

TEOLOGIA

anul XIII, nr. 3-4, 2009

UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL XIII, NR. 3-4, 2009
ARAD

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

NOTĂ CĂTRE AUTORI

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

TEOLOGIA

Orice corespondență 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

Editura Universității

„Aurel Vlaicu”

A R A D

CUPRINS

EDITORIAL

Teologie imprimată în ziduri	9
---	----------

STUDII SI ARTICOLE

Theodoros Alexopoulos Das Nicaeno-Constantinopolitanums und das FILIOQUE Die Kompatibilität der Filioqueneuerung mit dem Geist des Nicaeno-Constantinopolitanums (NC) und die Stichhaltigkeit des photianischen erläuternden Zusatzes: „allein aus dem Vater“ (Enzyklika: PG 102, 721A)	11
Costion Nicolescu Trei vechi biserici de lemn vecine si surori - asemănări si deosebiri -	26
Volker Henning Drecoll The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact	50
Constantin Rus Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune	59
Sorin Cosma Suicidul si atitudinea Bisericii față de el	81
Pavel Vesa Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului în primele decenii ale secolului al XIX-lea	103
Adrian Murg Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, coordonată principală a hristologiei Faptelor Apostolilor	125
Teodor Baba Pronia si iubirea divină revărsate asupra omenirii reliefate în Sfânta Scriptură	141
Lucian Farcasiu Consideratii teologico-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice	152

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:

Diac. 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 •

CONTENTS

EDITORIAL

STUDIES

Theodoros Alexopoulos

Das Nicaeno-Constantinopolitanums und das FILIOQUE. Die Kompatibilität der Filioqueneuerung mit dem Geist des Nicaeno-Constantinopolitanums (NC) und die Stichhaltigkeit des photianischen erläuternden Zusatzes: „allein aus dem Vater“ (Enzyklika: PG 102, 721A)

Costion Nicolescu

Three Old Wooden Churches, Neighbors and Sisters –similarities and difference-

Volker Henning Drecoll

The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact

Constantin Rus

The Praying Canons of the Orthodox Church

Sorin Cosma

The Suicide Act and the Attitude of the Church

Pavel Vesa

The movement of ecclesiastical emancipation in the Arad diocese during the first part of the 19th century

Adrian Murg

The Divinity of Jesus Christ the Redeemer, main axis in the Christology of the Acts of the Apostle

Teodor Baba

Divine Providence and Love upon the Humanity in the Holy Scripture

Stefan Negreanu	
Disputa tetragamică si pozitia papală	167
Călin-Eugen Dragos	
Germinius de Sirmium	192
Caius Cutaru	
Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” sau despre întâlnirea culturilor si religiilor în Areopagul atenian	210
Daniel Jugrin	
Sinele si stările constiintei în Advaita Vedânta	232

NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE

Cristophe d'Aloisio	
Formarea pastorală si provocările ei astăzi (Traducere din limba franceză de Marta Lupe)	246

RECENZII

- Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula, „Îndumnezeirea maidanului – pastoratia Bisericii în spatele blocurilor...”, Editura Agnos, Sibiu, 2006, 297p.; Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula, „Provocările străzii – mic catehism vorbit”, Editura Agnos, Sibiu, 2006, 204 p. (Stelian Gombos)	254
- Brigitte Basdevant-Gaudemet si François Jankowiak (dirs.), Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIIIe-XXe siècles), Peeters, Louvain, 2009, 345 p. (Constantin Rus)	258
- Marcel Metzger, <i>Les sources de la prière chrétienne</i> , Éditions de l'Atelier, Paris, 2002, 142 p. (Constantin Rus)	263

CERINTE ÎN REDACTAREA STUDIILOR PENTRU REVISTA „TEOLOGIA”	265
--	------------

WRITING REQUIREMENTS FOR THE STUDIES INCLUDED IN THE “TEOLOGIA” REVIEW	268
---	------------

LISTA AUTORILOR	271
------------------------------	------------

Teologie imprimată în ziduri

Spatiul sacru este locul prin excelență al întâlnirii dintre om și Dumnezeu, este spațiul rugăciunii, al revărsării harului, al comuniunii. Dacă în procesul apropierii de Dumnezeu un rol deosebit de important îl are cuvântul rostit sau cântat, nici organizarea spațiului acestei întâlniri nu trebuie să fie mai prejos, căci în biserică tot ce ne înconjoară trimite către izvorul harului: cuvânt, imn, icoană, tămâie, arhitectură etc.

Există o relație strânsă între teologia văzută ca învățătură a Bisericii și zidirea unui lăcas de cult, a unei biserici, iar lucrul acesta poate fi demonstrat încă de la începuturile vieții creștine și până în actualitate. Stim că atât arhitectura, cât și pictura sau sculptura care o împodobesc sunt încărcate de semnificație religioasă, de argumentare teologică, putându-se vorbi despre un canon arhitectonic sau despre un tipic iconografic (erminie bizantină), care stă la baza pictării unei biserici, la validarea și sfântirea ei de către episcop. Interesant este felul în care anumite dezvoltări doctrinare, în special în Apusul creștin, au determinat noi forme de arhitectură religioasă. Așa s-a născut catedrala romanică, cea gotică, barocă sau cea modernă.

În acest sens, putem compara catedrala gotică cu cea bizantină. Erwin Panofsky a vorbit despre dezvoltarea sincronă a gândirii scolastice și a arhitecturii gotice, „arhitectura gotică reprezentând prima aplicare tehnologică directă a gândirii scolastice”. La fel, părintele Placide Deseille constata relația directă dintre teologia scolastică, în special din corpusul tomist, și arhitectura catedralei gotice. Făcând o analiză a arhitectonicii gotice, teologul Christos Yannaras arăta că specificul artei gotice constă în faptul că pietrele compun coloanele, coloanele se împart în capiteluri cu numeroase nervuri, mai precis cu atâtea nervuri câte există pe bolțile care le primesc, toate acestea creând un sistem consolidat, o osatură care neutralizează greutatea materiei și care ilustrează perfect construcția

Lucian Farcasiu

Theological and Liturgical Considerations Regarding the Saying of the Eucharistic Anaphora

Stefan Negreanu

The Tetragamic Dispute and the Papal Position

Dragos Călin-Eugen

Germinius of Sirmium

Caius Cutaru

Jesus Christ and “The Unknown God” or the Meeting of the Cultures and Religions in the Areopagus in Athens

Daniel Jugrin

The Ego and the States of Consciousness in Advaita Vedânta

NOTES AND COMMENTS

The Pastoral Formation and its Challenges Today, Rev. Cristophe d’Aloisio, Translation from French by Lect. Univ. Drd. Marta Lupe.

BOOK REVIEWS

Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Morar, *Religion from „homo habilis” to „homo adorans”, Studies of religious theology*, Editura Marineasa, Timisoara, 2010, 227 p. (Sorin Cosma)

Brigitte Basdevant-Gaudemet si François Jankowiak (dirs.), *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIIIe-Xxe siècles)*, Peeters, Louvain, 2009, 345 p. (Constantin Rus)

Marcel Metzger, *Les sources de la prière chrétienne*, Éditions de l’Atelier, Paris, 2002, 142 p. (Constantin Rus)

The Orthodox Church and the Rights of Man: Paradigms, basis, implications – Editor Nicolae Răzvan Stan, Editura “Universul Juridic”, Bucuresti, 2010, 370 p. (Stelian Gombos)

WRITING REQUIREMENTS

Theodoros Alexopoulos

**Das Nicaeno-Constantinopolitanums und das FILIOQUE
Die Kompatibilität der Filioqueneuerung mit dem Geist des Nicaeno-Constantinopolitanums (NC) und die Stichhaltigkeit des photianischen erläuternden Zusatzes: „allein aus dem Vater“ (Enzyklika: PG 102, 721A)**

Abstract

The study tries to present the problem of the proceeding of the Holy Spirit during the controversy upon the subject in the time of Patriarch Photius with the Latin theologians. The proceeding of the Holy Spirit in the Eastern and Western meaning can and has to be understood in the context of the relation between the persons of the Holy Trinity in their eternal relationship.

Another premises of the understanding of the proceeding of the Holy Spirit is the relation between being and person inside the Holy Trinity. The author tries to bring proofs of the Cappadocian Fathers regarding the eternal proceeding of the Holy Spirit from the Father and His mission in the world, in time, given by the Son.

Keywords

Photius, proceeding of the Holy Spirit, Filioque, The Niceo-Constantinopolitanum Council, The Cappadocian Fathers.

In seiner Enzyklika an die apostolischen Stühle des Ostens wirft Patriarch Photius den lateinischen Missionaren Folgendes vor: „Das allerheiligste Symbol, welches durch alle synodalen und ökumenischen Beschlüsse unbestrittene

teologiei scolastice în care tezele sunt sustinute prin respingerea sistematică a antitezelor.

Spre deosebire de catedrala gotică, cea bizantină este un *eveniment euharistic*, o „împlinire a alterității personale în cadrul comuniunii, adică al renunțării la senzații, la certitudinea intelectuală, la estetica indivizilor”. În calitate de eveniment euharistic, în construcția unei catedrale bizantine creația materială ia forma cărnii Cuvântului, biserica având menirea de a „pleca cerurile” spre pământ, crucificând creația și înfățișându-o Creatorului. Elementele arhitectonice precum absidele, cupolele și arcadele îi oferă arhitectului bizantin posibilitatea de a exprima prin artă adevărul mântuitor al întrupării Fiului lui Dumnezeu, al coborârii Lui la noi, miscarea „cerurilor pogorâte”.

În epoca modernă, *aggiornamento*-ul catolic de după Conciliul II Vatican, această încercare de adaptare a Bisericii Catolice la mentalitatea modernă, poate fi regăsit în arhitectura modernă a bisericilor catolice din întreaga lume, arhitectonica eclesială sugerând cu dificultate destinația edificiului. Uneori doar acea excrescență care sugerează turla și crucea din vârf ne spun că ne aflăm în fața unei biserici.

Cu atât mai moderne ne apar lăcașurile de închinare protestante și neoprotestante, care lipsite de o bogată tradiție doctrinară, întrerupând continuitatea Sfintei Tradiții și apte mereu pentru o adaptare la cotidian, au exagerat și în planul arhitectonicii, lăcașurile de cult pierzându-se printre edificiile de cultură sau cele cu caracter sportiv din orasele moderne.

Prin toate aceste exemple am dorit să arătăm cum dogma se imprimă în ziduri, cum dă o anumită specificitate legăturii dintre om și Dumnezeu, reflectată în construcția lăcașului de cult, deoarece omul așa cum crede și se manifestă creator, cultul și cultura artistică fiind legate indisolubil, cultura avându-și rădăcinile în cult. De aceea, orasele noastre cu arhitectura lor modernă tânjesc după asemenea locuri care să „plece cerurile”, în care cerul să atingă pământul, prinzându-l tot mai strâns într-o rețea a sfințeniei, a materiei îndumnezeite, căci materia este chemată la transparentă harică.

Caius Cutaru

Bezöge sie sich wiederum auf zwei Personen, dann hätte dies verheerende Folgen für die Integrität der Trinität selbst: Ein Ursache-Sein des Sohnes führt notwendig zu der Annahme zweier Ursachen innerhalb der Trinität, was das Axiom der Monarchie zweifellos beeinträchtigt und zu einem hellenistisch-polytheistischen Durcheinander führt.⁷ Wenn man schon zwei Ursachen zulässt: warum nicht eine dritte?⁸ Im Grunde ist eine solche Doppelursächlichkeit jedoch unmöglich, denn wenn der Vater das Ursache-Sein mit dem Sohn teilt, dann erfolgt die Zerschneidung (ἐὰν ἀσὸιϷ) des Ursprungs, die Zerteilung des Unteilbaren (ὁ ἴο ἀϊὰñέοδἴο ἰὰñέοἴἴδ).⁹

Des Weiteren wäre der Ursprung des Geistes nicht ein ausschließlich väterliches Attribut, wäre die aus dem gleichwertigen Entstammen beider Verursachten dem einen einzigen Verursachenden (d.h dem Vater)¹⁰ resultierende strenge Symmetrie¹¹ zwischen Sohn und Geist aufgehoben. Warum? Weil es sich in einem solchen Fall ergäbe, dass zwei Hypostasen eine Eigenschaft gegenüber einer dritten teilten, was ein einseitiges, unausgewogenes Verhältnis in die Trinität einführte¹² mit letzter Konsequenz die Minderung der Würde des Geistes. Die Einwände also des Photius gegen die Neuerung des Filioque sind außer aus ekklesiologischen [Photius beruft sich auf das Konzil von Ephesos 431, das ausdrücklich eine Veränderung des Glaubens (bzw. des Glaubensbekenntnisses) verbietet]¹³ auch aus inhaltlichen - zutiefst dogmatischen - Gründen legitim, da sie die innertrinitarische Ordnung zerstört. Sie vermischt die personkonstituierenden Merkmale von Vater und Sohn, indem sie dem Sohn Anteil an dem ἀñ-Ϸ / Prinzip / Grund-Sein des Vaters gibt und so dessen

⁷ Vgl. Myst., 11, PG 102, 292AB.

⁸ Vgl. Myst., 12, PG 102, 292B-C.

⁹ Vgl. Myst., 10, PG 102, 289B-292A.

¹⁰ Vgl. Myst., 38, PG 102, 317B: ὁ ἰέοἴοείἴ ἂ÷ ἰἰ έάέ ἂέ ὄϷ ἂόϷ ἰἰ ἰό ἂἂ ἰὸ ἂ ἂέ ἂέ ἰἰ ἰόείἰ ὸ ḡñἂέϷḡḡḡ ἰḡḡḡḡ (sc. ὄϷ ḡḡñḡḡḡ).

¹¹ Vgl. P. Gemeinhardt, *Filioque... 2002*, S. 281.

¹² Vgl. Myst., 40, PG 102, 320AB: ... ḡ ἰḡḡ ἰἰ ὸ ἰϷ ἂḡñἂḡḡḡḡ ἂόḡ ḡḡḡḡḡḡḡḡ, ḡḡ ḡ ḡḡ ḡḡḡḡḡḡḡḡ ἂḡḡḡḡḡḡḡḡ ἂḡḡḡḡḡḡḡḡ, ὁ ἰ ἂḡ ḡḡḡḡḡḡḡḡ, ḡḡḡḡḡḡ ὁ ἰ ἂḡḡḡḡḡḡḡḡ ἂ÷ ἰἰ έάέ ἂέ ὄϷ ἂόḡ ἰἰ ἰό ἂἂ ἰὸ ἂ ἂέ ἂέ ἰἰ ἰόείἰ ὸ ḡñἂḡḡḡḡḡ ἰḡḡḡḡ, ὁ ἰ ἂḡḡḡ ἂḡñḡḡḡ ἂḡḡḡḡḡḡḡḡ. Dazu siehe Th. Alexopoulos, *Der Ausgang des Thearchischen Geistes. Eine Untersuchung der Filioque-Frage anhand Photio's „Mystagogie“, Konstantin Melitiniotes, „Zwei Antirrhethici“ und Augustins' „De Trinitate“*. (V&R-unipress) Göttingen 2009, S. 27-28.

¹³ Vgl. Myst., 80, PG 102, 364C-365AB.

