din Diocleia Kallistos (Ware)] a prezentat una din cele două comunicări finale, a doua fiind prezentată de către Mitropolitul din Mont Liban Georges (Khodr) (SOP 342.28, text integral în SOP, Supliment 342.A). Serviciul Ortodox de Presă reproduce aici extrase din această comunicare, într-o traducere plecând de la textul original în engleză.

Teolog britanic și episcop al patriarhatului ecumenic, mitropolitul Kallistos, 75 de ani, este astăzi copresedintele ortodox al comisiei de dialog international dintre Biserica Ortodoxă și Comuniunea anglicană, după ce a fost multi ani profesor la Universitatea din Oxford.

Este autorul a numeroase articole despre Biserica și spiritualitatea ortodoxă, ca și al multor alte lucrări apărute în franceză: *Ortodoxia, Biserica celor șapte Sinoade* (ultima editie în 2002), *Sarea pământului, Împărăția lăuntrică, Abordarea lui Dumnezeu în tradiția ortodoxă* (1982, Desclée de Brouwer).

În urmă cu mai mult de cincizeci de ani, un franciscan cunoscut din Anglia, părintele Olgy Robertson, cere avea obiceiul să petreacă multe ore în fiecare săptămână ascultând confesiuni și mi-a spus într-o zi, cu o notă de epuizare în glas: „Ce mizerie! Nu mai există nici un păcat nou!”

Contrar opiniei care prevalează în mod obisnuit, nu sfintenia, ci păcatul este plictisitor și repetat. Răul este cu siguranță necreat și monstruos, în timp ce sfintia afișează o varietate și o originalitate inepuizabile. Dacă păcatul este în esență repetabil, rezultă că lupta spirituală înțeleasă ca un război nevăzut împotriva gândurilor noastre rele și a pasiunilor noastre vinovate – continuă să însemne același lucru în lumea contemporană ceea ce era și în trecut.

Formele exterioare se pot schimba, dar caracterul interior rămâne neschimbat. O carte precum *Scara*, scrisă de Sfântul Ioan Scărarul poate servi ca manual practic în secolul XXI, ca în secolul al VII-lea. Astăzi, ca în trecut, „dusmanul nostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu în căutarea celui pe care să-l înghită”. Astăzi, ca în trecut, satan se preface în înger de lumină. Astăzi, ca în trecut, Dumnezeu ne cheamă la acest duh de veghe, care a fost redat de către părintii ascetici din Orientul creștin rezumat în cuvântul *nepsis*: „a fi sobru”, „a fi atent”.

„A mortifica” sau „a transfigura” pasiunile (patimile)

Cu ocazia prezentului colocviu, s-a făcut în mod constant aluzie la patimi (pasiunile): dar ce se desemnează mai precis prin acest termen? Este păcat că cuvântul „pasiune” folosit în mod uzual pentru a traduce cuvântul *pathos* (plural „*pathè*”) se dovedește a fi în general nepotrivit pentru a transmite varietatea de conotații prezente în cuvântul grecesc. Legat de verbul *paschein*, „a suferi”, *pathos* înseamnă starea pasivă, în contrast cu *dynamis*, puterea activă.

El desemnează ceea ce este suportat de către o persoană sau de un obiect, un eveniment sau o stare recunoscută ca pasivă, astfel somnul și moartea sunt numite *pathos* de către Clement Alexandrinul, iar Sfântul Grigorie de Nazianz descrie fetele lunii cu cuvântul „*pathè*”.

Legat de viața noastră interioară (sufletească), „*pathos*” are sensul de sentiment sau de recunoscintă suportată de către o persoană [...]

Pe de o parte, un grup important de autori dintre Sfintii Părinți urmează abordarea negativă a stoicilor.

Clement Alexandrinul repetă definiția lui Zenon a cuvântului *pathos* ca pe o „pulsare excesivă”, o „încălcare a rațiunii” și „un elan contrar naturii”. Pasiunile (patimile) sunt „boli”, o persoană cu adevărat bună nu are nici o pasiune [...]. Pe de altă parte există Părinți care, deși foarte ostili pasiunilor, tin cont de latura pozitivă a acestora. Cuviosul Ioan Scărarul recunoaște că pasiunile pot fi folosite în mod curent. Impulsul unei pasiuni nu este în sine dăunător; noi suntem cei care, uzând de liberul arbitru, „am luat impulsurile noastre naturale și le-am transformat în pasiuni”. Este de subliniat că Cuviosul Ioan Scărarul nu condamnă erosul, nevoia sexuală, ci o consideră ca pe ceva care poate fi îndreptat către Dumnezeu [...].

Pasiunile, insistă Sfântul Maxim Mărturisitorul, pot fi „lăudabile”, precum și „blamabile”. După Sfântul Grigorie Palama, scopul vieții creștine nu este mortificarea (*nekrosis*) pasiunilor, ci transpunerea sau reorientarea (*metathesis*) lor.

Este evident aici că Părintii greci au fost influențați nu numai de către abordarea stoică, negativă, ci, de asemenea, (în mod direct sau indirect) de către abordarea

Lupta spirituală în lumea contemporană

aristotelică mult mai pozitivă. Acești Părinți care adoptă o viziune a pasiunilor pozitivă sau, cel puțin neutră, constituie o minoritate, dar este vorba, totuși de o minoritate semnificativă.

S-ar putea afirma, evident, că este vorba despre o problemă de ordin semantic în esență, că este vorba de modul în care noi dorim să folosim cuvântul „pasiune”. Dar diferitele întrebări ale cuvântului nu au cumva implicații mult mai profunde? Cuvintele, în general, au o mare putere simbolică și modul în care sunt folosite are o influență decisivă asupra modului nostru de a concepe realitatea. La fel este și în cazul cuvântului „*pathos*”.

Trebuie să urmărim latura negativă a stoicilor sau sensul mai generos al lui Aristotel? Răspunsul la această întrebare poate avea, prin extensiune, efect asupra sfaturilor pastorale pe care le dăm altuia și chiar nouă în sine. Vorbim atunci despre „a mortifica” sau „a reorienta” pasiunile?

O să spunem „a eradica” sau a „educa”? Aici există o diferență enormă.

A prezenta mesajul creștin într-un mod afirmativ

Din moment ce este vorba despre lupta noastră spirituală în lumea contemporană, eu sunt ferm convins că noi am fi mult mai eficienți dacă am vorbi de „transfigurarea pasiunilor” mai degrabă decât de „distrugerea pasiunilor”. Lumea în care trăim astăzi este o lume profund secularizată dincolo de Biserică. Dacă dorim să întoarcem această lume spre Hristos, dacă dorim să apărăm identitatea creștină în acest mediu înconjurător alienat, am face mai bine să prezentăm mesajul creștin într-un mod afirmativ mai degrabă decât în termeni denunțatori (delatori). Ar trebui să ne străduim să aprindem flacăra lumânării decât să trăim în întuneric.