Das Nicaeno-Constantinopolitanums und das FILIOQUE...

eine Differenz, möglicherweise sogar ein Gegensatz zwischen dem denkbar, was vom „Vater“ und was vom „Sohn“ ausgeht. Die innere *Einheit* des dreieinigen Gottes wäre damit in Frage gestellt. Wenn man hiergegen anführt, der Geist gehe ja vom „Vater des Sohnes“ aus, so ist dies entweder eine bloße Explikation des „Vater“-Begriffs, bleibt also bei der ostkirchlichen Auffassung, oder ist eine *implizite* Übernahme des „Filioque“, vertritt also die westkirchliche Auffassung, die dann auch als solche zu *explizieren* wäre. Von der hier vorgelegten Interpretation der Trinitätslehre her gibt es jedenfalls gute inhaltliche Gründe, das exklusiv gemeinte „qui ex Patre procedit“ korrigierend zu ergänzen durch den Zusatz: „Filioque“.¹⁷

Aus dem von Härle Gesagten ergibt sich, dass das Filioque die innere Einheit der Gottheit zu sichern beabsichtigt, während die photianische Interpretation des „allein aus dem Vater“ sie in Frage stellt, was zwei voneinander getrennte Trinitätskonzepte aufzeigen lässt.

Um dem einen oder dem anderen Konzept Recht zu geben, muss man sich in einer bestimmten Hinsicht in diese Problematik vertiefen; nämlich gründlich prüfen, unter welchen theologischen Voraussetzungen das NC entstanden ist und zweitens die trinitätstheologische Konzeption derjenigen Leuten darstellen, die maßgeblich bei der Formulierung des NC die Hauptrolle gespielt haben. Und diese waren unbestritten die Kappadozier.

Es ist also von ausschlaggebender Bedeutung, sich vorbehaltlos in das trinitarische kappadozische Modell zu vertiefen und zu untersuchen, ob ein Filioque diesem Modell fern oder nicht fern lag. Bevor man aber die Kompatibilität des Filioque mit der kappadozischen trinitätstheologischen Konzeption zu prüfen unternimmt, muss man als ersten Schritt zwangsläufig die theologische und philosophische Umgebung des 4. Jahrhunderts, welche die Anlässe zur Entstehung eines nicht nur biblisch, sondern auch logisch begründeten, nachvollziehbaren trinitarischen Modells gegeben hat, skizzieren. Dies gilt m.E. als unabdingbare Voraussetzung, denn die Vernachlässigung der theologischen Umstände und Herausforderungen dieser Zeit kann dem Objektivitätsgrad einer solchen Untersuchung entscheidend schaden.

Aus welchem Anlass ist also das theologische Gären, das zur Erweiterung des nikaïnischen Bekenntnisses geführt hat, gewachsen? Waren es nicht die Pneumatomachen, welche die Gleichrangigkeit des Hl. Geistes im Vergleich zu Vater und Sohn bekämpften, indem sie den Geist unter die Geschöpfe rechneten

¹⁷ Ebd. S. 404.

Monarchie relativiert. Sie hebt ferner die Symmetrie innerhalb der Dreiheit auf, da sie den Geist dem Sohn subordiniert.

Die Frage, die jetzt anhand dieser Thematik vor Augen tritt, lautet: Inwieweit ist die Auslegung des Photius „aus dem Vater allein“ im Blick auf das NC stichhaltig? Entspricht das von Photius bewusste Ausschließen einer Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes diesen theologischen Voraussetzungen unter denen das Symbol verfasst wurde? Diese Frage gewinnt heutzutage immer mehr an Plausibilität, da es von der westlichen Seite fraglich und strittig bleibt, ob die im NC enthaltene Formel „der vom Vater ausgeht“ einen sozusagen erläuternden Zusatz von „und vom Sohn“ (Filioque) von vornherein ausschließt. Denn so hat der Westen das Filioque aufgefasst, als eine in einer bestimmten polemischen Situation notwendige Verdeutlichung des Bekenntnisses, das den Sinn gerade nicht verändert, sondern herausarbeitet.¹⁴ Dieser hermeneutische Aspekt, nämlich dass das Filioque einen nachträglichen, ergänzenden Zusatz zum ursprünglichen Text des Nicaeno-Constantinopolitanums darstellt, ist von dem renommierten Dogmatiker W. Härle in den Vordegrund gestellt worden.¹⁵ Härle empfindet das Filioque als eine notwendige korrigierende Veränderung des Symbols. Ich zitiere aus W. Härles „Dogmatik“: «Im NC folgt auf die Formel: „der vom Vater ausgeht“ unmittelbar die Formel „der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und geehrt wird“. Aus diesem Nebeneinander muß geschlossen werden, daß das Konzil von Konstantinopel hier *bewußt* unterschieden hat zwischen einem Ausgehen (nur) vom „Vater“ und einer Anbetung und Verehrung zusammen mit „Vater“ und „Sohn“. Insofern ist die nachträgliche Ergänzung keine Explikation „im Sinne“ der Konzilväter, sondern stellt eine Korrektur dar. Vom evangelischen Verständnis von Dogma und Bekenntnis her ist eine solche Korrektur als grundsätzlich möglich zu bezeichnen, wenn sie theologisch hinreichend begründet ist». ¹⁶ In seiner Fragestellung, ob eine hinreichende theologische Begründung für das Filioque gegeben werden kann, zitiert Härle: Die *Bestreitung* des „Filioque“ würde besagen, daß der Heilige Geist *ausschließlich* vom „Vater“ und *nicht* auch vom „Sohn“ ausgeht. Das Geistgeschehen wäre dann nicht mehr gebunden an die zur welthaften Existenz bestimmte Seinsweise des Logos bzw. der Sophia. Damit wäre aber zumindest

¹⁴ Vgl. B. Oberdorfer, *Filioque. Werbeschrift für ein Problem*, In: Marburger Jahrbuch Theologie XII, hg. von W. Härle / R. Preul, Marburg 2000, S. 121.

¹⁵ Vgl. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin / New York 1995, S. 404.

¹⁶ Ebd. S. 404.

vorausgehende Tradition der Kirchenväter, die den Ursprungsbegriff zum dominierenden Maßstab zur Etablierung ausgewogener trinitarischer Verhältnisse gemacht haben, fort. Die Orthodoxie bleibt bis heute dieser Tradition treu. Sie betrachtet die Monarchie des Vaters als normatives Kriterium rechter Trinitätstheologie und hält daher das Filioque für inhaltlich falsch, da es die innertrinitarische Ordnung zerstört, indem es dem Sohn Anteil an dem Prinzip-Grund-Sein des Vaters gibt, d.h. seine Monoprinzipialität relativiert. Die westliche Position hingegen hat in der angeführten heutigen Diskussion über die Filioque-Frage der Orthodoxie eine sogenannte Privilegierung der Ursprungs-Kategorie vorgeworfen. Der aus protestantischen Kreisen stammenden Ansicht nach, muss man dieser Kategorie, der eine Sonderstellung eingeräumt wird, einen anderen Inhalt geben. Und zwar einen qualitativen! Die Ursprungsbeziehung muss nach E. Gräß-Schmidt qualitativ und nicht kausal verstanden werden. Ich zitiere: „Die Hervorbringung ist als schöpferische permanente Qualität zu verstehen. Ursprung ist nicht als causa, sondern als Qualifikation zu verstehen, als schöpferische Möglichkeit. Genau in diesem Sinne müssten auch die innertrinitarischen Beziehungen differenziert werden“.⁴⁸ Der Versuch, den kausalen Charakter von der Ursprungskategorie abzulegen, lässt zuerst m.E. die Tatsache außer Acht, dass in der trinitätstheologischen Konzeption der Kappadozier, von der das NC geprägt ist, der Ursprung-Begriff einen rein kausalen Inhalt hat. „Ursprungsloser Ursprung“, „Zeugung“ und „Hervorgang“ verweisen auf seinskonstituierende Verhältnisse, welche vom Gegensatz zwischen einem Verursachenden und einem Verursachten geprägt sind. Darüber hinaus zieht diese Position nicht in Erwägung, dass das Axiom vom Gegensatz zwischen einem Verursachenden und einem Verursachten in Ursprungsrelationen leitend für das hochscholastische Trinitätsdenken und besonders für Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin war! Sohn und Geist könnten nicht unterschieden werden, „ubi non obviat aliqua relationis oppositio“,⁴⁹ d.h. wenn nicht auch zwischen ihnen eine Relation der Art „deus de deo“ bestünde.⁵⁰ Diese in der westlichen Tradition vorfindliche Konzentration auf die „Ursprungskategorie“, welche auf den Gedanken Anselms,

⁴⁸ Marburger Jahrbuch. Theologie XII, hg. von W. Härle/R. Preul, Marburg 2000, S. 147.

⁴⁹ Vgl. Ans. Cant., De processione Spir. Sancti II, Opera omnia, hg. von F. Schmitt O.S.B., Tomus I, Vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, S. 181. Vgl. auch Th. Aquinas, Summa Contra Gentiles IV, 24, hg. und übers. von M. Wörner, Darmstadt 1996, S. 182, 1056b 1-2.

⁵⁰ Vgl. B. Oberdorfer, MJTh XII 2000, S. 120.

Analogizität⁵⁴ und Entsprechung der trinitätstheologischen Begrifflichkeit mit dem Subjekt der biblischen Offenbarung d.h. mit Gott selbst auseinander! Mit anderen Worten: Sind traditionell verwendete menschliche Kategorien, d.h. kreatürliche Redeweisen zur Bestimmung und Beschreibung einer die Vernunft transzendierenden Größe wie Gott adäquat? Und was bedeutet es, wenn man von Gott in geziemenden Weise (εἰς ἃ ἴνα ᾄδῃ) redet? Dieser Frage kann ich jetzt und will ich, weil sie außer der Thematik dieses Vortrags liegt, nicht nachgehen. Sie bleibt aber aktuell und einer eingehenden Untersuchung bedürftig.

Zusammenfassung:

Zu der Frage, ob ein Hervorgang des Geistes „vom Vater allein“ oder vom Vater und vom Sohn dem Sinn des NC entspricht, kann man den folgenden Gedankengang entwickeln: Um zu zeigen, dass die eine oder die andere Alternative mit dem Geist des NC kompatibel ist, muss man zuerst die Kompatibilität jeder Alternative mit der trinitätstheologischen Konzeption derjenigen, von deren Geist das NC beseelt ist, zeigen. Diese waren ohne Zweifel die drei Kappadozier, deren Theologie eine vermittelte Mitprinzipialität des Sohnes, welche die Dominanz des Arché-Gedankens als Axiom für die Etablierung gleichwertiger Abkunftsverhältnisse in der Gottheit in Frage stellen würde, völlig fern lag.

Sicherlich kommt es nicht von ungefähr, dass sie damals einen doppelten Hervorgang des Geistes abgelehnt haben, als sie schwerlich vergessen hatten, dass Markellos von Ankyra gerade mit der Lehre vom Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn zu beweisen versucht hatte, dass der Vater und der Logos nicht allezeit zwei getrennte „Personen“ gewesen sein können.⁵⁵ Wenn auch die Pneumatomachen zur Zeit des Konstantinopler Konzils im Interesse einer in drei Stufen absteigenden Trinität den Geist als vom Sohn abhängig dachten, so führen doch alle diese Gründe zu dem sicheren Ergebnis, dass man in Konstantinopel mit dem ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἰσχυρῶς ἐκπορευόντος ἁγίου πνεύματος in der Tat die „processio Spiritus Sancti ex patre solo“ gelehrt haben dürfte, und dass dieser Wendung sehr wohl die Bedeutung einer feierlichen Definition zukäme.⁵⁶ Beweist man also die Kompatibilität des NC mit der Theologie der Kappadozier, muss man sich dann fragen, ob das von ihnen konstruierte trinitarische Modell auf die theologischen Gärungen und Herausforderungen ihrer Zeit zutrifft! Wenn durch dieses Model die Gleichwertigkeit zwischen den Personen mit der Etablierung symmetrischer Verhältnisse gesichert wird, ist zugleich die Stichhaltigkeit des „allein“ aus dem Vater bewiesen!

⁵⁴ Zu dieser Frage vgl. B. Oberdorfer, *Filioque... 2001* (wie Anm. 34), S. 577-585.

⁵⁵ Vgl. A. M. Ritter, *Das Konzil...1965*, S. 301, mit Verweis auf Eusebios, *Kirchliche Theologie*, III, 4-6: GCS 14, 158f.

⁵⁶ Vgl. Ebd. S. 301

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

Muresul, cele trei sate în care se află bisericile sunt retrase spre dealurile de pe malul drept, la depărtări variind între 2 km (Julita) si cca 10-12 km (Grosii Noi si Troas). Toate cele trei sate poartă numele apelor pe malul cărora s-au asezat definitiv. Văile pe care se află sunt străbătute de drumuri de țară până la Valea Crisului Alb, spre Gurahont.

Vechimea satelor. Cele trei sate sunt destul de vechi, o mărturie în acest sens constituind-o însăși vechimea bisericilor lor de lemn. În ceea ce privește atestările documentare prime, ele sunt relativ timpurii pentru Grosii Noi (1515) si pentru Julita (1479), dar incredibil de târzii pentru Troas (1828), care detine biserica considerată de toti specialistii a fi cea mai veche din zonă. Această atestare târzie se poate datora faptului că satul a fost mai izolat si s-a coagulat, din asezări răzlete, mai târziu. Pentru Troas, biserica în sine reprezintă o atestare documentară mai veche decât documentele scrise.

Toate cele trei sate au fost la începuturi mai la deal si mai în pădure. Se pare că erau, atunci, alcătuite din gospodării izolate, aflate pe teritoriul si în slujba „domnilor de pământ”. Apoi, de la un timp, s-au „buit” la vale, au coborât. Au rămas pentru mult timp sate relativ mici, de iobagi¹ în slujba acelor domni de pământ pe domeniile cărora se aflau. Astfel, Grosii si Julita se aflau pe „domeniul lui Casoni”². În împărțirea vechii Transilvanii, din a doua parte a veacului al XVIII-lea, satele acestea intrau în alcătuirea districtului Totvărădia - Minis³, iar în timpul României Mari făceau parte din plasa Radna⁴. În timp, a avut loc cu ele o miscare oarecum inversă față de aceea care s-a petrecut de obicei cu satele românești din Ardeal, care erau obligate să abandoneze terenurile fertile de pe marile câmpii si să se retragă, din fata expansiunii maghiare, tot mai la munte. Aici, pe Valea Muresului de Jos, cu timpul, din diferite pricini istorice sau economice, satele au fost coborâte mai la vale, pentru a afla terenuri mai favorabile culturilor. Este drept, ele nu erau sate de oameni liberi si deplasarea lor folosea si stăpânilor domeniilor respective în vederea sporirii productiei agricole. Un alt

1 Dr. Ghe. CIUHANDU, *Românii din Câmpia Aradului de acum două veacuri*, Editura Diocezană, Arad, 1940, p. 28-29. În conscriptia de la 1715 satul Grosi avea 15 familii, iar Giulita 33; în conscriptia de la 1720: Grosi - 6 gospodării, Giulita - 9 familii; Troasul nu figurează în aceste conscriptii.

2 Silviu DRAGOMIR, *Statistici sârbesti din dioceza Caransebesului si a Aradului în veacul XVIII*, în *Foaia diocezană*, Caransebes, an XXIV, nr.10/8 martie 1909, p. 4-6.

3 Dr. Ghe. CIUHANDU, *op. cit.*, p. 28-29.

4 Coriolan PETRANU, *Bisericile de lemn din judetul Arad*, Tipografia si Institutul de arte grafice Ios. Drotleff, Sibiu, 1927, p. 5.

Costion Nicolescu

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori - asemănări si deosebiri -

Abstract

During 1991- 1992, due to the initiative of the faithful Horia Bernea and under the blessing of the Archbishop Timotei Sevicu, The Museum of the Romanian Peasant took over the care of three of the wooden churches in the Arad diocese, namely the churches of Julita, Grosii Noi and Troas. The gesture wanted to be an example with the aim of making more institutions to do the same for the salvation of more wooden churches, important traits of the national spiritual identity. The present paper is a presentation of the story of each of the three churches following a minute research underdone inside their location, in the local archives and in the libraries in 1998. We selected some historical, ethnical, confessional, ethnographical and artistic aspects which are defining for the position of the three churches in The Mures Valley.

Keywords

Wooden churches, Arad diocese, historical monuments, traditions, religious art.

Asezare. Cele trei biserici de lemn, ajunse în patrimoniul Muzeului Tăranului Român, păstrate de acesta *in situ*, în satele lor de proveniență din județul Arad, aparțin unei zone aflate la poalele Munților Zarandului, ce este numită, îndeobște, „Valea Muresului de Jos”. Ele se află cam pe la jumătatea drumului dintre Deva și Arad. Fată de soseaua națională care uneste cele două orașe, însoțind

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

veridicitatea istorioarei, cât faptul că ea traduce constiinta prelungită istoric până târziu a faptului că unirea cu Roma s-a făcut nu pe considerente religioase, ci pe unele de ordin material si social.

Comunitatea greco-catolică a fost mult diminuată si slăbită în anii de interzicere a Bisericii Unite. După 1989, parohia unită s-a reconstituit, dar până în prezent numărul credinciosilor nu atinge pe cel necesar constituirii unei asemenea unități teritoriale bisericești (numără în jur de 15 credinciosi!). Relatiile dintre ortodocsi si greco-catolici au fost foarte bune în timpul cât Biserica greco-catolică a fost interzisă, acestia din urmă încadrându-se firesc într-o viață liturgică comună cu ortodocsii. Atunci când apar, totusi, unele disensiuni confesionale, ele sunt mai degrabă intraconfesionale decât interconfesionale si se petrec, cel mai adesea, la nivel strict personal, pe motive lumesti. Astfel, se întâmplă ca între preot si un credincios să apară o neînțelegere, si atunci acesta din urmă, supărat, trece la Biserica vecină, căci din punct de vedere al credinței tot nu i se pare că ar schimba ceva.

Pe vremuri, copiii greco-catolicilor din Julita se duceau de Crăciun la biserica ortodoxă, deoarece acolo se aflau mai multi credinciosi si era rost să primească mai multi pizarei si mai multe mere. Lucrul era privit ca absolut firesc de ambele comunități.

O anumită savoare o are istoria despre intenția unui evreu din Julita de a le face tărănilor o biserică nouă, „*la cheie*”, în schimbul unui lot de pădure. Mândria confesională a fost, însă, mai puternică decât sărăcia si bătrâni satului nu au acceptat (**Gabor Laurentie, 84 ani**).

La Troas, o parte dintre tărani au trecut la sectanti. Faptul acesta este explicabil, dacă se ia în considerare absentă destul de îndelungată din sat a unui preot rezident. La Grosii Noi sunt numai doi „*studenti din ăstia, martorii lui Yehova*” (**Filimon Nicolae, 74 ani**).

Biserica si cimitirul. Spre deosebire de bisericile Muzeului din judetul Hunedoara, bisericile din judetul Arad nu sunt biserici de cimitir. Doar cea din Troas a avut, până pe la începutul acestui secol, un cimitir împrejurul său. Impresionează marea varietate de forme în ceea ce priveste crucile din cimitire, în cadrul unei tipologii totusi unitare pentru fiecare sat. Crucile vechi erau toate din lemn. Forma si desenele incizate au adesea conotații simbolice de proveniență străveche.

Rugile. Rugă este denumirea locală a troitelor. Forma lor este specifică. Sunt cruci foarte înalte, amintind de cele zugrăvite în scenele Calvarului în pictura occidentală medievală primitivă sau în cea ulterioară, a Renasterii. Ele sunt plantate la intrările în sat, în mijlocul satului, la biserică, la cimitir, pe dealuri între hotare, la câmp, în mijlocul holdelor etc. Adesea sunt înconjurate de un gărdulet protector. Însăși numele lor arată că implică rugăciune, cum Crucea nu este un semn pasiv,

motiv al situaării lor anterioare mai la deal era faptul că Muresul avea înainte de regularizarea sa, la sfârșitul veacului trecut, un curs diferit și se revârșea mai des și mai mult, ceea ce determina, în parte, o altă geografie locală.

Componenta etnică. Cele trei sate au avut și au o populație formată, în majoritate covârșitoare, din români⁵. Cu toate acestea, satele au fost supuse la un moment dat unor intense presiuni de maghiarizare, mai ales începând din ultima parte a secolului trecut, prin înființarea de școli sătești de stat cu limba de predare maghiară (**Gabor Laurentie, 84 ani⁶, satul Julita**). Rezistența românilor s-a realizat cu ajutorul școlilor confesionale, înființate în număr foarte mare prin inițiativa mitropolitului Andrei Saguna și a urmașilor săi.

În ceea ce privește satul Troas, într-un fel cel mai izolat dintre cele trei, poate surprinde multimea naționalităților care s-au putut afla în el în prima parte a acestui veac (în anul 1920: pe lângă cei 767 de români, mai viețuiau acolo 4 unguri, 7 germani, 9 evrei, 5 armeni)⁷. Probabil că ei veniseră în legătură cu intensele exploataări forestiere din acel timp, din perimetrul satului.

Relațiile interetnice pare să fi fost totdeauna corecte și amiabile. Un exemplu în acest sens îl poate constitui și faptul că la Grosii Noi, la un moment dat, prin anul 1878, un boier ungur a reparat biserica ortodoxă din sat (**Medrea Ion, 74 ani**).

Situarea confesională. După cum reiese din toate conscripțiile și recensămintele, după cum se poate constata și astăzi, din punct de vedere confesional, cele trei sate sunt formate în majoritate covârșitoare din creștini ortodocși.

Anumite mutații au avut loc în decursul timpului. Astfel, la Julita, în anul 1834, majoritatea locuitorilor au trecut de la ortodoxie la greco-catolicism, deoarece preotul pe care-l aveau în acel timp îi purtase în acea direcție. Următorul preot avea să-i readucă, însă, la vechea credință. O mică comunitate tot a rămas în sat în urma acestor miscări.

În legătură cu apariția greco-catolicilor în sat, circulă o legendă în care se spune că pe la 1700 (!) au venit niște oameni în sat cu un car pe care era încărcat un butoi de tuică. Celui care accepta să bea i se spunea că de acum este unit. Majoritatea sătenilor au refuzat, dar au mai fost și unii care, de dragul băuturii, au cedat (**Gabor Laurentie, 84 ani**). În acest caz nu contează, desigur, atât

⁵ Dr. Ghe. CIUHANDU, *op. cit.*, p. 28-29.

⁶ Toate vârstele menționate sunt din anul 1998, anul în care a fost efectuată cercetarea.

⁷ *Istoricul bisericii de lemn din Troas*, întocmit la 15 noiembrie 1982 de preotul paroh Pavel ROSU.

Influente în toponimia locală. Este interesant de observat cum toate cele trei biserici au lăsat urme în toponimia satelor: *Dâmbul Bisericutei* (Grosii Noi), *Crucea Onciului* (Julita), *Buza Căruntii*, *Dâmbul Crucii* (Troas). Sunt locurile pe care au fost construite initial bisericile. Ele păstrează prin numele lor amintirea fostelor altare. Urmele materiale ale vechilor biserici aproape complet din locurile respective. Doar câte o cruce mai mărturiseste, uneori, de amplasamentele de odinioară.

Legende. Câteva legende, nu prea extinse, dar extrem de semnificative, circulă în aceste sate. Despre cea în legătură cu trecerea unor julitani la credinta greco-catolică am vorbit mai sus.

O alta se referă la întemeierea satului Julita. La originea Julitei ar sta un alt sat, în care a izbucnit, la un moment dat, un conflict între două femei ce erau fruntase: Ghiula (Gyula) si Căpâlna. Pare să fi fost vremea unui soi de matriarhat târânesc. Din disputa aprigă a celor două femei ar fi rezultat două sate. Ghiula (Gyula), învingătoare, a rămas pe loc si satul ei s-a numit *Julita* (de fapt, după pronuntia locală veche, *Giulita*). Cât despre Căpâlna cea învinsă, ea a trebuit să plece împreună cu cei ce fuseseră de partea ei, si, pe locul pe care s-a asezat, a întemeiat satul *Căpâlns* de azi.

În sfârșit, există o legendă care relatează despre cum a fost construită biserica din Grosi. Aceasta ar fi fost ridicată în întregime de un singur om, care a avut de ispășit un păcat grav (uciderea propriei sotii, după cum se spune) si care, mester fiind, a primit de la un preot acest canon, pe care l-a si împlinit.

Abandonarea bisericilor de lemn. Vechile biserici de lemn au început, de la un timp, să li se pară credinciosilor neîncăpătoare si incomode. Mai ales pronaosul, care, pe de o parte, era mai mic, iar pe de alta se bucura participarea la slujbe într-un număr mai mare a femeilor. De altfel, la marile sărbători, îndeosebi, multă lume rămânea si asculta slujba de afară. În consecință, în toate cele trei sate, în preajma sau după cel de-al doilea război mondial, au fost construite biserici noi de cărămidă. Nu trebuie neglijat nici faptul că a avea o biserică de zid devenise, dacă nu o „modă”, în orice caz, si un motiv de mândrie, un mod de a arăta că esti în rând cu alte sate. După construirea si sfîntirea noilor biserici (1941 - Troas; 1976 - Grosii Noi, Julita), cele vechi de lemn au fost practic abandonate, nemaislujindu-se în ele nici măcar o dată pe an, la hram. Ca si o casă părăsită, o biserică în care nu se mai slujeste cu anii se degradează mult mai rapid. Neexistând o constiință a valorii lor artistice si istorice, lipsind o preocupare mai aplicată din partea forurilor ierarhic superioare, atât a celor pe linie eclesiastică (Episcopia Aradului), cât si a celor pe linie patrimonială (diferitele institutii ale statului asupra cărora s-a succedat responsabilitatea în decursul timpului), bisericile respective

ci unul dinamic menit să urnească credința din om, să-l cheme la rugăciune, personală sau de obște. și, într-adevăr, la anumite prilejuri se fac în fața acestor rugăciuni de obște (îndeosebi, pomeniri și sfintiri). Pe rugă se află incizate nume sau scurte rugăciuni.

Vechimea bisericilor. Marea vechime a tuturor celor trei biserici este evidentă. Cea din Troas este considerată de majoritatea cercetătorilor a fi cea mai veche din tot județul. Istoricile bisericilor trimit la următoarele date, în ceea ce privește construirea lor: 1782 Troas, 1787 Julita, 1807 Grosii Noi. Coriolan Petranu, preluând izvoare mai vechi, arată că „*județul*” a permis reparatia bisericii din Julita la 3 mai 1787, iar biserica din Grosii Noi exista deja în anul 1786⁸. Datele furnizate mai sus par să fie mai apropiate de momentele când bisericutele respective au ajuns pe actualele amplasamente. În fapt, ele sunt cu mult mai vechi, și chiar dacă la mutări au suferit unele refaceri și modificări, multe dintre elementele constructive inițiale s-au perpetuat, astfel încât diferițele lor etape pot fi considerate a se constitui într-o continuitate fără ruptură. În consecință, pe baza elementelor lor tipologice (planimetrie, modul de lucrare a lemnului etc.) și a datelor indirecte furnizate de unele conscripții vechi, data de naștere a acestor biserici poate fi coborâtă, fără a se gresi sau exagera, spre începuturile veacului al XVII-lea.

Ca semn al vechimii bisericilor lor, bătrânii satelor respective trimit la faptul că ele sunt lucrate numai din bardă, asadar într-o vreme când încă nu era încă folosit fierăstrăul. Această manieră de a lucra era mai dificilă și cerea, în același timp, o mai mare măiestrie.

Călătorirea bisericilor. Toate cele trei biserici au fost construite inițial pe alte amplasamente, fiind mutate în decursul timpului de două (Grosii Noi, Troas) sau de trei ori (Julita). Mutarea nu a survenit, ca în alte părți, din cumpărarea și transferarea lor de la comunitățile altor sate, ci, în general, aceste lăcașuri au urmat în peregrinare vetrele satelor respective. Numai pentru biserica din Julita există o indicație că ea ar fi aparținut până la 1799 satului Bătuta⁹. Se poate aprecia că, în mutările lor succesive, bisericile au păstrat structura de bază inițială, dar că, în același timp, au suferit și unele modificări. Acestea din urmă s-au petrecut mai mult în ceea ce privește structura și forma învelitorii turnului, mărimea ferestrelor, fundatia etc. Totodată, o mutare era și ocazia unor reparații constând în înlocuirea unor elemente uzate (tâlpi, cosoroabe etc.), precum și, eventual, a înnoirii picturii. Învelitoarea s-a reparat mult mai des, deoarece era și cea mai expusă deteriorării.

8 Coriolan PETRANU, *op. cit.*, p. 9. Izvorul invocat pentru datarea bisericii din Grosii Noi este MARKI Sandor, *Arad varmegye és Arad szabad kiralyi varos torténete – Istoria comitatului Arad și a orașului liber regesc Arad*, Arad, vol. II-1, 1892, p. 202; vol. II-2, 1895, p. 150.

9 Preot Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară*, Editura Gutenberg, Arad, 1997, p. 23.

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

rolul bisericii, de a fi generatoare de trăiri intense si înalte, pure si simple, adunate în zestre inepuizabilă pentru viata întregă, de aici si de dincolo?

„Patrimoniul” bisericilor. În decursul timpului, în bisericile amintite s-au adunat în chip firesc, în scopuri liturgice, icoane si cărți, precum si alte obiecte de cult. Cu timpul, învechindu-se sau rârindu-se, ele au devenit obiecte de patrimoniu. În general, marea majoritate a obiectelor liturgice au trecut în bisericile noi de zid, o dată cu intrarea lor în cult. În anul 1966, s-a făcut inventarierea tuturor obiectelor bisericii, pentru ca mai târziu, în 1982, cele considerate a fi de patrimoniu (icoane si cărți datate înainte de anul 1850, obiecte din metale pretioase etc.) să fie strânse la mânăstirea „Sfântul Simeon Stâlpnicul” din Gai, aflată într-o suburbie a orasului Arad. Câteva dintre obiectele provenind de la cele trei biserici, îndeosebi dintre icoane, au fost expuse în micul muzeu de artă bisericească de la Gai, dar cea mai mare parte au rămas în depozit.