Pentru a aborda acum a doua parte a comunicării mele, as vrea să aleg șase aspecte ale luptei spirituale în lumea contemporană. Lista mea nu este sistematică și ea nu are pretenția de a fi exhaustivă. Voi vorbi atât din punct de vedere al obscurității, cât și din punct de vedere al luminii. Trei dintre aspectele pe care le-am ales au, la prima vedere, un caracter sobru, altele trei arată o față mai luminoasă; dar toate șase nu sunt negative ci eminentemente pozitive.

Coborârea la iad

Iadul poate fi considerat ca o absență a lui Dumnezeu, locul în care Dumnezeu nu există (este adevărat că, văzut dintr-o perspectivă mai subtilă, iadul nu este lipsit de Dumnezeu, căci așa cum afirmă Sfântul Isaac Sirul dragostea lui Dumnezeu este peste tot). Nu este surprinzător că, creștinii secolului XX, locuind într-o

lume marcată de sensul absentei lui Dumnezeu, ar trebui să interpreteze vocatia lor ca o coborâre la iad (*descensus ad inferos*). Paul Evdokimov dezvoltă această idee în conexiune cu Taina Botezului, care formează efectiv baza luptei spirituale a creștinului. „Vorbind despre ritul scufundării încă de la botez”, observă Evdokimov, Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă: „Actiunea de a coborî în apă și de a se ridica din nou, simbolizează din nou coborârea lui Hristos la iad și reîntoarcerea din iad încă o dată”. A fi botezat înseamnă nu numai să mori și să renasci cu Hristos: aceasta înseamnă de asemenea că noi coborâm la iad, că noi suportăm stigmatele grijilor lui Hristos – Arhiereul, ale angoasei sale apostolice pentru destinul celor care sunt în infern” [...].

Un sfânt al secolului XX care a insistat asupra acestei idei de coborâre la iad este Sfântul Siluan Atonitul: „tine-ti mintea în iad și nu deznădăjdui” – învăța el, adăugând că acesta este modul de a dobândi smerenia. Discipolul său, părintele Sofronie, explică faptul că aici „facea aluzie la o experiență reală a infernului”. În meditațiile sale, Cuviosul Siluan își aminteste de un cizmar pe care cucernicul îl vizita și care obișnuia să spună: „Toti vor fi mântuiți – numai eu voi pieri”.

Siluan își atribuia lui însuși aceste cuvinte: „Eu voi muri curând și voi găsi casa mea în închisoarea întunecată a iadului. Și eu singur voi arde acolo”.

Totusi, aceasta ar putea fi o greșeală de interpretare a atitudinii lui Siluan în niste termeni negativi și tristi. O atenție egală ar putea fi acordată celor doi pași ai fazei: el nu spune numai „Tine-ti mintea în iad”, ci mai adaugă imediat „și nu deznădăjdui”. Mai spune că, convingerea pe care o are despre propria sa osândire este o tentativă a răului. Există, spune el, două gânduri care vin de la dusman: „Tu esti un sfânt” și „Tu nu vei fi mântuit”.

Sfântul Siluan era profund influențat de către învățătura lui Isaac Sirul referitoare la caracterul invincibil al dragostei de Dumnezeu. „Dacă nu există dragoste”, afirmă el, „totul este dificil”. Invers, dacă dragostea este prezentă, totul este posibil. Coborârea lui Hristos la iad și Învierea Sa triumfală din morti constituie un eveniment indivizibil, un act simplu și unic.

Martiriul

Forma specială pe care coborârea la iad a avut-o de-a lungul veacului al XX-lea în lupta spirituală a creștinilor ortodocși a constituit experiența persecuției și a martiriului. Într-adevăr, pentru țările din Răsăritul creștin, secolul trecut a fost un secol de martiriu prin excelență - permiteti-mi, în plus, să amintesc faptul că desi comunismul a căzut în Rusia și în Europa de Est, mai există locuri în lume unde creștinii ortodocși, ca și alții, continuă să îndure persecuții (în Turcia, Irak,

Lupta spirituală în lumea contemporană

Pakistan, China). Sfântul Siluan arată că martiriul poate fi interior și, de asemenea, exterior: „Faptul de a se ruga pentru oameni”, spune el, „înseamnă a vărsa sânge pentru ei”. În același timp, precum în apoftegma sa „Tine-ti mintea în iad și nu deznădăjdui”, el insistă asupra concomitenței dintre întuneric și lumină, disperare și speranță.

Astfel, suferința martirilor este de asemenea un izvor de bucurie: așa cum a spus Cuviosul Siluan, „suferința extremă duce în linie dreaptă la fericirea extremă”. O martiră a cărei luptă spirituală a marcat conștiința ortodocsilor în cursul acestor ultimi saizeci de ani este Sfânta Maria (Skobtsov), care a murit în camerele de gazare din Ravensbrück. Acest lucru ar arăta cum martirul – în chipul lui Hristos Însuși, protomartirul – îmbracă rolul de „vicar sau de „substituit”, care moare în locul altuia, care moare pentru ca alții să poată trăi. Martirul realizează, într-o manieră finală somatia mucenicului Pavel „purtați-vă sarcinile unii altora” (Galateni 6, 2). Este vorba aici, într-adevăr, despre una din temele asupra cărora această Sfântă Maria a insistat în propriile sale scrieri. [...]

Kenoza

Există o a treia temă, foarte apropiată celorlalte două dinainte, „kenoza” sau abandonul de sine. Cel care se angajează în lupta spirituală se identifică cu Hristos cel smerit (aici îmi amintesc de o carte remarcabilă, scrisă acum șaptezeci de ani de către un scriitor rus emigrat, Nadejda Gorodetsky, *Hristos smerit în gândirea contemporană*, o carte care merită osteneala a fi recitată).

Înainte de a fi închisă, Mucenita Maria (Skobtsov) a afisat acest spirit kenotic într-un mod uimitor, arătând solidaritatea cu cei săraci, oropsiții vietii, marginalizatii și – de la al doilea război mondial – cu evreii. „Trebuie să ne purtăm cu cei apropiați care sunt ființe umane cu mai multă grijă decât cu noi”, scrie ea. „Dragostea creștină ne învață nu numai să facem daruri spirituale fraților noștri, ci și daruri materiale. Chiar ultima noastră mâncare, ultima noastră bucată de pâine trebuie să le-o dăm lor”.

Schimbarea la față

Analizând diferitele moduri în care poate fi interpretată lupta împotriva patimilor, eu am sugerat că era mai bine astăzi să ni se spună să nu „mortificăm” sau să „eradicăm” pasiunile, ci mai degrabă să le transfigurăm [...]. Nu este deloc o coincidență că mucenicul cel mai influent în viața și experiența Ortodoxiei secolului XX a fost Sfântul Serafim de Sarov, care este cu siguranță un sfânt al schimbării la față [...]

Nu as vrea să vorbesc într-un mod prea sentimentalist despre Sfântul Serafim de Sarov sau să simplific lupta sa spirituală. Nu trebuie să uităm că el purta o haină albă și nu îmbrăcămintea neagră a călugărilor și că primea vizitatorii săi numindu-i „Bucuria mea!”, primindu-i pe tot parcursul anului cu salutul „Hristos a Înviat!” sau mai mult chiar, fata sa s-a luminat de slavă în prezenta discipolului său Nicolai Motovilov. Dar permiteți-mi de asemenea să nu uit încercările diabolice pe care a trebuit să le îndure atunci când începe să se roage, zi și noapte, pe o piatră aproape de ermitajul său și că auzea flăcările iadului trosnind în jurul lui, permiteți-mi să nu uit durerile fizice pe care le-a suferit după ce a fost atacat și rănit de către trei tâlhari în pădure; permiteți-mi să nu uit dificultățile pe care le-a îndurat până la moartea sa. Într-adevăr, în lupta noastră spirituală, schimbarea la față și crucea sunt inseparabile.

Împărtășania

S-a spus că Botezul constituie fundamentul luptei spirituale a creștinului. Dar Botezul nu trebuie să fie separat de Sfânta Împărtășanie și, deci Euharistia joacă un rol de asemenea fundamental în lupta noastră spirituală. În perioada patristică anumiți autori de texte ascetice, ca de exemplu Sfântul Ioan Scărarul sau Sfântul Isaac Sirul nu fac aproape nici o mențiune despre Euharistie.

În lupta noastră spirituală de astăzi, aspectul euharistic trebuie redat explicit și pus în prim plan. În mod semnificativ este exact ceea ce a fost făcut de către un preot de la începutul secolului XX, Ioan de Cronstadt. „Euharistia este un miracol continuu”, avea el obiceiul să spună, ceea ce l-a determinat să intre pe deplin în „acest miracol continuu” oficiind în fiecare zi Liturghia euharistică. Intensitatea oficerii sale euharistice i-a mirat pe contemporanii săi: Sfântul Siluan Atonitul, de exemplu, vorbește despre „forta rugăciunii sale” și adaugă faptul că „toată ființa lui [era] o flacăra de dragoste”.

El pretindea ca toți credincioșii prezenți la Liturghie să primească împărtășania. Sub influența lui și a altora, primirea împărtășaniei a devenit efectiv mai frecventă în Biserica Ortodoxă a secolului al XX-lea, chiar dacă există încă anumite parohii în care credincioșii nu se apropie de Potir decât de trei sau patru ori pe an.

Este, cu siguranță, regretabil.

În lumea contemporană, lupta noastră spirituală trebuie să fie în modul cel mai complet posibil o luptă euharistică. În momentul central al Liturghiei euharistice, înainte de epicleza Sfântului Duh, diaconul ridică Sfintele Daruri, în timp ce preotul spune: „Ale Tale dintru ale Tale, Tie-ti aducem de toate și pentru toate”. Aceasta

Lupta spirituală în lumea contemporană

ne duce spre un aspect al Liturghiei euharistice de o mare certitudine pentru lupta noastră spirituală: dimensiunea cosmică a Euharistiei.

Este semnificativ că în Euharistie noi oferim daruri nu numai „pentru toate fiintele omenesti” (*dia pantas*), ci „pentru tot (ce există)” (*dia panta*). Jertfa euharistică înglobează nu numai umanitatea, ci și întreaga natură. Ea este un act global. Deci Euharistia pune pe umerii nostri o responsabilitate ecologică. Ea ne dă drept misiune să protejăm și să iubim fiintele omenesti, semenii nostri, dar și toate creaturile vii și de asemenea, copacii, pietrele, apa și aerul. Dacă noi oficiem Euharistia fiind constienți de ceea ce facem, trebuie să considerăm lumea întreagă ca pe o taină.

Lupta noastră spirituală atunci nu este numai antropocentrică. Suntem mântuiți nu de lume, ci cu lumea și deci ne batem pentru a sfinti și a prezenta ofranda lui Dumnezeu nu numai pe noi însine *sui generis*, ci întreaga creație. Această dimensiune ecologică în lupta noastră spirituală a fost subliniată în mod special de către patriarhatul ecumenic pe parcursul ultimelor două decenii.

Rugăciunea inimii

Trebuie, în sfârșit, să punem accentul pe lupta în vederea dobândirii rugăciunii interioare care este tot atât de importantă ca și împărtășania și Liturghia. În lupta spirituală rugăciunea interioară a însemnat, mai ales pentru Ortodoxie, dar nu numai pentru ea, rugăciunea lui Iisus.

Importanța invocării sfântului nume al lui Iisus a început să fie înțeleasă, în acești ultimi o sută de ani, mai ales datorită impactului celor două cărți, *Povestirile unui pelerin rus* și *Filocalia*. Aceste două cărți au cunoscut un succes neașteptat în Occident. Fără îndoială, rugăciunea lui Iisus este practică astăzi de către mult mai multe persoane decât în trecut. Epoca noastră nu este numai epoca secularizării!

Iată deci câteva elemente ale luptei spirituale în lumea contemporană: pe de o parte, coborârea la iad, martiriul, kenoza; pe de alta schimbarea la față, Euharistia, rugăciunea inimii. Cele două triade nu trebuie să fie opuse, ci combinate, așa cum Sfântul Ioan Scărarul o face atunci când creează cuvântul „*charmolype*”, „tristetea bucuroasă” și vorbește despre „*charopoion penthos*”, „tristetea dătătoare de bucurie”. Cele două aspecte complementare ale luptei spirituale sunt rezumate în două scurte apoftegme ale Sfântului Serafim de Sarov, pe care încerc să le păstrez constant în suflet: „acolo unde nu există nici o supărare, nu există mântuire” și „Sfântul Duh umple de bucurie tot ce atinge”.

**Traducere din limba franceză de
Lect. Univ. Drd. Marta Lupe**

Dimitris Tselenghidis

**„Urmând Sfintilor părinti”,
o sintagmă cu caracter diacronic în
învățătura dogmatică a Bisericii.
Ipoteze teologice si criterii ale învățaturii
dogmatice ale Bisericii**

După cum este cunoscut din Orosurile (Hotărârile) Sinoadelor Ecumenice, Părintii Sinodului, înainte de a hotărî, în Duhul Sfânt, cu privire la învățătura dogmatică a Bisericii contestată de eretici, mărturisesc cu cea mai mare exactitate credința mostenită a tuturor Sinoadelor Ecumenice de dinainte. Astfel, adevăresc într-un mod deosebit de concret și practic, că au aceeași opinie cu Părintii care s-au întrunit la Sinoadele Ecumenice. Și, deoarece opinia aceasta, care se exprimă de către purtătorii de Dumnezeu, este rod al Duhului Sfânt, ca și credința a Bisericii, se leagă în mod neconditionat cu smerenia.