Până astăzi, grija acordată clasificării si conservării acestor obiecte de patrimoniu poate fi calificată drept insuficientă. În registrele Depozitului nu sunt evidentiaste icoane si cărți provenind de la Grosii Noi si de la Troas.

Atât icoanele, cât si, îndeosebi, cărțile prezintă importantă si prin unele inscriptii pe care le poartă, inscriptii care au putut oferi unele date revelatoare în legătură cu pictarea bisericii, cu daniile ce i s-au făcut, cu unele evenimente din viata parohiei sau a unor slujitori si credinciosi ai ei.

Satul în biserică si biserica în sat - obiceiuri locale. Cele trei biserici pot fi considerate ca aparținând aceleiasi zone etnografice. Ca atare, manifestările tărănilor în legătura cu biserica sunt destul de asemănătoare. Anumite diferente pot fi însă constatate, denotând faptul că fiecare sat avea o personalitate a sa, o notă specifică inconfundabilă. Au fost luate în considerare, în cuprinsul lucrării, numai două tipuri de manifestări, în legătură directă cu obiectul studiat - bisericile de lemn. Prima categorie este aceea a momentelor în care biserica adună comunitatea sâtească în jurul ei, cu manifestări specifice aferente (ne referim la cele care nu intră în tipicul obisnuit prevăzut si impus de canonul de slujbă). A doua este cea a momentelor în care biserica „iese” ea în sat.

În prima categorie se încadrează, pentru satele respective, în primul rând Pastele, cu zilele premergătoare, ale Săptămânii Patimilor, si cu cele următoare, ale Săptămânii Luminate, si, într-o măsură mai redusă, Crăciunul.

În cea de-a doua, pot fi considerate Rusaliile, îndeosebi, si Boboteaza. S-ar mai putea încadra în această situare si anumite parastase de obste, pentru care, practic, întreg satul iese la cimitir.

au suferit mari degradări, atât în ceea ce privește construcția (lucru mai mult sau puțin reparabil), cât și pictura (ceea ce din păcate a rămas irecuperabil). O comparație a unor fotografii apărute în lucrări mai vechi (cea din 1927 a lui Coriolan Petranu sau cea din 1973 a lui Horia Medeleanu și George Manea) cu situația actuală demonstrează instantaneu tragedia distrugerilor masive, petrecute mai ales în a doua jumătate a acestui veac, cu toate că ele au fost înscrise pe *Lista Monumentelor istorice* încă din anul 1955. Trebuie adăugat că sărăcia oamenilor și a țării, în general, a jucat și ea un rol agravant.

Prin trecerea acestor biserici, din anul 1982, în patrimoniul și în grija Muzeului Tăranului Român din București s-a reușit o salvare, în al 12-lea ceas, a ceea ce mai rămăsese de salvat. Din păcate, o bună parte din patrimoniul iconografic excepțional al acestor biserici s-a pierdut irecuperabil. În prezent, s-a hotărât, în principiu, ca măcar o dată pe an, la hram, să se slujească în vechile biserici de lemn. Este, desigur, prea puțin.

Raportarea la vechea biserică. Bisericile vechi de lemn, la care se face referință, sunt de o rară frumusețe, o frumusețe în care simplitatea se conjugă fermecător cu o anumită noblete. O smerită mândrie pare să degajeze statura lor, cu silueta de case mai mari, ca un fel de măgăruși în mijlocul turmei de oi constituite de casele satului de odinioară. În același timp, bisericile noi, construite în aceste sate, au aspectul arhitectonic tern și banal al construcțiilor eclesiale realizate, în general, în veacul nostru.

Întrebați asupra faptului dacă le este mai dragă biserica veche sau cea nouă, bătrânii satelor, a căror viață s-a împărțit între ele, răspund aproape în unanimitate că le-a fost dragă biserica veche, dar le este dragă și cea nouă (**Catană Iosif, 70 ani, satul Troas; Gabor Miron, 71 ani, satul Julita; Gabor Laurentie, 84 ani, satul Julita**). La aceeași întrebare, un alt tânăr, de data aceasta din Grosii Noi, mărturisea că lui i-a plăcut și *la* cea veche și îi place și *la* cea nouă (**Fericean Pascu, 80 ani**). Acest „*la*”, introdus spontan în răspuns, arată că pentru credinciosul tânăr mai important era conținutul spiritual al bisericii decât ea ca „obiect”, ca „monument”. Frumusețea arhitecturală se adăuga firesc. Unii mărturisesc, însă, un mai mare atașament față de biserica veche și de tot ceea ce se petrecea altădată împrejurul ei. Sunt evocate, spre susținere, amintirile din copilărie: „*Stiti, amintirile din copilărie sti cum... Si-n asta îmi plase, da' când mi-aduc aminte cum eram copil si mergeam în biserica sea, si-acum îmi pare c-o doresc, c-o iubesc. Asa cum o stiam acolo*” (**Luca Zamfira, 61 ani, satul Grosii Noi**). Asadar, nu atât biserica, în sine, cât bogăția vieții trăite în jurul bisericii sunt evocate nostalgic de cei întrebați. Dar, oare, nu acesta este

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

continuare si ceea ce teologi contemporani au numit liturghia de după Liturghie, prelungirea împreună petrecerii în preajma bisericii, duminica si la marile sărbători. Ziua întâia de Pasti arată, îndeosebi, rolul de *omphalos* al bisericii pentru sat. Totul este centrat atunci pe biserică. Nu numai gândul, dar si miscarea, „*învârtitul după biserică*”, lunga si continua rotire a întregului sat în jurul lăcasului de cult, turmă adunată în jurul Mielului-Păstor, abia jertfit si înviat. Nu numai lăcasul propriu-zis al bisericii era considerat sfânt, dar chiar si teritoriul curtii bisericii. Astfel, la parastase, tuica pentru pomenirea mortului nu se dădea decât dincolo de poarta de intrare în curte.

Mai putea folosi biserică si drept tainită la vremuri de restrise sau la orice caz de nevoie. Astfel, se povesteste cum, la Troas, s-a găsit la un moment dat îngropată la piciorul mesei altarului o importantă cantitate de galbeni (**Trandafir Dragos, 80 ani**).

În cursul timpului, prin diverse danii sau atribuirii, bisericile au fost înzestrate cu loturi de pământ si de pădure, utilizabile spre întreținerea preotului si a familiei sale, precum si pentru unele cheltuieli privind întreținerea lăcasului de cult. În anumite situatii ce necesitau acest lucru, oamenii participau, după puteri si pricepere, la lucrări privind întreținerea sau repararea bisericii.

Totodată, preotul constituia persoana cea mai de vază si mai onorată din sat (**Hăinut Dragos, 70 ani, satul Troas**), „*capu' satului*” (**Filimon Nicolae, 74 ani, satul Grosii Noi**), chiar dacă uneori comportamentul său putea să nu justifice întru totul această cinstire. Pe timpul iobăgiei, preotul era si el iobag, în rând cu ceilalti săteni. La aparitia scolilor românești, pentru mult timp s-a întâmplat ca preotul să fie, adesea, si dascăl copiilor la școală. Oricum, el era cel care le preda Religia. Acolo, preotul îi pregătea pe copii pentru viața liturgică. Ei trebuiau să învete principalele rugăciuni si răspunsurile liturgice, citirea Apostolului si cântatul pe glasuri.

Nici o decizie mai importantă privind viața sau starea socială personală nu o lua un tărân fără să nu se consulte mai întâi cu preotul. Preotul era cel care supraveghea ca toate să se petreacă cu rânduială în sat, el dădea tonul oricărei actiuni mai importante.

La Julita, preotul era cel care începea în chip simbolic jocul, după lungul post al Pastelui (**Chinez Gheorghe, 70 ani**). Era un mod extraordinar de integrare a unui sector important al vietii culturale în viața Bisericii.

La Pasti, preotul primea un miel sau un ied de la tărânul care dădea paste (la Julita) si câte două ouă rosii de la ceilalti credinciosi atunci când le împărtea paste (la Troas).

Alaiul. „Iesirile” bisericii în sat, cu prilejul unor momente importante ale anului liturgic, îndătinat în acest scop, se făceau totdeauna cu alai. Acest alai presupunea îmbrăcarea copiilor cu stihare, iesirea cu lumânări aprinse, purtarea de icoane, de ripide, de cruci și de prapori. Uneori se foloseau și *zângălaie*. Preotul era în mijlocul acestui alai, care în afară de copii, mai cuprindeau pe crâsnici, pe cantori, precum și pe orice alți credincioși care vroiau să ia parte. Alaiul pornea de la biserică la casa omului (în Joia Mare, pentru luarea materiilor necesare preparării pastelui), la holde (de Rusalii), la vale (de Bobotează), după care se întorcea la biserică. Pe parcurs se cântau cântări bisericești, adecvate evenimentului, iar la locurile stabilite se săvârșeau ierurgiile cuvenite și alte rugăciuni, după prevederile tipicului Bisericii. Multe dintre momentele importante, sărbătorești, ale Bisericii capătă aspect de nuntă mistică.

Intrarea și asezarea în biserică. Se intra în bisericile vechi de lemn pe uși separate. Nu se intra înăuntru cu pălării, căciuli și bâte. Peretele exterior, de obicei cel sudic, era plin de cuiere de lemn. Fiecare om avea cuierul său în care își anina traista și pălăria sau căciula. Biserica era privită ca fiind în totalitatea un soi de altar. Cum nu intră arhierul cu cârja în altar, așa nu intră tărânel în biserică cu bătă.

Exista o rânduială foarte bine pusă la punct și intrată adânc în conștiința colectivă a asezării oamenilor în biserică. Aceasta se făcea după sex și vârstă, respectând legi nescrise, dar extrem de solid însusite. Se știe că, îndeobște, peste tot în Transilvania bărbații stau la slujbă în față, în naos, numit adesea și *biserica bărbatilor*, iar femeile în spate, în pronaos, în *biserica femeilor*, de unde pătrundeau în naos foarte rar, în momente cu totul excepționale (la împărțirea pastelui, în noaptea de Înviere, de pildă). Dar, la o privire mai atentă, pot fi detectate și alte rânduieli de asezare, mai detaliate. Astfel, dintre bărbați, bătrânii stăteau pe stânga, iar tinerii pe dreapta, în naos. Copiii erau cu toții admisi în naos, fiind așezați în fața celor două străni, dar tot separat, băieții pe dreapta, iar fetele pe stânga. Acestea din urmă erau admise în naos până la vârsta pubertății (considerată, în general, pe la 12-14 ani). Prezența copiilor în față se explică atât prin marea lor nevinovăție și o dorință de a le oferi locuri privilegiate (poate și ca un răspuns la îndemnul Mântuitorului: „*Lăsați copiii să nu-i opriti să vină la Mine, că a unora ca acestora este Împărăția cerurilor!*” - Matei 19,14), dar și prin faptul că ei aveau un însemnat rol liturgic, fiind pregătiti de la școală spre a da răspunsurile de strană cuvenite la Sfânta Liturghie.

Locul bisericii și al preotului în sat. Biserica era locul central în sat, atât ca topos fizic, cât și mai ales ca topos spiritual. Principalele evenimente comunitare se petreceau lângă biserică. Era, pe de o parte, programul liturgic, dar mai era în

La Bobotează, un bătrân era întors peste cap (Julita) pe locul pe care slujise preotul. În schimb, la Grosi acest lucru îl făceau doi feciori (cel puțin etimologic și teoretic, *fecior* presupune *feciorie*). Micul ritual, prevedea bărbați care nu erau la timpul dragostei trupești active. Nu se poate realiza o apărare spirituală eficientă, nu poți avea un rol apotropaic valabil fără curăție.

De Florii, copiii tăiau crengute înmugurite de salcie pentru a le aduce în biserică spre a fi împărțite întru amintirea Intrării Domnului în Ierusalim. La Troas, lucrul acesta îl făceau fetitele.

În Săptămâna Mare, copiii pocneau traste lângă biserică, spre alungarea duhurilor rele și vestirea apropierei Pastelui. Tot atunci, băieții urzicau fetele cu urzici proaspete.

La Denia Prohodului, din Vinerea Mare, două fetite erau acelea care purtau Epitaful în jurul Bisericii (la Julita), ceea ce în alte părți, în general, o fac bătrânii cei mai venerabili din parohie.

Copiii jucau tot felul de jocuri împrejurul bisericii în ziua de Paști, în timp ce bătrânii stăteau de vorbă. Lor nu le lipsea hora, ca celorlalti, aflați la vârsta adolescenței sau maturității viguroase.

Biserica formează oamenii, oamenii împodobesc biserică. Acolo unde viața spirituală este mai puternică și oamenii sunt mai apropiați de biserică, și obiceiurile ajung să fie mai ample și mai persistente. Astfel, la Julita, care a beneficiat totdeauna de un preot rezident în sat, și rânduielile sunt mai bogate, în timp ce la Troas, unde viața liturgică este mai naglijată, și manifestările tărânilor par ceva mai sărace. Reciproca este și ea adevărată. Bogăția manifestărilor și obiceiurilor dintr-un sat întretine apropierea de biserică și intensitatea vieții religioase. Există, asadar, o dialectică a stimulării lor reciproce.

Crăciunul. Crăciunul se remarcă și prin aceea că era vremea colindatului. Se colinda în cete formate pe criterii de vârstă, fiecare grup având propriul stil și fiind numit ca arare: *stelasii* (cei mai mici), *bondrusii* și *dubasii* (flăcăi de însurat sau chiar și tineri însurâței, care mergeau să colinde, „cu muzică”, la fete).

Colindatul principal în aceste sate îl reprezenta mersul cu Steaua. A face parte din ceata de stelas era o cinste, deoarece numărul lor era limitat și se făcea un soi de selecție. Perioada premergătoare era destinată pregătirii repertoriului, fie la școală, fie în casa unui om. Se făceau, în acest scop, numeroase repetiții.

Pentru colindatul din Ajun se pleca de la casa unde se făcuseră repetițiile, iar pentru colindatul din ziua de Crăciun se pleca de la biserică, după ce mai întâi se cântau colinde la sfârșitul Liturghiei.

La Julita, colindătorii copii petreceau împreună seara din ajun, ca un fel de împreună- priveghere, care devenea pentru ei și prilej de glume și jocuri copilărești.

Credinta tăranilor. Părerea generală este că pe vremuri lumea era mai credincioasă. Atunci nu se absenta de la biserică, în afară de motive foarte serioase, dar și în astfel de cazuri, numai cu învoirea preotului. Lucrul acesta era cu atât mai obligatoriu când erai elev. Preotii erau cei care îndrumau și supravegheau îndeaproape, din și prin școală, viața liturgică a copiilor. Posturile se țineau cu sfinteție. Ba, mai mult chiar, cei mai mulți posteau și luna. Ajunarea, privarea de mâncare pe parcursul unei întregi zile liturgice reprezintă un post „*mai cuprindas*”, spunea frumos o bătrână (**Petrean Măriuta, 78 ani, satul Troas**).

Bătrâni și copii. Între actanții manifestărilor ce se petrec în proximă legătură cu cele liturgice, în prelungirea lor, bătrânii și copiii joacă un rol privilegiat, determinat, în mod sigur, de mai marea lor curăție potențială. Desigur, nu poate fi neglijată și o altă motivație, de ordin pragmatic: aceea că cele două categorii menționate sunt mai degrevate de obligații de muncă.