Prin urmare, când Părintii sinodali formulează dogma adevărată a Bisericii, nu se pronunță de la ei, în chip autonomist, ci vorbesc totdeauna în acord cu Părintii anteriori lor. De aceea în mod precis, îi scot în evidență cu modestie, fiind și arătați ei însisi atât în formulare cât și în viața lor duhovnicească: „urmând Sfintilor Părinti”. Aici nu se referă la o recapitulare sterilă a tradiției învățaturii dogmatice a Părintilor, nu poate fi vorba de vreun oarecare conservatorism sau servilism. Dimpotrivă, este vorba de o angajare creatoare și de o întrupare a teologiei lor, în scopul de a înfrunta noile probleme și noile provocări, însă cu ideea care se inspiră din același Duh Sfânt a Adevărului Ipostatic. Învățătura patristico-dogmatică, expresia tradiției vii, este întotdeauna aproape de nevoile pragmatice ale Bisericii, ca o expresie vie a Duhului Adevărului.

„Urmând Sfintilor părinti”, o sintagmă cu caracter diacronic...

Expresia statornică a dumnezeiestilor Părinti de la Sinoadele Ecumenice: „urmând Sfintilor Părinti” pune si pecetea caracterului diacronic în învățătura dogmatică a Bisericii Ortodoxe. Acest caracter diacronic al învățaturii dogmatice își are bazele în Traditia Bisericii care se înțelege si ca viață a Bisericii în Duhul Sfânt, si ca prezentă vie si lucrătoare a Sfântului Duh în mijlocul ei. Acelasi Duh Sfânt care locuieste în Biserică, creează traditia¹. Si deoarece lucrarea si energia Sfântului Duh sunt necreate, Traditia Bisericii este întotdeauna vie, însă si nouă, actuală. La fel si învățătura dogmatică a Bisericii este vie si rămâne diacronică, si aceasta nu numai pentru că se întemeiază pe Traditia în Duhul Sfânt a Bisericii, însă si pentru că aceasta, prin excelentă o exprimă cu exactitate, orientând si asigurând în acelasi timp, cuprinsul teantropismului vietii ei, fără însă a se epuiza în formularea ei.

Studiind cineva hotărârile Sinoadelor Ecumenice adeverește că toată învățătura lor dogmatică s-a sprijinit pe Traditia Bisericii si că această traditie se identifică cu însăsi Ortodoxia. Asadar, criteriul prin excelentă pentru autenticitatea învățaturii dogmatice a Bisericii este Traditia în Duhul Sfânt, care s-a trăit si s-a arătat istoric de către cunoscutii si cinstiții membri ai Bisericii, de către Sfintii ei.

În cazul de față este foarte lămuritoare hotărârea Sinoadelor Ecumenice pe care o redăm în cele ce urmează: „urmărit-am Traditia Bisericii Universale si nu facem nici micșorare nici adăugire si fiindcă am fost învățati de la Apostoli, păstrăm tradițiile pe care le-am preluat. Primim si ne închinăm la toate câte a preluat Sfânta Biserică cea Universală, nescrise si scrise, din primii ani ai ei. Judecata autentică si adevărată a Bisericii nu permite să se facă inovatii si scăderi”². Iar pe cei care fac adăugiri în Traditie, Biserica îi îndepărtează din trupul ei³.

Dacă, însă, Traditia Bisericii se înțelege ca prezentă vie si energie necreată a Sfântului Duh în ea, cum se trăieste energia aceasta în cadrul existentei membrilor vii ai Bisericii, astfel încât să se reverse în mod autentic, în formularea învățaturii dogmatice a ei, când aceasta este cerută de împrejurările istorice, care se arată totdeauna ca o latură contestabilă a experientei ei spirituale?

În practică, autenticitatea si neschimbabilitatea învățaturii dogmatice a Bisericii, constituie dintotdeauna expresia savantă în Duhul Sfânt, a constiintei dogmatice trăite, a plinătății ei. Spunând constiinta dogmatică a plinătății Bisericii subînțelegem acea cunoastere care apare din experienta profundă si asimilată a harului

¹ Mansi, 13, 377: „ca în aceasta locuieste Sfântul Duh, este cunoscut”.

² Mansi, 13, 409-412.

³ Mansi, 13, 416: „Pe cei care au adăugat ceva, sau au tăiat, să fie anatemizati de Biserica Universală”.

dumnezeiesc necreat. Această experiență a harului dumnezeiesc există numai atunci când locuiește în noi Dumnezeu, în mod lucrător⁴. Prin urmare, este organică și indestructibilă legătura conștiinței dogmatice cu viața duhovnicească⁵. Asadar, numai când înfloreste viața duhovnicească a credinciosilor, este în plină putere și rodeste conștiința dogmatică a Bisericii. Cu alte cuvinte, conștiința dogmatică se naște în chip haric, în inimile credinciosilor, din harul lucrător și necreat al Tainei Mirungerii. De aceea și conștiința dogmatică a credinciosilor este în întregime independentă de educația lor laică și de eventualele lor preocupări intelectuale.

Conștiința dogmatică ca și cunoaștere duhovnicească concentrată, este rezultatul experienței care se arată din îndelungată trăire a descoperirii harului dumnezeiesc ca lumină a vieții vesnice și a neqiditei Împărăției a lui Dumnezeu în lăuntru nostru. Cu siguranță aici nu poate fi vorba de o cunoaștere teologico-teoretică, științific dobândită.

Sigur, deci, putem să întărim că conștiința dogmatică a credinciosilor în Biserică are fundament duhovnicesc și funcționează ca și criteriu infailibil al adevărului. Conștiința dogmatică a Bisericii asadar, funcționează în acest mod, deoarece este inspirată și hrănită de către Duhul adevărului, care – potrivit cuvintelor lui Hristos - conduce Biserica spre tot adevărul (cf. Ioan 16, 13).

Dacă, însă, caracterul conștiinței dogmatice al credinciosilor este stabilit în mod hotărâtor de prezenta lucrătoare a Duhului Sfânt în acestia și de tot simțământul trăirii ei, care este diferența ei specifică față de conștiința dogmatică care se cultivă, să admitem și obiectiv, din cunoștința teologică corectă și academică.