O legătură directă se stabilea firesc, în general, în sat, între bătrâni și copii. Bunicii, iar nu părinții, erau cel mai adesea aceia care-i inițiau pe copii în viața liturgică. De la ei învățau copiii primele rugăciuni, învățau cum să se închine. Tot bunicii erau cei care-i duceau pe copii, de la o vârstă fragedă, la biserică, duminică și în sărbători. De la bunici la nepoti se făcea, mai ales, transmiterea istoriei orale a satului, a povestilor mai de demult sau mai recente și a legendelor venind din timpuri imemorabile.

Bătrânii și copiii erau cei care păzeau împreună pasteles la biserică, din Joia Mare până în noaptea de Înviere. Copiii erau cei care purtau pasteles de la casa omului care-l dădea până la biserică (la Troas două fetite). Un copil era acela care „*începea pasteles*” (îl lua primul) în dimineața zilei de Înviere, rânduială unică, întâlnită numai la Troas. În schimb, bătrânii erau aceia care luau paste de la biserică pentru cei ai casei care, din diferite pricini, nu putuseră veni la slujba Învierii, asumându-și responsabilitatea respectării rânduielilor religioase în familie.

Bătrânii și copiii sunt cei care intră în număr mai mare în componenta alaiului care iese, la Rusalii, în hotarele din jurul satului.

Copiii participau activ și intens la rânduiala liturgică propriu-zisă din biserică, dând răspunsurile la Sfânta Liturghie, citind *Apostolul*, spunând *Credo-ul* și *Tatăl nostru*.

La Crăciun, copiii erau colindătorii cei mai îndrăgiti și mai primiți, peste tot (flăcăii colindau mai ales acolo unde erau fete de măritat). Ei mergeau cu Steaua, ca altădată magii după stea, vestind Nasterea lui Hristos. Copiii erau, în primul rând, destinatarii dăruirilor făcute în sat cu diverse prilejuri (Crăciun, Pasti, Rusalii, parastase).

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

pătrundea astfel până în biserică. Salcia, trimitând la finicul biblic, era destinată să amintească atât de Intrarea, odinioară, a lui Iisus în Ierusalim, cât și de apropierea sărbătorii Învierii. Prezentul era legat atât de trecutul istoric îndepărtat, cât și de viitorul apropiat, cu conotații eshatologice.

Săptămâna Mare a Patimilor. În Săptămâna Mare se făceau Traste, cum sunt numite în partea locului Deniile. Dintre Denii, cele de Joi seara (a celor 12 Evanghelii) și de Vineri seara (a Prohodului Domnului) sunt cele mai pregnante în amintirea oamenilor. Epitaful era purtat în jurul bisericii de două fetite.

Tot traste se chemau și pocniturile cu praf de puscă care se produceau de către tineri pe tot parcursul Săptămânii Mari, până la Înviere. Pocnetele erau destinate atât spre a vesti sărbătoarea ce se apropie, cât și pentru a îndepărta duhurile rele.

În Săptămâna Mare, băieții urzicau fetele cu urzici tinere (**Gabor Miron, 71 ani, satul Julita**), probabil ca un rapel la Patimile Mântuitorului, la flagelarea Lui și la încununarea Sa cu spini.

Rânduiala pastelui. Este impresionantă bogăția manifestărilor pe care le prilejuiește tot ceea ce ține de acea anafură specială, considerată a fi „superioară” anafurei de peste an, care se cheamă *paste* (sau *pasti*) și pe care o pregătește Biserica Ortodoxă pentru a fi luată de credincioși la Pasti și în Săptămâna Luminată.

Pastele era dat de un om mai de vază, mai cu stare din sat, „*mai cuprindas*”. De altfel, el nu dădea numai paste, ci și o multime de alte lucruri necesare cu acest prilej (vin, tămâie, smirnă, lumânări etc.).

Unul dintre momentele cele mai spectaculoase consta în pregătirea și „*băgarea*” pastelui în biserică.

În Miercurea Mare se cocea paste.

În Joia Mare venea preotul cu alai la casa acelui om și paste era purtat spre biserică de fetite îmbrăcate în alb. Era purtat așa cum ai duce un mort la groapă, spune un tânăr (**Gabor Laurentie, 84 ani**). Acest ritual, neprevăzut în tipicoanele Bisericii, se atasează firesc lor, prelungindu-le într-un duh corect. La alaiul prohodirii Domnului de la Denia Sâmbetei Mari, care se face Vineri seara împrejurul bisericii, se adaugă acest alai prin sat, în Joia Mare. Este ziua care aminteste de instituirea Sfintei Împărtășanii la Cina cea de Taină, zi în care Biserica a rânduit să se facă pregătirea Sfintei Împărtășanii pentru cazurile de nevoie urgentă de peste an. Ceea ce rămâne nevăzut pentru credincios, desfășurându-se dincolo de catapeteasmă, capătă un pendant văzut în sat, prin ritualul legat de pregătirea pastelui, ritual la care pot participa mai îndeaproape toți cei care o doresc.

La miezul noptii dinspre Crăciun, ei se suiau pe dealul cel mai înalt care străjuia satul, făceau foc (totul era pregătit de cu ziuă) și-si strigau repertoriul de colinde peste sat (**Chinez Gheorghe, 70 ani**). Primele colinde erau, asadar, destinate obstii, mai întâi în biserica cosmică a naturii, apoi, a doua zi, în cea propriu-zisă, și de abia după aceea se trecea la colindatul individual, casă cu casă. Stelasi nu plecau să colinde în sat până ce preotul nu le „*dădea calea*” (îi binecuvânta) în ziua de Crăciun, după Sfânta Liturghie. Traseul colindătorilor respecta ierarhia socială a satului: mai întâi preotul, apoi notabilitățile (primarul, birăul, învățătorul etc). Dar, până la urmă, nici o casă, oricât de depărtată sau oricât de sărmană, nu trebuia să rămână necolindată. În plus, copiii din Julita, unde viața liturgică era mai intensă, se duceau să colinde și în satele vecine.

De Crăciun nu venea Mos Crăciun, dar, în schimb, oamenii, îndeosebi femeile, cinstind praznicul, împărteau copiilor, la biserică, în curte, după slujbă, *pizarei* (niste colaci speciali), mere etc., prilej de mare veselie și de multe glume.

Boboteaza. Ca în multe locuri, în satele românești, sfințirea apei din ziua de Bobotează se făcea la Grosii Noi și la Julita la valea satului (nu și la Troas, unde biserica se afla pe deal, mai departe de vale), într-un loc traditional, spre amintirea de Iordanul biblic. Se iese de la biserică, după Sfânta Liturghie, cu alai, și se mergea la locul de sfințire a apei.

Un obicei local era acela ca cineva să se întoarcă sau să fie întors peste cap pe locul pe care a slujit preotul la sfințirea Aghiasmei Mari. Diferente apar, totuși. La Grosi „*se-ntorceau doi feciori, nu mai multi*” (**Fericean Pascu, 80 ani**), în timp ce la Julita un bătrân era întors peste cap, de trei ori, de doi dintre cantori sau dintre alți oameni aflați în apropiere (**Gabor Laurentie, 84 ani; Chinez Gheorghe, 70 ani**). Această dare peste cap se făcea pentru ca femeile să nu mai poată lua pământ din acel loc și să facă legături (vrăji) de dragoste. Nu trebuia ca cele sfinte să devină prilej de conlucrare cu forțele vicelanului. Întoarcerea peste cap trebuia să dea peste cap planurile femeilor. Locul slujirii preotului combinat cu importanta slujbei săvârșite făcea ca locul să capete, în gândirea tărăncilor, puteri magice. Probabil că într-o vreme în care căsătoriile erau hotărâte de părinți, prin facerea de dragoste se nădăjduia ca acea hotărâre exterioară să se întâlnească cu nevoia lor de reală duioșie.

Florile. În duminica sărbătorii Intrării lui Hristos în Ierusalim, crâșnicii tăiau iarbă și o presărau pe jos („*presărătură*”) în biserică. La Troas, fetele aduceau din ajun „*sălcute*”, crengute de salcie pe care a doua zi le sfințea preotul și le împărțea credincioșilor, la sfârșitul slujbei. La Julita, copiii erau duși de la școală să adune aceste crengute de salcie pentru biserică. Natura în plină reînviere

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

un tãran (**Gabor Miron, 71 ani, satul Julita**). Se ciocneau ouã rosii, mai ales de cãtre copii. Copiii jucau diferite jocuri. Jocurile erau numeroase, dar dintre cele mai simple. Unul dintre ele, de bãieti, consta în alergatul în jurul bisericii si lovirea toacei cu *maiele* (= pl. de la mai).

În prima zi de Pasti nu se făcea joc. Respectul pentru sãrbãtoare este atãt de mare, încãt se cautã, si în acest fel, a se preveni, cu orice pret, petrecerea necuviincioasã, care ar putea interveni. Dupã cum se stie, canoanele tipiconale ale Bisericii prevãd si ele o serie de restrictii care se prelungesc din Post în Sãrbãtoare, cum ar fi, de pildã, cele ce privesc nuntile si parastasele. În viata „laicã” a satului, aceastã restrictie continuã pentru numai o zi, referitor la horã.

Totusi, Pastele este o sãrbãtoare comunitarã care implicã împreunã - petrecerea. Si, atunci, oamenii tot pleacã si tot se întorc în jurul bisericii, unde petrec împreunã cea mai mare parte a zilei. Era acolo „*ca o paradã*” (**Hãinut Dragos, 70 ani, satul Troas**). (Ar fi de amintit aici, cã în Grecia, în prima zi de Pasti, are loc în toate localitãtile mai importante, o paradã a unitãtilor militare din garnizoana localã, dupã iesirea de la Vecernie.) Bãtrânii stau de vorbã, tinerii îsi fac ochi dulci, copiii se joacã, dar toate împrejurul bisericii, sub supravegherea preotului si a lui Dumnezeu. Biserica nu este numai locul central, ci însusi centrul, ceea ce mai târziu avea sã genereze „centrul” oricãrei localitãti.

Dar, mai ales, toatã lumea se întorcea dupã bisericã, îndeosebi tinerii o înconjura la nesfãrsit, o circumscriau. Biserica devenea cuibul sigur, la care se vor întoarce tot anul, aflând în fiecare duminicã un mic Pasti. Nu exista un drum care sã ducã de la bisericã altundeva, biserica era, în acelasi timp, începutul si sfãrsitul drumului, acesta transformându-se în cerc spiritual si spatial, de-o datã, în jurul ei.

Ziua a doua de Pasti. A doua zi de Pasti se continua întorsul dupã bisericã, dar, în plus, se da, în fine, drumul la joc, dupã lungul post de opt sãptãmãni. Jocul începea, de obicei, în fata bisericii, aceasta fiind singura datã în an când era permis a se face joc chiar acolo. Pare cã cei ce joacã si jocul lor capãtã o binecuvântare care-i tine timp de un an, timp în care se retrag într-un loc anume destinat, alãturat, pentru a nu tulbura linistea si pacea lãcasului de închinare si rugãciune. Interesant este faptul cã, la Julita, jocul îl începea în vechime, însusi preotul. O făcea, desigur, în chip simbolic, tot ca pe un fel de binecuvântare (**Chinez Gheorghe, 70 ani**).

Ziua Eroilor. Ziua Eroilor se sãrbãtoarea mai înainte la 9 sau 10 Mai (informatiile diferã, probabil pentru cã la început ea s-a tinut pentru pomenirea numerosilor eroi din Rãzboiul de Independentã, de la 1877. Acum, conform hotãrãrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ea este atasatã zilei de Înálãtare. Între timp, alte rãzboaie de anvergurã si-au adãugat eroii lor.

După Liturghie, toti cei care au participat la aducerea si băgarea pastelui în biserică se întorc la casa celui ce a dat pastele si care face o pomană mare ca la un mort obisnuit al casei. Este desigur o prelungire a pomenirilor de obste care se încheie, în general, în bisericile noastre de enorie, nu în Sâmbăta lui Lazăr, cum o prevede rânduiala canonică a Bisericii, ci în Joia Mare.

După băgarea în biserică, urma păzirea pastelui, ca să nu fie furat. Actantii principali ai acestei vegheri erau bătrânii si copiii. Pastele era păzit neîntrerupt, noaptea si ziua, până în dimineata zilei de Înviere. Noaptea se făcea foc, un foc care-l aminteste pe cel al evreilor de la curtea lui Caiafa (Ioan 18,18), din timpul Patimilor lui Hristos. Păzirea Pastelui trimite la privegherea soldatilor romani, pusi de strajă la Mormântul Domnului, la cererea iudeilor, pentru a nu se fura trupul lui Hristos de către ucenicii Lui (Matei 27, 64-66). Uneori, tărânul care a dat pastele mai dădea si un car lemne pentru întreținerea focului celor ce păzeau lângă biserică. De pază făceau îndeosebi crâsnicii, bătrânii si copiii. În general, fiecare stătea de pază după putintă, dar oamenii se schimbau astfel încât să fie tot timpul cineva prezent. Erau si unii (îndeosebi dintre crâsnici) care nu mai părăseau biserica din Joia Mare până în dimineata duminicii Învierii.

În ziua de Pasti nimeni nu mânca până nu lua paste. La Troas un copil era cel care „începea pastele”, după ce preotul citea o rugăciune de binecuvântare pe acel copil (**Petrean Măriuta, 78 ani**). Tatăl copilului trebuia să dea preotului un miel sau un ied. Dar, cel mai adesea copilul care începea pastele era din casa celui care-l dăduse. În general, cam tot satul participa la slujba Învierii, însă când, din felurite pricini, unii oameni nu puteau participa, bătrânii din casa respectivă luau paste si pentru cei care nu veniseră.

Erau două feluri de preparare a pastelui. Câteodată chiar în aceeași biserică găseai deodată ambele feluri, puse în două ciubere diferite. Un fel se prepara cu mai mult vin, si atunci se lua într-o căniță. Un altul se făcea numai printr-o stropire mai bogată a pâinii cu vin, si atunci era pus de preot într-o batistă curată. Seamănă această primire cu gestul de primire a Sfântului Trup al Lui Hristos de către clerici atunci când se împărtășesc cu cele două specii, pe rând, în altar. Ei primesc Pâinea-Trup în căusul palmelor. Totodată, gestică mai trimite si la aceea a îngerilor care stau adesea în iconografia ortodoxă, cu un fel de năframe sub Trupul-Pâine al Mântuitorului răstignit pe Cruce (a se vedea, în acest sens, reprezentarea crucii de pe catapeteasma de la Julita).

Ziua întâi de Pasti. În ziua Învierii, sătenii se adunau cu mic, cu mare si rămâneau mai toată ziua în jurul bisericii. Tărânii cred că niciodată nu este așa de frumos la biserică cum este la Pasti. Si apoi, „*No, era o fală să meri!*”, spune

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

În caz de secetă mare se făcea si *rugăciunea ploii*, se cerea nu numai ploaia Duhului Sfânt, ci si aceea obisnuită, spre salvarea holdelor. De prapori se aninau coronite din grâul înspicat abia copt, oferindu-se lui Dumnezeu floarea recoltei, ca *daruri de pârgă*, cum se spune în limbajul Bisericii.

Drumul si „tregerile” tăranilor. Nasterea, nunta, moartea... Acestea ar fi marile treceri obligate ale omului pe acest pământ vechi, sub acest cer vechi.