Conștiința dogmatică dreaptă dobândită, în chip harismatic și științific, se identifică în afară în totalitate. Cu toate acestea, există între ele câteva diferențieri exterioare care privesc în mod exclusiv calitatea. Astfel, altceva este să cunoști în mod simplu, să accepti deci și să înțelegi rațional și științific adevărurile de credință care se prezintă în Sfânta Scriptură și care s-au formulat cu exactitate în hotărârile Sinoadelor Ecumenice, și altceva este să cunoști duhovnicește adevărurile Bisericii, să trăiești harismatic cuprinsul lor interior. Din perspectiva calității asadar, una este să crezi drept, existența lui Dumnezeu în Treime, și alta este să-L cunoști pe Dumnezeu în mod empiric, participând în chip haric la dumnezeirea Lui, care îți este descoperită prin Duhul Sfânt. De altminteri, în această participare harică la însăși dumnezeirea Treimii, găsim experiența duhovnicească și infailibilă ai membrilor vii ai Bisericii la caracterul necreat al harului lui Dumnezeu, și al harului Tainelor Bisericii Lui.

⁴ Arhim. Sofronie Saharov, *Sfântul Siluan Atonitul*, Esex, 2005, p. 239-240.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

„Urmând Sfinților părinți”, o sintagmă cu caracter diacronic...

Nemijlocita comuniune a credinciosilor cu Dumnezeu Treimic prin harul Duhului Sfânt, care se dăruiește mistic prin Biserică, este comuniune și experiență constientă a vieții vesnice a lui Dumnezeu, care îmbogățește în chip haric existența psihosomatică a credinciosilor și dăruiește nemijlocit, în mod sigur și personal, caracterul existential, cunoașterii lui Dumnezeu. Cunoașterea credinciosilor despre Dumnezeu, zidită în chip haric, empiric și duhovnicesc, se identifică în mod deplin cu Sfintele Scrieri și cu exprimarea sinodală a credinței Bisericii. Această experiență harico-duhovnicească, în cea mai curată înfățișare a ei, au avut-o atât Profetii, cât și Apostolii, fiindcă după mărturia biblică „au grăit purtati fiind de Duhul Sfânt” (II Petru 1, 21).

Aceasta înseamnă că conștiința dogmatică exprimă Tradiția Bisericii și „urmând” Părinților înseamnă și „urmând” Tradiției ratiionale ca viață duhovnicească.

Este, prin urmare, evident că atunci suntem în chip practic „următori Sfinților Părinți” când suntem mai înainte „următori” condițiilor prealabile ale învățăturii lor dogmatice, care este viața în Duhul Sfânt, care presupune curățirea⁶ de patimi și luminarea minții prin harul dumnezeiesc lucrător. Păzirea poruncilor, asceza și viața mistică constituie temelia ipotezelor și a vieții duhovnicești în acceptiunea ei, și a Teologiei Dogmatice științifice.

De aceea dacă dorim ca Teologia Dogmatică Ortodoxă a universităților noastre să aibă și să exprime caracterul Tradiției Ortodoxe ar trebui să se unească indestructibil cu Spiritualitatea Ortodoxă, care constituie și orizontul ei practic. Așa vor deveni clare urmările dogmei, nu numai în viața duhovnicească personală a credinciosilor, însă și în viața lor bisericească exprimată colectiv, în autenticitatea care va asigura marginile pe care le va transa dogma.

De altminteri, calitatea și autenticitatea acestei vieți care sunt faptele de zi cu zi, palpabile, este aceea care va da un interes fermecător cuprinsului Teologiei Dogmatice. Cu o astfel de joncțiune mai sus arătată, Teologia Dogmatică nu va fi respinsă din cadrul personal sau extins al vieții eclesiastice, nici nu va ajunge o specializare a câtorva academicieni-teologi. Dimpotrivă, va deveni centrul interesului eclesiastic al credinciosilor, deoarece joncțiunea aceasta exprimă prin excelență propria noastră conștiință Ortodoxă.

Aici însă va trebui să dăm câteva lămuriri indispensabile. Pentru a avea autenticitatea garantată, viața personală și eclesiastică a credinciosilor, pentru a fi

⁶ Curățirea noastră, care se face de la Dumnezeu – din vederea lui Dumnezeu, deci – Sfântul Grigorie Teologul o vede ca fiind deasupra teologiei. De altminteri mintea omului numai când se curăță poate să-L cunoască pe Dumnezeu cu adevărat – prin participare – și numai atunci poate să vorbească omul cu siguranță, despre Dumnezeu. Vezi *Cuvântul* 23, 3 PG 36, 16A.

asadar această viață în Duhul Sfânt, va trebui ca Teologia Dogmatică, care îi trasează marginile și îi dă siguranță, să treacă indispensabil prin eclesiologic și să se reverse neapărat în soteriologia Bisericii. Deoarece în afara Bisericii fără o soteriologie de perspectivă, viața omului își pierde profunzimea ei, nu are caracter duhovnicesc.

Această legătură liturgică, adevăr și viață, Teologie Dogmatică și viață duhovnicească a credincioșilor, străbate axial Teologia Dogmatică a Părinților Bisericii și tâlcuieste întreaga lor sensibilitate pastorală și faptică. De aceea, Sfântul Atanasie cel Mare, de pildă, și-a asumat marea luptă împotriva arienilor, Sfântul Grigorie Teologul împotriva pnevmatomahilor și Sfântul Grigorie Palama împotriva antiisihastilor latini, ca să mă opresc doar la acestia, în mod semnificativ. Toti acestia au văzut că Teologia Dogmatică gresită a adversarilor eretici, le subminează viața duhovnicească eclesiastică și golesc literalmente lucrarea dumnezeieștii iconomii care s-a făcut prin Hristos și care continuă să o facă Dumnezeu Treimic prin Trupul mistic al lui Hristos, prin Biserică.

Legătura de mai sus, a dogmaticii celei adevărate cu viața eclesiastică, lucrează spre folosul creștinilor ortodocși, care pot în acest mod, să verifice autenticitatea vieții lor. Ajută însă și eterodocșilor, fiindcă le oferă posibilitatea să verifice nu simplist, ireconciliabilitatea dogmelor lor cu învățătura dogmatică a ortodocșilor, însă și cu consecințele ireconciliabile ale întregii lor vieți, exprimată personal și instituțional, cu viața duhovnicească, pe care o promite descoperirea lui Dumnezeu prin Sfânta Scriptură și se adevărește empiric numai în lăuntru Bisericii Ortodoxe.

Însă legătura Teologiei Dogmatice cu viața duhovnicească a credincioșilor face înțeleasă, în mod practic, importanța Bisericii însăși, pentru înfăptuirea mântuirii personale a credincioșilor. Asadar, dacă mântuirea omului este pentru credinciosul ortodox rezultatul comuniunii reale a lui Dumnezeu cu omul, atunci este ușor de înțeles deosebirea pe care o face Teologia Dogmatică Ortodoxă în privința Dumnezeului Treimic: între ființa Lui necreată, care este inaccesibilă și incomunicabilă, și între energiile Lui necreate, care sunt accesibile și comunicabile omului. Atunci înțelege credinciosul, de ce comuniunea reală a lui Dumnezeu cu omul este, după cum distinge Teologia ortodoxă, un fapt intens ontologico-existential, care nu poate fi epuizat într-un oarecare curent filosofic sau morală creștină-teoretică. Atunci înțelegem încă odată că, comuniunea lui Dumnezeu cu omul nu se poate înfăptui în cadrul unei Teologii Dogmatice, care este independentă de viața Bisericii. Se înțelege în plus, că, comuniunea Dumnezeu-om se poate trăi numai în Trupul mistic al lui Hristos, că este un fapt eclesiologic, un fapt ce consideră Biserica, drept „comuniunea îndumnezeirii” omului, ca purtător de har deci, prin

„Urmând Sfintilor părinti”, o sintagmă cu caracter diacronic...

care omul se eliberează ontologic de rău, de păcat și de moarte, și participă personal la viața necreată a lui Dumnezeu.

După câte am spus până aici, credem că a devenit evident faptul că o simplă apropiere mentală, potrivită sau exprimabilă a Teologiei Dogmatice, independentă de viața duhovnicească a Bisericii, nu exprimă ființial Tradiția Bisericii Ortodoxe. Astfel, putem susține fondat, că Teologia Dogmatică academică a secolului XX, având profunde influențe din partea teologiei apusene secularizată și eterodoxă, și în special a metodologiei ei teologice⁷, nu a exprimat acceptiunea Părintilor în privința Teologiei Dogmatice, în afară desigur, de câteva excepții luminoase, cum au fost de pildă, cazurile părintilor Ioannis Romanidis, Dumitru Stăniloae și Iustin Popovici.

Este cunoscut că Teologia Ortodoxă este rodul vederii lui Dumnezeu, care constituie cununa curăției duhovnicești după Sfântul Grigorie Palama⁸, care presupune însă curățirea și luminarea minții. Vederea lui Dumnezeu garantează exactitatea învățăturii dogmatice neschimbabile și desigur în gradul absolut, când formularea ei se întâmplă să se arate exprimată colectiv de către Sinoadele Ecumenice. Când, însă, această Teologie Dogmatică devine independentă de experiența duhovnicească a celor care o formulează, nu servește la nimic substantial, după cum diavolului nu-i servește credința lui în Dumnezeu. Cel care se ocupă cu Teologia Dogmatică, când se întărește în experiența duhovnicească, se întărește ființial în caracterul trăit cu intensitate al cunoașterii lui Dumnezeu. Altfel este într-un real pericol în fiecare clipă de a se abate de la Teologia Dogmatică dreaptă și prin urmare este în pericol să falsifice inconstient. „Teologia fără experiență, zicea fericitul bătrân Paisie Aghioritul, seamănă cu cârtita care încearcă să descrie soarele”⁹. Prin urmare, perimetrele care asigură autenticitatea Teologiei Dogmatice, sunt orientate decisiv de experiența duhovnicească a membrilor Bisericii statornici în Dumnezeu („a celor care confirmă vederea lui Dumnezeu”), însă și a delegaților ei în spațiul teologiei academice, în măsura în care și aceștia, ca cei care „rămân în Dumnezeu”, exprimă Tradiția în Duhul Sfânt a Bisericii, fiind practic și ontologic „următori ai Sfintilor Părinti”.

⁷ Metodologia teologică apuseană se bazează în general pe autonomia față de Dumnezeu, pe funcționarea reductionistă și micșorată a minții, în baza *Universalis*. De aceea și dogmele s-au teoretizat de către apuseeni, în special ca și preocupări teologice, care au fost concepute mental, fără o legătură specială cu viața celor care le-au formulat. În antiteză, metodologia teologiei ortodoxe este empirică. Caracterul ei este orientat de către cunoașterea lui Dumnezeu empirică-trăită, care se înfăptuiește în Biserică, înțeleasă ca și „comuniune a îndumnezeirii”.

⁸ Părintii Greci ai Bisericii, vol. 9, p. 328 și urm.

⁹ Ierom. Isaac, *Viata bătrânului Paisie Aghioritul*, Sfântul Munte Athos, 2004, p. 566.

În secolul XX și îndeosebi în prima decadă a secolului XXI pe care o parcurgem, datorită pătrunderii secularizării în spațiul ecleziastic, nu s-au mai accentuat diferențele dogmatice dintre noi și creștinii eterodocși din Apus. De aceea, astăzi stăpânește minimalismul dogmatic și la profesorii de Teologie Dogmatică. Minimalismul acesta tinde până la sincretismul religios, lucru care favorizează omogenitatea credinței, care se vor revărsa cu desăvârșire împreună cu alte instituții și factori, în globalizarea mult urmărită a tuturor.

Aici este deja văzut pericolul Teologiei Ortodoxe de a pierde autenticitatea ei primară, legată de valoarea ei fundamentală, care este viața în Duhul Sfânt a Tradiției ei. Astfel, deci, se va arăta învățătura și teoria dogmatică fără legătură cu adevărata viață și precum „sarea” care s-a „stricat”, se va evidenția neîntrebuintabilă și va fi înlăturată din viața credincioșilor. De aceea „să stăm bine!”, „Să stăm”, „urmând Sfintilor Părinți”!

**Traducere din limba greacă de
drd. Marcel Tang**

Juan Mateos, S.J., *Utrenia Bizantină*, traducere, prefată și note Cezar Login, Editura Reîntregirea, Cluj-Napoca, 2009, p. 77

De mai multă vreme, la Editura Reîntregirea a fost inițiată Colectia „Liturgica”, în cadrul căreia au apărut mai multe lucrări din cadrul acestei direcții de cercetare în teologie. Ultima apariție, recent concretizată o constituie lucrarea teologului apusean Juan Mateos, *Utrenia Bizantină*. Autorul acestei scurte dar foarte pretioase lucrări este cunoscut publicului românesc, prin lucrarea sa *Celebrarea Cuvântului în Liturgia Bizantină*, lucrare apărută în anul 2007, la aceeași editură clujeană.

Juan Mateos este născut în Africa spaniolă, predând din 1959, până în 1991 Liturgica orientală în limbile română și arabă la Institutul pontifical Oriental. Preocuparea sa majoră a vizat în special slujba Utreniei, în mai multe tradiții orientale. Ceea ce este interesant este faptul că teologul Juan Mateos nu s-a limitat în studierea Utreniei bizantine doar la ritul bizantin, studiind și alte rituri orientale (siriace, caldean, etc.), „abordare absolut necesară pentru înțelegerea corectă a slujbei diminetii” (p. 8). Menționăm în acest context și faptul că teza sa de doctorat, publicată în *Orientalia Christiana Analecta*, reprezintă tot un studiu al slujbei de noapte și de dimineată în tradiția caldeiană. Așa după cum arată traducătorul în prefata volumului, acesta „reprezintă traducerea unui articol: *Câteva probleme privind Utrenia Bizantină*, apărut cu mai bine de patruzeci de ani, dar care nu și-a pierdut actualitatea. Acest articol nu se vrea a fi un studiu exhaustiv al Utreniei bizantine, nici măcar nu are pretenția de a trece în revistă toate studiile publicate pe această temă până la data apariției, ci doar schitează elementele care stau la baza sa și subliniază etapele majore ale formării sale, descriind detaliat structura actuală a slujbei diminetii” (p. 8-9).