În satele de care ne ocupăm, botezurile si cununiile, care pentru Biserica reprezintă Taine, se săvârseau totdeauna în biserică, pentru toată lumea.

În ceea ce priveste înmormântarea, lucrurile se diversifică. Nu toti credinciosii erau introdusi în biserică, spre a fi slujiti acolo. Cel mai adesea se făcea aceasta pentru cei care prin viata lor fuseseră mai apropiati de biserică, care avuseseră, eventual, anumite responsabilități în slujirea ei. În primul rând, erau totdeauna prohoditi în biserică preotii. Apoi, epitropii, crâsnicii, cantorii sau membrii consiliului parohial se puteau bucura, dacă doreau, de o astfel de cinstire. În fine, o altă categorie despre care ni se spune că beneficia de acest tratament erau copii. De remarcat că pentru copii (până la vârsta de 7 ani), Biserica prevede o slujbă de înmormântare aparte. Celor care erau băgati în biserică li se făcea mai întâi Sfânta Liturghie si abia după aceea slujba Prohodirii.

Vesnica pomenire. De Pasti, mortii nu sunt nici ei uitati. Rânduiala Bisericii, nu permite săvârșirea de parastase în Săptămâna Luminată, si nici în Duminica Tomii, din cauza bucuriei pricinuite de cel mai mare si mai important dintre Praznicele creștinătății. Dar tărani, îndeosebi tărăncile, nu au răbdare până în luna de după Duminica Tomii, ei vor să-i facă cât mai grabnic părtași la bucuria lor pe cei plecati în cea lume. De aceea, fie a doua zi de Pasti, fie în Duminica Tomii, după cum era si permitea vremea, după cum era si programul preotului, care adesea slujea pentru două sate, se sărbătoreau *Pastele Mici* (oarecum echivalentul a ceea ce este în alte părți *Pastele Blajinilor*). Se mergea la cimitir unde se făcea un parastas de obste, după care preotul trecea si spunea o rugăciune la fiecare mormânt. Se aprindeau lumini si se tămâiau mormintele. În continuare, femeile împărteau din toate ale Pastelui (ouă rosii, cozonac, plăcintă, *pupeze* - colaci în care se băgau câte un ou rosu, cu coajă cu tot, si un ban - etc.).

La Julita, si Joia Mare este zi în care, după-amiaza, înainte de Denie, toată lumea suie în deal la cimitir, unde se aprind lumini la morminte si se împart colaci, bomboane si alte lucruri de post. Grija pentru mortii proprii este atasată grijii liturgice a Bisericii pentru „mortul” Hristos, care Se află, din acest moment, pentru trei zile, si în mormânt. În acelasi timp, cum am mai amintit, desi rânduilele bisericesti

Astăzi, cam fiecare sat are un monument pentru eroii săi. Ele au fost ridicate îndeosebi după primul război mondial. Dar, mai înainte ca să apară aceste monumente în piatră plasate central, devenite imediat puncte de reper („*la monument*”), au fost puse în multe sate troite de lemn, de cele mai multe ori mai simple și mai nobile în frumusețea lor. Însuși materialul avea o altă căldură și o altă viață în el. Astfel de troite (*rugi*), plasate lângă biserică, existau în toate cele trei sate.

La Grosii Noi, pentru morții de pe front, din primul război mondial, ale căror corpuri nu s-au mai găsit spre a fi aduse în țară și prohodite, ale căror morminte nu mai pot fi îngrijite, au fost aninate cruci de peretii bisericii. Asadar, crucile eroilor nu mai sunt înfipite în pământul în care ar fi trebuit să fie înmormântați, ci plutesc pe biserică - cer căreia i-au aparținut. Ei sunt reprezentați și prezenți acolo la fiecare slujbă, crucile lor impresionează retina și sufletul tărănilor ce vin slujbele din fiecare duminică sau sărbătoare.

De Ziua Eroilor se săvârșea Sfânta Liturghie în biserică, după care se ieșea afară, lângă biserică, la rugă, pentru Panihidă. La Grosi se făceau coronite care se aninau de crucile eroilor de pe peretele bisericii.

Un alt mod de cinstire a eroilor, constatat la Julita, l-a constituit construirea, după primul război mondial, a unui clopot anume pentru ei. Pe el erau înscrise, din turnare, toate numele eroilor din sat. Astfel, la fiecare slujbă, când era tras acel clopot, al cărui dangăt specific era recunoscut, avea loc o vestire a eroilor, o aducere a lor în prezentă, un apel la vesnică pomenire.

Rusaliile. La Julita, pentru ziua de Rusalii, crâșnicul se ducea și cosea iarbă proaspătă pe care o presăra, ca și la Florii, în biserică. Pe la ușile și ferestrele bisericii se puneau crengute de tei, simbolizând, în tradiția Bisericii, limbile de foc care au făcut vizibilă Apostolilor Pogorârea Sfântului Duh.

În partea locului, Rusaliile reprezintă principală manifestare rituală creștină agrară, momentul cel mai de seamă când biserică „*iese*” în sat. După Liturghie se ieșea „*cu crucea pe deal*”. Asta însemna că se pornea cu alai pe dealurile ce înconjurau satul, unde oamenii aveau *odăi*, la sfintirea holdelor, spre a fi ferite de lăcuste și de alte lighioane, pentru ca recolta să fie bună. Pare că Duhul Sfânt se revarsă, acum, nestăvilit și generos, peste întregul areal al satului, că îmbrățișează fertilizator nu numai oamenii, dar și animalele, și holdele, care sunt stropite cu apă sfântă. Satele, ocolite cu alai, sunt, într-un fel, circumscrise, perimetrul lor este stropit cu apă sfântă, fiind afierosite, în acest fel, lui Dumnezeu. Se făceau opriri la rugile aflate din loc în loc, unde se adunau toți oamenii din hotarul respectiv pentru rugăciune și ca să ia agheasmă spre a stropi lanurile mai îndepărtate de drum, la care nu mai ajungea preotul cu alaiul său.

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

Peretii din bârne groase de stejar sau de gorun¹⁰ sunt fixati prin cuie de lemn destul de dese, ceea ce conferea stabilitate si elasticitate constructiei. La un moment dat, la începutul acestui secol, bisericile din Julita si Troas au fost tencuite la exterior¹¹. Acum, ele sunt readuse la starea initială.

Temeliile erau initial din piatră de râu. Ulterior au fost consolidate cu ciment.

Bisericile erau prevăzute cu două usi, una care permite accesul în pronaos (pe latura de apus - la Grosii Noi si Julita sau de sud - la Troas) si alta care penetrează în naos (totdeauna la sud). La restaurarea din 1998, usa de la naosul bisericii din Troas a fost astupată, cu motivatia (îndoielnică!) că asa ar fi fost modelul initial.

Ferestrele sunt mici, prevăzute în principal la altar si naos, mai multe pe sud decât la nord, cu grijă pentru a se lumina locuri functionale, precum proscomidarul sau pupitrul canturilor. Micimea ferestrelor este explicată, printre altele, si prin faptul că trebuiau să împiedice pătrunderea eventualilor hoti (desi cele din biserică, mai ales la începuturile lor, nu puteau constitui, cu adevărat, mari tentatii).

Tavanul bisericilor sau *cerimea*, cum i se spune în zonă, este plat în pronaos, pentru că acesta este, la toate cele trei biserici, cel surmontat de turn. În naos, tavanul se bolteste semicilindric, iar în altar fie coboară în clini spre peretii laterali formând o calotă, fie este plat cu o mică boltire decrosată deasupra mesei altarului.

Turnurile, care, în general, aveau si functie de clopotniță, sunt realizate sub formă de foisor, cu deschideri, oblonite sau nu, spre cele patru zări. Forma „*coifurilor*” (ca să folosim o exprimare aflată la Coriolan Petranu) a suferit influente baroce târzii, în veacul trecut, când ele au căpătat forme rotunjite ascutite, în parte chiar tuguiate. În cazul bisericii din Grosii Noi, s-a revenit acum la o formă mai simplă si mai arhaică.

Învelitoarea acoperisurilor originale era din sită de brad. În acest secol, ea a fost schimbată în parte, la unele reparatii, cu una de carton asfaltat sau de tablă. La restaurările ultime, învelitorile celor trei biserici au fost refăcute cu tip initial de material: sită de brad.

Pictura. Stratul actual de pictură datează pentru cele trei biserici de la începutul secolului al XIX-lea: anul 1807 la Grosii Noi; anul 1813 la Julita si la Troas. O punte de legătură între cele trei biserici o reprezintă faptul că în toate trei a pictat unul dintre zugravii cei mai buni din epocă, si anume Nicolae de la Lupsa Mare. Acest Nicolae si-a lăsat, de altfel, semnătura si pe o parte dintre

¹⁰ Coriolan PETRANU, *Ibidem*.

¹¹ *Ibid.*, fotografiile.

opresc săvârșirea de parastase după Sâmbăta lui Lazăr și până în luna de după Duminica Tomii, practic lungul sir de pomeniri al Păresimilor se încheie, în bisericile noastre, în Joia Mare.

La Sâmbetele Mortilor se dau de pomană răcituri, ca să se lege pomană (**sotia lui Gabor Laurentie, 84 ani, satul Julita**). Tăranca face, în acest caz, o legătură directă, pe care o vrea de determinare, între ceea ce se petrece cu obiectul pomenii și eficiența gestului comemorativ propriu-zis.

La Julita circulă o legendă despre cum poți, cu ajutorul unui sistem de două oglinzi, să-ți vezi, în ziua de Înălțare, mortii din familie, dacă te duci la fântâna proprie în zori, înainte de răsăritul soarelui (**Gabor Miron, 71 ani**). Există la tăran o dorință de a ști cum le este celor dragi plecați din această lume, un dor de a-i revedea și înainte de întâlnirea de dincolo de mormânt.

Clopotele. Clopotul avea un rol pregnant în viața satului. Era mijlocul prin care se putea da rapid de veste. Se vesteau cele ale vieții liturgice (sărbătorile, momente ale diferitelor slujbe etc.), precum și întâmplări din viața personală (îndeosebi legate de moarte).

Clopoatele bisericilor se mai trăgeau la vreme de furtună mare, pentru împărtășirea norilor, dar și spre încurajare și invocarea ajutorului lui Dumnezeu, întru apărare

De asemenea, se trăgeau la izbucnirea incendiilor, pentru avertizare și mobilizare la stinsul focului. Fiecare eveniment se bucura de o sunare anume, care deslusea imediat ceea ce se petrecea în sat.

De remarcat istorioara de la Julita, unde, la un moment dat, bătrânii satului au cerut drept răscumpărare de la autorități pentru uciderea unui fiu la satului de către tâlhari, un clopot. Clopotul era important în viața satului și nu ușor de cumpărat. Totuși, cei din Julita au avut la un moment dat, patru clopote, de diferite mărimi și cu diferite rosturi liturgice.

Astfel, unul dintre clopotele de la Julita era „*al eroilor*”, avea înscrise pe el, din turnare, numele tuturor eroilor satului din primul război mondial, dacă nu spre vesnică pomenire, în orice caz, spre o cât mai deasă.

Elemente de arhitectură. În ceea ce privește arhitectura, cele trei biserici sunt construite după o planimetrie de maximă simplitate, care le probează vechimea. Sunt biserici de dimensiuni mici spre medii, cu altar poligonal (cu trei sau cinci laturi) nedecrosat. Pronaosul (*biserica femeilor*) este separat de naos (*biserica bărbaților*) printr-un perete penetrat de largi deschideri, lăsând, astfel, posibilitatea ca femeile să vadă spre altar.

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

scoasă la iveală la exteriorul bisericii din Troas, aflată între usa de intrare în naos si fereastra de pe peretele sudic. Scena, destul de stearsă, părea să reprezinte, după opinia autorilor, *Învierea lui Hristos*¹³.

În general, pictura celor trei biserici este de o calitate remarcabilă, impresionând prin seninătate îmbinată cu sobrietate, printr-un colorit tonic si rafinat, printr-un desen sigur si viguros. Ea reuseste mai bine în portrete, care sunt adesea pline de forță si caracter. O anumită inegalitate si un oarecare simplism si rigiditate în unele compozitii sunt si ele evidente. În toate aceste ansambluri picturale destul de coerente, între scenele care ni s-au păstrat, sunt, totusi, unele care se detasează printr-o mai mare reusită plastică.

La Grosii Noi, pictura redescoperită pe iconostas este de o binefăcătoare transparentă si de o candidă luminozitate.

La Julita, întreg registrul de *Sfinte Mucenite* din pronaos este realizat cu o delicatete si o dezinvoltură care denotă o măiestrie de netăgăduit. Extrem de expresivă si cu mare forță de sugestie este realizată *Maica Domnului orantă* în medalionul din *cerimea* naosului. O scenă cu adevărat excepțională, în care si compozitia reprezintă o reusită majoră, este scena cu *Îngroparea lui Hs* de la proscomidiar. Tot în altar, registrul *Sfintilor Ierarhi* impresionează prin modul în care sunt particularizate portretele, prin aerul august si hieratic al personajelor, prin felul în care ele sunt puse în relatie formând un ansamblu pictural sinodal, prin coloritul extrem de nobil si de rafinat.

La Troas, scenele de pe peretele nordic al naosului cu *Punerea în mormânt* si cu *Învierea* reprezintă adevărate capodopere prin viziunea lor picturală completă, în care toate elementele sunt stăpânite si asamblate cu o incredibilă măiestrie si lejeritate. Medalioanele din bolta naosului, atât cât a mai rămas din ele, lasă să se întrevadă un dinamism excepțional în scenele *Patimilor* si o expresivitate de o delicată si extatică forță spirituală în portretele din medalioane (dintre care s-au păstrat mai complet numai cele reprezentând pe *Sfintii Evanghelisti Luca* si *Ioan*). Iconostasul reprezintă, aici, o adevărată sărbătoare a ochiului, prin coloritul viu si limpede, dominat de un rosu cald si viu, prin desenul Apostolilor, a căror gestică si privire sunt orientate extatic spre o lumină ce pare să nu vină din această lume. O molipsitoare bucurie si nădejde răzbat spre privitor.

13 Horia MEDELEANU si George MANEA, *Un remarcabil monument de arhitectură populară de pe Valea Muresului de Jos*, în *Buletinul monumentelor istorice*, Bucuresti, anul XLII, nr. 1/1973, p. 70, col.2.

icoanele de la Julita. În afara lui, se cunosc si numele altor doi zugravi de biserici si de icoane renumiti în zonă la începutul veacului al XIX-lea, care au lucrat la biserica din Julita: Simion Sălăgi (Silaghi, Szilagy) din Brad (sau Abrud?) si Nichifor Nandrolea (Nandronie, Nadrolles). La Troas au mai lucrat încă doi pictori, ale căror nume nu s-au păstrat si care nu au valoarea lui Nicolae.

Pictura este pe cât de frumoasă si de valoroasă, pe atât de deteriorată. Stilul ei este apreciat a fi „*popular neobizantin*”. Poate fi remarcată o îmbinare echilibrată între nota de realism si un anumit caracter naiv, după cum, în unele cazuri pot fi detectate influente iconografice apusene, pătrunse probabil pe calea xilogravurilor, care circulau din belsug în Transilvania. Elemente care sugerează specificul local sunt si ele prezente, mai ales în detaliile scenografice ale picturilor (clădirile din fundal, vesmintele etc.).

Fotografiile mai vechi, făcute în diverse etape de cercetare, comparate cu starea actuală, arată o degradare accentuată si ireversibilă a celei mai mari părți din pictura acestor monumente. O dată cu intrarea acestor biserici în patrimoniul si grija Muzeului Tăranului Român, prin restaurările întreprinse, îndeosebi în anul 1998, s-a salvat si stabilizat ceea ce s-a mai putut în acest al 12-lea ceas. De altfel, pictura de la biserica din Grosii Noi a fost decopertată cu prilejul restaurării din anul 1998, fără a exista certitudinea că ea va putea fi repusă vreodată pe pereti¹². O oarecare compensatie o reprezintă faptul că sub pictura iconostasului s-a descoperit o alta mai veche si mai valoroasă, deosebit de bine păstrată.

La Julita si la Troas, în cele două biserici care mai păstrează pictura veche, există scene bine păstrate si altele aproape complet sterse. Ea a fost realizată în parte, cea mai veche, în tehnica tempera pe grund de preparatie, si în parte, cea mai nouă, în cea a uleiului pe pânză aplicată. La îmbinarea scândurilor s-au lipit fâsii de pânză pentru a se asigura continuitatea suprafeței.

Sunt mărturii care vorbesc de existenta unor portiuni cu pictură exterioară la bisericile din Julita si Troas, îndeosebi pe peretele sudic. Urmele lor slabe, care mai puteau fi observate imediat după ce li s-a îndepărtat stratul de tencuială care le acoperise pentru un timp, sunt astăzi complet sterse. Cantorul bisericii din Julita își aduce aminte că, atunci când era copil, biserica era pictată si pe afară: „*Nu ca în interior, da' tot o fost si pe dinafară, că tin minte că erau niste sfinti, care tot mereu ne uitam si, no, ca copiii, ne desmiram*” (**Gabor Miron, 71 ani**). Horia Medeleanu si George Manea semnalau, în studiul lor, o pictură

¹² În momentul de față, se preconizează expunerea anumitor fragmente recuperate pe panouri, în biserică.

Trei vechi biserici de lemn vecine si surori...

slujire. Tot în altar mai apar scene ca *Sfânta Treime*, *Sfântul Duh*, *Iisus Emanuel* (la proscomidiar), *Jertfa lui Avraam* (cam singura scenă provenind din Vechiul Testament, alături de cea cu *Cain si Abel*, din bolta naosului), *Soborul Îngerilor*, *Sfinti Arhidiaconi* etc., toate cu trimitere directă la Jertfa euharistică.

Peretele timpan din naos spre pronaos este dedicat scenei *Judecării de Apoi* (un loc puțin vizibil, mai ales de către femei, care pătrundeau extrem de rar în naos; în mod obisnuit este prevăzut în *Erminie* a fi zugrăvită în pronaos). De remarcat că la Julita pictorul a recurs si la pictarea *Judecării particulare*, de data aceasta în pronaos.

Trei biserici surori. Chiar dacă cele trei biserici au fost construite de oameni diferiti, la timpuri diferite, chiar dacă istoria lor este absolut particulară (dar, nu o dată, asemănătoare: la începuturi, în peregrinările lor, iar mai târziu prin abandonarea lor), ele sunt legate printr-o serie de elemente importante, care le fac să fie nu numai vecine, dar si surori.

Ele sunt înrudite, în primul rând, prin stilul arhitectonic arhaic în care au fost construite. Pe deasupra, în toate trei a pictat unul dintre cei mai valorosi zugravi de biserici si de icoane de la începutul veacului al XIX-lea: Nicolae de la Lupsa Mare. Frumusețea si valoarea lor istorică sunt de mare pret. De aceea au si fost incluse, toate trei, pe *Lista Monumentelor istorice*, fără ca acest lucru să le fi adus, totusi, ajutoarele necesare si să le fi împiedicat o degradare parcă tot mai accelerată.

Apoi, poate fi constatată o înrudire spirituală, asta si dincolo de faptul că aparțineau aceleiasi Biserici si că în ele se desfășurau slujbe identice. În plus, ele au fost odinioară înconjurate de manifestări (obiceiuri si rânduieli locale) asemănătoare, în unele dintre cele mai importante momente ale anului liturgic. Acestea prelungeau si împodobeau, în acelasi duh, slujirile canonice din biserică.

Astăzi le leagă si mai mult „soarta” lor comună, aceea de a fi intrat în patrimoniul si în îngrijirea Muzeului Tăranului Român, de a fi putut fi astfel salvate în al 12-lea ceas de la o pieire sigură, atât cât a mai fost posibil. Dar nu este menirea bisericilor de a fi muzee sau, cu atât mai puțin, obiecte de muzeu. Rămâne de văzut, în ce măsură, vor putea ele să fie activizate, să se atragă atenția asupra valorii lor integrale, să fie receptate ca atare si să genereze pe mai departe viață spirituală.

Programul iconografic. Programul iconografic respectă, în liniile sale principale, canonul prevăzut de erminiile bizantine¹⁴, adaptându-se, evident, la mărimea suprafețelor de care dispunea. În același timp, este remarcabilă plierea pe care o realizează pictorul tărăn la realitatea liturgică a satului. Astfel, se știe că în Transilvania, după cum am amintit, femeile stau în biserică separat de bărbați: ele în pronaos, numit, în consecință, și *biserica femeilor*, iar ceilalți în naos (*biserica bărbaților*). De aceea, în pronaos, în toate aceste trei biserici, sunt pictate sfinte femei: *Mironosite*, *Martire* și *Cuvioase*. Este remarcabilă această triplă trimitere spre Înviere, la mărturisirea dreptei credințe (chiar cu pretul vieții), și la viața monahală. Nu poate fi neglijată existența unei componente monahale în viața tărăncilor, poate mai evidentă pe măsură ce se apropie de bătrânețe și intră în ea.

În naos, în primul registru, sunt zugrăviți, îndeosebi, Sfinți reprezentați cu sulite în mâna stângă și cruce în cea dreaptă, îmbrăcați în haine militare specifice armatelor romane, dar nici jumătate dintre ei nu aparțin cu adevărat categoriei *Sfinților Militari*. În orice caz, toți sunt *Sfinți Mucenici*! Poate că zugrăvii au dorit să sugereze necesitatea unei rezistențe, chiar și armate, împotriva pericolelor de tot felul care le amenința credincioșilor nu numai păstrarea credinței, dar și viața. Se sugera, astfel, promovarea unor virtuți ca bărbăția și curajul, duse până la martiriu. Tot în naos, dintre multimea de scene posibil de pictat, pentru registrul al doilea, a fost reținut sirul scenelor *Patimilor lui Iisus Hristos*, urmate de scena *Învierii*. Drumul prin Cruce spre Înviere reprezintă poate cea mai importantă învățătură creștină, din punct de vedere arhitectural și al adevărului vieții în această lume, în care suferința și necazurile sunt curente. În această situație, nădejdea Învierii este cu atât mai prețioasă.

Pe bolta naosului, numită *cerime*, sunt realizate medalioane mai mari cu *Iisus Hristos Pantocrator*, *Sfânta Treime*, *Sfântul Duh* și *Maica Domnului orantă*, precum și altele mai mici cu *cei patru Evangheliști* sau cu scene privind momente exemplare de jertfă din istoria mântuirii. Interesantă este plasarea aici (pe centru, spre nord), atât pentru biserică din Julita, cât și pentru cea din Troas, a scenei cu *Cain și Abel*, prevăzută de *Erminie* pentru proscomidiar.

În altar, apar *Sfinții Ierarhi*, conform uzanțelor generale în Biserica Ortodoxă. Ei sunt zugrăviți la o mărime apropiată de cea naturală, îmbrăcați în vesmintele de

¹⁴ Au fost consultate pentru cele referitoare la programul iconografic lucrările: *Erminia picturii bizantine după versiunea lui Dionisie de Furna*, Editura Mitropolia Banatului, Timisoara, 1979 și Preotul Ene BRANISTE, *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975.

for the fact that a Nicene Creed is delivered to the catechumenes or used in the baptism, but it is not always clear if this means indeed the wording of the Nicene Creed of 325 or the Creed of the 150 Fathers. In the case of Theodore of Mopsuestia, the opposite is true: The explained creed is reckoned as „Nicene Creed“ by the author, but it is a modified Nicene Creed, different from the text of 325 and from the Creed of the 150 Fathers. In addition to this, we have only a couple of allusions and short quotations of single phrases taken from the Creed of the 150 Fathers, but no witness for the exact wording of the whole Creed.

For the Acts of Chalcedon, the earliest witness of the text, four points are remarkable:

a) The Creed of the 150 Fathers is mentioned next to the Nicene Creed of 325. This means, the Creed of the 150 Fathers does not replace the text of 325, but is added.

b) The Creed of the 150 Fathers is mentioned in two different versions. In the third session of the Council the text is exactly that one we are used to find in the critical editions today. But in the text of the fifth session several words are missing:

- ö̀ò ò Ýê ö̀üö̀ïò
- Ýê ö̀tı íýñáıtí as explanation of the descendance
- êáß ðáèı́ı ó á
- êáöŮ ö̀Ůò ãñáoŮò as addition to the resurrection
- ìßáı́ as attribute for the one catholic church.

Thus the Council of Chalcedon 451 passed a modified version of the Creed of the 150 Fathers (the fifth is the session where a declaration of faith is passed), Gemeinhardt was able to proof that only the Council of Constantinople 680/681 went back to the first version of the third session and since this Council this first version is the regular one used in the Greek churches. It is interesting that in the Latin version of the Acts of Chalcedon the first version, that of the third session, is used, even in the translation of the fifth session. So the Western church accepted the text we are using today before the Eastern churches did.

The modifications of the text between the third and the fifth session are no theological difference, but only a light adjustment of the text. Especially the omission of êáß ðáèı́ı ó á is an improvement, because in the text of the third session (and our text today) it is said that Christ was crucified and then he suffered. This strange order is correct now in the version of the fifth session.

Thus, we have not only a 70 years gap, but even a twofold witness in the Acts of Chalcedon 451.

Volker Henning Drecoll

The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact

Abstract

The study presents the way in which the Niceo-Constantinopolitanum Creed, with the biggest ecumenical impact, was transmitted in time through the Calcedon Council. It also studies the Creed between 381-451, the changes, the theological significations, the historical background and its implications.

Keywords

The Creed of the 150 Fathers, theological implications, ecumenical impact

1. Notes to the Transmission

The Creed of the 150 Fathers (this is the official title in the Acts of Chalcedon), called today Nicene-Constantinopolitane Creed, can be reckoned as the most common creed with enormous ecumenical impact. Thus it is widely known in nearly all Churches.

Quite unknown, however, is the fact that the Creed of the 150 Fathers is transmitted by the Acts of the Council of Chalcedon. Here, the Creed is ascribed to the Council of Constantinople 381, but we have no direct acts of this Council. We have not even any direct witness for the wording of the Creed in literary sources after 381 and before 451. There is an astonishing gap of 70 years. We have only two basic facts: a) allusions and not absolutely clear hints in Gregory of Nazianzus, especially in his Poem “On my own life”; here Gregory suggests that after his demission as bishop of Constantinople the Council disfigured the Nicene Creed. We may conclude from these allusions that the Council passed a modified Nicene Creed, and b) In the time after 381 we have several examples

differences, so it cannot be a modification of the Nicene Creed, but a totally different new text. But this is, after all, not convincing. If we compare these texts, we can state:

a) the modifications in the beginning are insignificant,

b) the modifications in the Christological part are a kind of enrichment, only in minor points we can assume a theological intention as it is the case with the addition of Lk 1, 31: whose kingdom will never end – as statement directed against Marcellus of Ancyra.

c) The anathemisms are completely deleted, instead of this there is now a pneumatological and ecclesiological part.

From my point of view, we have to concentrate upon the article about the Father and about Christ, because the final part is simply new. For the first and second section, however, we find nearly all words of the Nicene Creed even in the Creed of the 150 Fathers (80 words of a total sum of 99 words). That's why I am not convinced by the assumption that the Creed of the 150 Fathers is a independent, totally new text, but from my point of view, it is just a modification of the Nicene Creed of 325.

3. Theological profile

The theological profile can be sketched especially in the pneumatological part. This part harmonizes perfectly with the theology of Basil of Cesarea and differs from other pneumatologies, for example that of Gregory of Nazianzus. The latter declared even the Holy Spirit as ὁμοούσιος / homoousion and as God. Basil, however, did not use both expressions for the Holy Spirit. Of course this is the result of a longer development of Basil's theology (I analysed this in my dissertation). Basil belongs to a theological tradition that stresses the Spirit as divine gift within the believers. The Spirit must not be reckoned as "God's material" (since the Father is spirit, and the Son is spirit, this could be assumed – but this would mean a dangerous closeness to the theology of Marcellus of Ancyra). On the other side the Spirit is not a second son, but is given by the Son. That's why this tradition stressed Mt 28, 19: „in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit “. In the sixties Basil could say: The Holy Spirit belongs to God by it nature, but it is the third in order and range ($\text{ὁ τρίτος ὁ θεὸς ἐκ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τῆς ὑποστάσεως}$).

In the discussions about the exact position of the Holy Spirit Basil used his concept of Trinitarian theology he developed against Eunomius. According to this concept, an οὐσία / ousia, a substance, is unknown as such. We can not know the substance of the earth or of the human beings, and of course not even

c) In the third session the Creed of the 150 Fathers is introduced by the imperial officers. The officers of the Emperor ask for the affirmation of this Creed after the Nicene Creed of 325. The archdiacon Aetius of Constantinople reads the text from a book. Not the bishops want to add this Creed, but the officers do. And the text is explicitly explained as “harmonizing with the Creed of Nicea”.

d) The Fathers of Chalcedon are not absolutely happy with this text. Asked for the single votes, they differ in their acknowledgment of the Creed of the 150 Fathers. Many bishops follow Anatolius of Constantinople and affirm that there is only one right faith, fixed by the Councils of Nicea and Constantinople. But a group of bishops ask for an explanation of this second Creed, so in my eyes, they are not absolutely sure what the matter is with this text. Other bishops affirm that there are two texts side by side. There are even statements that mention the difference between both texts. Other bishops just mention the Nicene Creed. My impression is: the text is not as known as the imperial officers suggest. In the first session Diogenes used an expression that belongs to the text of the 150 Fathers (from the Spirit and the Virgin Mary) – and he is disapproved for doing so. Nobody, not even Diogenes himself, defends this phrase by hinting to the Creed of the 150 Fathers.

So, the result is quite clear: The Creed of 381 is not as known as we may assume, if we listen of a Creed of the second Ecumenical Council. The text is not widely known for 70 years, not even to all bishops present in Chalcedon, and the Acts of Chalcedon do not offer just one text, but two different versions of the text.