În Introducerea lucrării, autorul precizează faptul că în ceea ce privește rânduiala liturgică privitoare la liturgia timpului (laudele bisericești), aceasta este tributară a două mari tradiții: „una constantinopolitană, probabil mostenită de la Antiohia, centrată în jurul cultului Marii Bisericii, și alta palestiniană, bazată îndeosebi pe practica mănăstirii Sfântului Sava. Tradiția constantinopolitană

presupunea o celebrare având un caracter catedral, adică destinată, în primul rând, poporului creștin. Tradiția sfântului Sava este, cum ne-am și așteptat, una predominant monastică. Treptat, monahii din Constantinopol au adoptat practicile monahilor paleștinieni, iar între cele două tradiții - constantinopolitană și paleștiniană – a avut loc un transfer reciproc. În final, oficiul monastic a prevalat asupra celui a Marii Biserici, care a dispărut aproape în întregime” (p. 11-12). Tot în introducere, autorul motivează finalitatea alcătuirii acestui studiu, arătând faptul că el „are ca obiect identificarea principalelor probleme pe care le ridică structura Utreniei monastice bizantine, utilizată până în zilele noastre” (p. 13).

Capitolul I al lucrării stabilește diferențele dintre cele două tradiții bizantine: tradiția paleștiniană și tradiția studită. Diferențele dintre cele două tradiții se referă pe de o parte la modul de organizare al Psaltirii, iar pe de altă parte la ciclul săptămânilor. Aflăm astfel din conținutul acestui capitol informații prețioase privitoare la organizarea Psaltirii în tradiția constantinopolitană, spre deosebire de organizarea acesteia în tradiția paleștiniană, deosebiri concretizate în moduri diferite de organizare a acesteia: în cele 20 de Căntări în Psaltirea paleștiniană, și excluzând psalmii fidei ai slujbelor în rândul Marii Biserici din Constantinopol, organizându-i în 68 de antifoane (p. 15-16). Diferențele dintre cele două tradiții liturgice în ceea ce privește Psaltirea se referă de asemenea și la modul de citire al acesteia la slujbele Bisericii. Astfel „dacă recitarea Psaltirii se face, conform *Tipiconului paleștinian*, într-o săptămână, sau, în Postul Mare, de două ori pe săptămână, distribuția *constantinopolitană* era complet diferită...oficiul catedral de la Sfânta Sofia nu încadra Psaltirea într-o perioadă de timp determinată, ci stabilea doar două puncte de pornire: Utrenia de luni din prima săptămână a Postului Mare și Vecernia din Duminică Pastilor”. Astfel „cele 68 de antifoane erau terminate în trei zile și încă o fracțiune de zi, fracțiune valabilă în funcție de perioada din an. Din acest motiv, slujba dintr-o zi avea psalmi diferiți de cei cântați în luna anterioară; doar slujbele sâmbetelor și duminicilor aveau întotdeauna aceleași antifoane” (p. 16-17).

Cât privește cealaltă diferență, privitoare la ciclul săptămânilor, dacă tradiția paleștiniană, de factură monastică urmează ciclul Octoihului și cele opt glasuri alcătuite de Sfântul Ioan Damaschin, „Marea Biserică, deși împarte cântările după cele opt glasuri, ignoră Octoihul” (p. 17).

Următoarele două capitole ale cărții, respectiv Capitolele II și III sunt dedicate explicării rânduielii a două variante diferite ale Utreniei: Utrenia zilelor de rând și Utrenia Duminicilor. Prezentarea rânduielii celor două variante ale Utreniei sunt

Juan Mateos, S.J., *Utrenia Bizantină ...*

însotite de bogate explicații de natură istorică, în ceea ce privește evoluția și formarea lor, până la forma cunoscută astăzi. Nu lipsesc nici elementele de natură simbolică ale acestor slujbe, deși acestea, în comparație cu cele de natură istorică sunt mult mai puține și mai sărace în explicații. De altfel, observăm că aproape în majoritate, studiile teologilor occidentali, deși de foarte bună calitate în ceea ce privește cercetarea istorică a rânduielilor de cult bizantine sunt destul de lapidare în ceea ce privește explicația mistico-simbolică a conținutului lor, acest fapt vădind de fapt o realitate, aceea că aceste rânduieli, deși foarte bine cunoscute criticii apusene, atât ca și text cât și ca și evoluție istorică, lipsesc din practica lor sacramental-ecclesială, așa încât semnificațiile simbolice și duhovnicești, rămân mereu în umbră, nedescoperindu-se pentru creștinii din Occident, decât în momentul în care aceștia se întâlnesc cu Răsăritul Ortodox și cu spiritualitatea acestuia. Este însă excepțională surprinderea și valorificarea elementelor de natură istorică a rânduielilor liturgice ortodoxe din studiile acestor teologi occidentali, îngemănându-le cu semnificațiile mistico-simbolice cunoscute spiritualității răsăritene, aceasta rămânând în continuare o sarcină importantă ce revine teologiei ortodoxe contemporane.

Lucrarea teologului Juan Mateos, deși redusă ca și volum (77 p.), se impune ca un studiu deosebit important în ceea ce privește evoluția istorică a Utreniei Bizantine, lucrare de care nu poate face abstracție într-o prezentare serioasă și onestă a semnificației acestei rânduieli, care obligatoriu trebuie să reunească pe lângă elementele mistico-simbolice ale slujbei și relevanța acestora pentru viața duhovnicească și cadrele formării ei într-un context istoric dat. Aceasta întrucât, înțelegerea semnificațiilor simbolice ale unei rânduieli, trebuie să țină cont și de cadrul istoric în care slujba a apărut, s-a format, a evoluat și mai apoi s-a generalizat.

Preot Lect. univ. dr. Lucian Farcasiu

Cerinte în redactarea studiilor pentru Revista „Teologia”

Descrierea cadrului teoretic al temei

- acuratetea descrierii si a prezentării;
- actualitatea si relevanta bibliografiei folosite în raport cu tema studiată;
- relevanta informatiilor prezentate pentru tema vizată;

Scopul si obiectivele studiului

- corectitudinea formulării;
- originalitatea;
- relevanta scopului pentru analiza si inovarea temei propuse;

Obiectivele studiului

- corectitudinea formulării;
- relevanta si gradul lor de operationalizare în raport cu scopul propus;
- relevanta în raport de tema vizată;

Ipotezele lansate si variabile considerate

- corectitudinea formulării;
- relevanta ipotezelor în raport cu tema propusă, scopul si obiectivele urmărite;
- corelarea dintre ipoteze si variabile;

Descrierea metodologiei de cercetare folosită si a aplicării efective a acesteia

- acuratetea construirii tehnicilor de cercetare folosite;
- acuratetea (si deontologia) aplicării tehnicilor de cercetare;
- relevanta metodologiei folosite în raport cu tema, scopul si obiectivele urmărite;

Prezentarea datelor brute ale investigatiei

- relevanta datelor culese în raport cu tema studiată, cu scopul si cu obiectivele urmărite;
- calitatea datelor si a prezentării lor în raport cu scopul propus;
- cantitatea de date furnizate;

Interpretarea datelor furnizate de demersul investigativ

- relevanta interpretărilor în raport de ipotezele, scopul si obiectivele vizate;
- raportarea interpretărilor la cadrul teoretic al temei;
- corectitudinea, originalitatea si amploarea interpretărilor;

Propuneri si sugestii

- gradul de inovare al propunerilor vizate;
- capacitatea propunerilor vizate de a rezolva problemele identificate;
- valoarea de transfer a instrumentelor (propunerilor) lansate.

Conditii de redactare a articolelor

Titlul: Va fi notat cu caractere de *14 Times New Roman Black, Bold*, aliniat Center, la un rând.

Autorul: Gradul didactic sau de cercetare, numele si prenumele, institutia de proveniență, tara (pentru autorii din străinătate) vor fi trecute una sub alta cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la un rând, aliniate Right.

Rezumatul articolului: Va fi redactat cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la un rând, aliniate Justify si nu va depăsi 15 rânduri. Rezumatul va fi realizat atât în limba română cât si într-o limbă de circulatie internațională (engleză, franceză sau germană).

Cuvinte cheie: Autorul are obligatia de a enumera 4-5 cuvintele cheie în legătură cu subiectul tratat, acestea vor fi redactat cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la un rând, aliniate Left si vor fi scrise atât în limba română cât si în limba engleză.

Continutul stiintific al articolului: Articolele vor fi redactate în format Word, pe pagină format A4, aliniate Justify si folosindu-se caractere de *12 Times New Roman*, la un rând.

Forma acceptată a notelor citate: (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110.) din interiorul articolului.

Titlul elementelor structurale ale articolului, cele impuse de colectivul revistei:

Vor fi notate cu caractere de *14 Arial Black, Bold*, aliniat *Left*, la *un rând*.

Subtitlurile articolului impuse de structura internă a acestuia, conferită de autor: Vor fi notate cu caractere de *12 Arial Black, Bold*, aliniat *Left*, la *un rând*.

OBSERVATII:

- la trimiterea articolului, autorul este obligat să specifice în care din domeniile de interes științific ale RCSEdu se încadrează lucrarea sa;
- colectivul de referenți și cel de redacție își rezervă dreptul de a publica sau nu articolul, în funcție de gradul în care acesta îndeplinește cerințele de ordin epistemic sau / și de redacție;
- desigur, fiecare articol va fi analizat din perspectiva cerințelor epistemice ale domeniului de interes, în acest sens criteriile de publicare de mai sus fiind doar cadre de referință;
- colectivul revistei garantează autorului dreptul la feedback în maximum o săptămână de la primirea articolului;
- echipa revistei va trimite și argumenta atât feedback-urile pozitive, cât și cele negative (asigurăm confidențialitatea feedback-ului);
- în cazul respingerii articolului, colectivul de referenți va accepta retrimiteră a aceluiași articol la o dată ulterioară, după o prealabilă îmbunătățire a calității acestuia de către autor.

Writing requirements for the studies included in the „Teologia” review

The description of the theoretical framework of the theme

- accuracy in description and presentation;
- present interest and relevance of the bibliography used in connection with the theme;
- relevance of the information regarding the theme;

The aim of the study

- accuracy of expression;
- originality;
- relevance of the aim for the analysis and the innovation of the suggested theme;

The objectives of the study

- accuracy of expression;
- relevance and operational degree according to the stated aim;
- relevance regarding the stated theme;

The advanced hypothesis and the considered variables

- accuracy of expression;
- relevance of hypothesis according to the stated theme, aim and objectives;
- correlation between hypothesis and variables;

The description of the research methodology

- accuracy of building up research techniques;
- accuracy in applying the research techniques;
- relevance of the used methodology according to the theme, aim and objectives;

The presentation of the resultus of the investigation

- relevance of the results according to the theme, aim and objectives;
- quality of the results and their presentation according to the stated aim;
- quantity of results;

Interpretation of the results obtained

- relevance of interpretation according to the hypothesis, aim and objectives ;
- relation of the interpretation with the theoretical framework of the theme;
- accuracy, originality and extent of interpretation;

Suggestions

- innovative degree of suggestions;
- capacity of the suggestions to solve the identified problems;
- transferable value of the launched suggestions;

Writing requirements

Title: 14 Times New Roman Black, Bold, Center, one line.

Author: University degree, name and surname, name of the institution, country, one under the other, written in 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Right.

Summary: 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Justify, no longer than 15 lines. It will be in Romanian, English, French or German.

Keywords: A list of 4-5 keywords written in 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Left in English.

The content of the article: In Word, format A4, Align Justify using 12 Times New Roman, one line.

*Footnote: example (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110).*

The title of the article structural elements: written in 14 Arial Black, Bold, Align Left, one line.

Subtitles of the article, imposed by the structure and given by the author: written in 12 Arial Black, Bold, Align Left, one line.

Remarks:

- the author is obliged to specify the domain of the scientific research of the study;
- the consultant and the editorial staff reserve the right of publishing the article according to the epistemic or/and the editing requirements;
- each article will be analyzed according to the requirements of the domain it belongs to, the above requirements being the reference framework;
- the editorial staff guarantees the author the feedback right, during the first week after receiving the article;
- the editorial staff will, confidentially, send and comment both the positive and the negative feedbacks;
- the consultant and the editorial staff will accept for publication the rejected articles, in an improved form.

LISTA AUTORILOR

Albu, Filip, Pr. Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Baba, Teodor, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Belean, Nicolae, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Litere, Istorie si Teologie din cadrul Universității de Vest din Timisoara

Brie, Mihai, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea

Dobrei, Florin, Dr., Lector la Sectia „Teologie Ortodoxă Didactică” Caransebes din cadrul Universității din Resita

Dragos, Calin, Pr. Dr., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Farcasiu, Lucian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Grăjdian, Vasile, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu

Murg, Adrian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Papanikolaou, Aristotle, Dr., Profesor la Departmentul de Teologie de la Fordham University, New York

Popovici, Ion, Dr.

Rudeanu, Ioan-Octavian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Tulcan, Ioan, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Vesa, Pavel, Pr. Dr., Crcețător la Institutul de Istorie Ecclesiastică din cadrul Universității „Babes-Bolyai” din Cluj-Napoca