2. The Creed of the 150 Fathers as modification of the Nicene creed of 325

In the elder research the basic assumption was widely accepted that Creeds are regularly fixed. Thus, two different Creeds that differ in a couple of details were reckoned as witnesses of two different traditions, for example two different regions or Cities. For example, on the Council of Nicea Eusebius of Cesarea delivered a Creed, and then the Nicene Creed was passed. Both texts resemble each other, but are different in several details. In the elder research this lead to the assumption that not the Creed of Eusebius was modified, but a totally new and different text was accepted. I'm not convinced by this method, because we have even clear hints to the fact that Creeds are modified several times, especially in the Catechetical context. In a similar way we could compare the Creed of 325 and the Creed of the 150 Fathers and we could conclude: There are several

from a Latin, Western tradition. We can find them for example in the Letter to bishop Julius of Rome, written by Marcellus of Ancyra, where the latter uses the Creed he knows from his stay in Rome (perhaps with light modifications). The integration of these „Western“ elements are important for the historical setting of this text.

4. Historical setting

First, we have to represent shortly the history of the Council of Constantinople 381.

The history of the Council may be divided into four phases:

- Phase I: The affair of Maximus: Petrus of Alexandria tried to establish an own candidate as bishop of Constantinople, but failed. Theodosius installed Gregory of Nazianzus who was the leader of the Nicene community since a couple of months. Before this, Gregory has been a kind of coadjutor, supporting his father, bishop of Nazianzus, but he had even accepted to become bishop of Sasima, but was never installed there (because Gregory, seeing this small village, was disappointed and refuted to be bishop there), so in his eyes he became bishop only in Constantinople. In this position, he was the leading figure of the council, next to Meletius of Antioch. The bishops present in this first phase of the Council were mainly bishops of the Eastern half of Aisa minor and the surrounding of Antioch, exactly the group that was gathered together in the synod of Antioch in 379. This group presumably followed not only Meletius (and his reception of Basil's theology), but stated that they supported a position that was acceptable even in the Latin churches. This fitted the intentions of the new Emperor Theodosius who came from Spain.

- Phase II: The sudden death of Meletius shifted the ecclesiastical landscape. Gregory proposed that the rival bishop, Paulinus, head of a strong Nicene community in Antioch, should now become bishop of all Nicenes in Antioch, the community of Paulinus and that of Meletius, but the community of Meletius and the majority of the bishops of the council refuted. Gregory failed and was isolated among the bishops of the council.

- Phase III: Discussions with the Macedonians. With their leading bishop Eleusius of Kyzikus approximately 30 bishops arrived, but the discussions remained without result. Probably the strong position of Gregory was not very helpful in this phase, but we have no exact knowledge about this. But the departure of these bishops was a second significant defeat of Gregory as leading figure of the council.

the substance of God. This does not mean that we do not know nothing about the things whose substance is unknown: We do know their activities and operations (ΎΎ~αααα) and of course, there are even predicates that belong to certain substances (fire for example is warm). If we compare now two different things, we observe that there are several predicates that are common to all things that belong to one substance (êĭėĭŪ) – and of course we observe even specific predicates that are not common to all things that belong to one substance (βăăă). But in the comparison of two different things we can conclude that two different things belong to one substance (or not) – because we know the common predicates and equal activities.

In his writing „On the Holy Spirit“, Basil applied this concept to his pneumatology. The Holy Spirit is working together with the Father and the Son in all areas of the salvific history, from the first moment of the creation until the last moment of the Last Day. And the Spirit shares the divine predicates, he is not only spirit, but holy, just, Life-giving, good etc.

From these observations we can conclude that we have to reckon the Holy Spirit as belonging to the Father and the Son. Even if we do not use ontological concepts like ĩýóβăă / ousia, the Holy Spirit belongs definitely to the Trinity and must be worshipped as the Father and the Son. And exactly this pneumatological profile we find in the final part of the Creed of the 150 Fathers.

The spirit is Lord (the neutral form êĥñėĭĭ is not a mistake, but just the attribute) and Life-giving (John 6, 63). It comes from the Father (John 15, 26), and is subject of the doxology together with the Father and the Son. This refers exactly to the question Basil discusses in his work “On the Holy Spirit”, namely the question whether the doxology must be done not only “in the Spirit”, but even “to the Spirit”. At the end the text uses the traditional phrase (common to other Creeds of the 4th century) that the Holy Spirit was speaking through the prophets.

The theological position of the Creed of the 150 Fathers is that of Basil’s „On the Holy Spirit“, in my eyes one of the most important trials to integrate the wide-spread Eusebian tradition into a theology that is dependent from Athanasius. Thus the Creed of the 150 Fathers is quite cautious in its pneumatological part. This deserves more attentiveness in actual research. From my point of view, the Creed of the 150 Fathers was thought to be a text that is acceptable for the biggest possible part of the Eastern bishops, and the position of Basil was much more attractive for this as for example the strong position of Gregory of Nazianzus.

One final remark may be added: At the end of the Creed of the 150 Fathers several phrases are added that are new in Greek symbols. They seem to stem

modification of the Nicene Creed of 325, that may be attributed to 381: C, and the Creed of the 150 Fathers that we find in the Acts of Chalcedon (NC). We do not know what the difference between C and NC is. The hints and allusions we have suggest that NC and C were quite similar. But the fact that was more important than the single modifications was the fact that there was a modification of the Nicene Creed at all. This allowed many bishops to modify the Nicene creed on their own, integrating local traditions and personal theological phrasing. The Council of Constantinople opened a wide range of modifications of the Nicene Creed, the Creed used in Constantinople at 400 was just one of these Creeds, perhaps even modified in the following years in some detail. As the official symbol of the Emperor and its capital the Creed seemed important to the imperial officers in 451. So they tried to make one version of this Creed the official version. Unfortunately the text tradition was not as coherent as it was required. That caused slight modifications even in 451. But only the Council of Chalcedon finished the phase of wild modifications of the Nicene Creed, making one version of the Creed of the 150 Fathers the official Creed of the Council of Constantinople 381.

5. The gap of 70 years and the ecumenical impact of the Creed

We may conclude stressing three points that seem to be important for the ecumenical impact of the Creed:

a) The Creed of the 150 Fathers is a good example for the fact that synods in the Early Church modified creeds and other synods received modified creeds as legitimated. Not the fact that a creed is modified is problematic, but the modification must be approved or disapproved by theological reasons.

b) The Creed of the 150 Fathers contains even elements of the Western, Latin tradition. This fits well the profile of Theodosius, but even the intention of the Meletius-group and its aim to reach an ecumenical creed and its acceptance by the West. The text is not only ecumenical because the Acts of Chalcedon were translated and thus even the Creed of the 150 Fathers was accepted in the Latin West, but because it integrates Western elements. This aim visible in the Creed of the 150 Fathers obliges us even today to ecumenical work.

c) The text is not very well known until 451. This is especially the case for the Latin Church. This is significant because exactly in this time, in these 70 years, the Latin Trinitarian theology found its most prominent formulation. Augustine wrote his books between 386 and 430 – he thinks and writes in the 70 years gap. He does not know the Creed of the 150 Fathers. And explaining

- Phase IV: Only in the final phase of the council, the council became visited by additional bishops. The bishops of Egypt and the western part of Asia Minor and Greece arrived. They struggled against Gregory of Nazianzus, hinting to the canon of Nicea that prohibited the change of the see as bishop. Gregory declared himself to be able to resign as bishop of Constantinople – and this was accepted by the majority of the council. Only after this, the Council started to work on its own position – and only here we can set the modifications of the Nicene Creed Gregory mentions in his poem.

As you may know there are different hypothetical reconstructions what was the origin of the Creed of the 150 Fathers:

- According to the monograph Adolf Martin Ritter published in 1965, in spite of all younger research an admirable masterpiece and the true cornerstone, the Creed of the 150 Fathers is an independent text, produced in the context of the discussions with the Macedonians. He asked if this text was ever officially accepted by the Council, only 451 it was declared to be.

- According to Reinhart Staats the Creed of the 150 Fathers is the modification of the Nicene Creed of 325, integrating two additional sources: a) the Creed of Jerusalem that can be extrapolated from the Catecheses of Cyril of Jerusalem, b) a Western tradition. Staats leads this Western tradition back to the synod of Antioch 379 and the Meletius-group. In Constantinople 381 the main result was the confirmation of the results of Antioch 379, the Creed included.

- According to Luise Abramowski Theodore of Mopsuestia hints to a modification of the Nicene Creed in the Latin west. Combining this with further observations about several Latin documents she suggests a Roman modification of the Nicene creed, a Niceno-Romanum. This modified Nicene Creed was accepted by the synod of Antioch 379 - and this result was confirmed by the Council of 381.

- According to Wolf-Dieter Hauschild the Creed of the 150 Fathers is the result of the Council of Constantinople 381. It is the trial of making the Nicene Creed more adequate for the liturgy. That's why the text was enriched, technical expressions were sometimes deleted (of course the homoousios remained), instead of the anathematismas pneumatological and ecclesiological part were added.

- For me, the gap of 70 years deserves further consideration. What was the exact result of the Council of Constantinople 381 is quite unclear. We may assume that the version of the third session represents the elder text, but we have no certainty in this. That's why I propose to differentiate between the unknown

Constantin Rus

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

Abstract

The study analyses the praying canons and the canonical tradition which is very rich in testimonies regarding them. These testimonies are a kind of guidance for all the Christians in their effort to obey the canon of praying established by the Holy Apostles and by the Holy Fathers inspired by the teachings about praying left by Jesus Christ the Redeemer. The canons of praying state that any praying should start and should be done with the invocation of the God praised in the Trinity; while praying, the help of our Lord Jesus Christ has to be implored and the Church has to pray for the leaders and state authorities; the heterodox, the excommunicated and the defrocked are excluded from the praying; the asceticism is for those who are going to perform the holy service; praying outside the churches or the improvisations are also forbidden.

Keywords

Canonic law, canon, Orthodox Church, prayer, praying

Tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe ne-a lăsat numeroase măturii privind pravila rugăciunii și implicațiile ei în viața individuală și comunitară creștină. Aceste măturii rămân o călăuză și un îndreptar pentru toți creștinii, în efortul lor de a respecta pravila rugăciunii stabilită de Sfinții Apostoli și de Părinții Bisericii în lumina învățăturii despre rugăciune lăsată de Mântuitorul Iisus Hristos. În cele ce urmează, vom prezenta aceste măturii având ca temei normele înscrise în Colectia canonică a Bisericii Ortodoxe din primul mileniu, aprobată de către Sinodul endemic de la Constantinopol din anul 920.

1. Rugăciune trebuie să înceapă și să se sfârșească cu Dumnezeu cel slăvit în Treime. În canonul 1, Părinții Sinodului Trulan hotărârau ca orice cuvânt sau acțiune

the process of the Holy Spirit from the Father and the Son, stressing that the Son is not inactive or divided from the Father in this process, he does not know that there is a modified Nicene Creed that simply stated John 15, 26. He just knows and accepts the Nicene Creed of 325, and he is convinced that his Trinitarian thought is in full accordance with this.

This means for the ecumenical work that we have to observe the intentions of the positions in their historical context. In the case of Augustine, we should take into consideration the Latin Nicene theology of the 4th century (especially Ambrose). Thus the historical context and the theological intention even of the filioque could be set in these insights and should be compared especially with the theology of Basil of Cesarea. In this common approach, identifying the intentions of the most prominent theologians of the Greek and the Latin tradition we will detect many convergences and coherences – and this can be a solid base for ecumenical understanding. The Creed of the 150 Fathers contains elements of both traditions and was accepted in both parts of Christianity in the 5th century. It was accepted as an appropriate and well-balanced text that is in full accordance with the Nicene Creed of 325 that expresses the faith in the Trinity in a manner that seems adequate for liturgical service, theological thinking and ecumenical understanding.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

cinstim pe îngerii, ci din cauza că diavolul ne aduce pe noi în idolatrie, prin neinvocarea lui Hristos și Dumnezeu nostru”⁵.

Aristen afirmă că acești ereziarhi mărturiseau, printre altele, „că de către îngerii s-a creat lumea, sau că prin îngerii ajungem la Dumnezeu Tatăl...”⁶. Canonistul Zonaras ne informează că „acești eretici invocau pe îngerii, adică se rugau lor și tineau adunări în cinstea lor”⁷. Condamnând acest eres, canonul 35 al Sinodului de la Laodiceea numește idolatrie ceea ce Apostolul Pavel a numit slujirea îngerilor, dar nu din cauza că cinstirea îngerilor ar fi idolatrie, ci fiindcă prin aceasta diavolul îndepărtează pe om de la rugăciunea către Iisus Hristos, ca apoi încet și pe nesimțite să-l împingă la idolatrie⁸.

În *Pidalion* se precizează că „... acestea le zice canonul, nu ca să ne oprească a-i chema pe ei – pe îngerii - ca pe niste mijlocitori spre ajutorul nostru, ferească Domnul! Ci ca să oprească covârșirea chemării lor”⁹.

Potrivit învățaturii dogmatice a Bisericii Ortodoxe, menirea îngerilor este însăși preamărirea lui Dumnezeu și cunoașterea dreaptă și neconditionată împlinire a voinței Sale. Ei se trimit spre slujirea tuturor celor ce cred în Hristos. Ei aduc înaintea mării dumnezeiești rugăciunile și milosteniile noastre și alte fapte de bine. Asadar, confirmând această învățătură a Bisericii Ortodoxe despre menirea îngerilor, canonul 35 al Sinodului de la Laodiceea dispune ca, în rugăciunile noastre, să invocăm numele lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, al Sfintei Treimi și nu al îngerilor, care sunt solitari ai rugăciunilor noastre către Dumnezeu.

3. Crestinii ortodocși sunt datori să se roage pentru căpeteniile și autoritățile statului în temeiul tradiției canonice ortodoxe. De asemenea, clericii și credincioșii sunt datori să facă rugăciuni, în cadrul cultului creștin, și pentru căpeteniile și autoritățile statului. Această tradiție confirmă prescripțiile dreptului divin, în baza căruia suntem datori, „... mai înainte de toate să facem rugăciuni, cereri, făgăduinte, mulțumiri pentru oameni, pentru conducători și pentru toți cei care sunt în dregătorii, ca să petrecem viață pasnică și liniștită întru toată cuvioșia și bună-cuviința. Că acesta – adevărea Sfântul Apostol Pavel - este lucru bun primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru” (I Timotei 2, 1-3; Romani 13, 1-8). Biserica Ortodoxă a prevăzut chiar pedepse pentru clericii și creștinii care, în loc să se

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ A se vedea și comentariul lui Nicodim Milas la canonul 35 al Sinodului de la Laodiceea, în Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. II, part. 1, p. 107-108.

⁹ *Pidalion, Cărma Bisericii Ortodoxe*, Editura „Credința Strămoșească”, Iași, 2007, p. 435 (în continuare: *Pidalion*).

a noastră să înceapă de la Dumnezeu și să se sfârșească cu Dumnezeu, adică cu rugăciunea către Dumnezeu Cel slăvit în Treime.

Iată textul canonului:

„Începându-se orice cuvânt sau actiune, rânduiala cea mai bună este, după cuvântarea teologului, a începe de la Dumnezeu și a sfârși cu Dumnezeu. Deci, dar propovăduindu-se de către noi în depărtări dreapta credință, și biserica, întru care Hristos este temelie, neîncetat crescând și progresând, încât se ridică deasupra cedrilor Libanului; și noi, făcând acum începutul cuvintelor sfinte cu harul dumnezeiesc, hotărâm ca credința transmisă nouă de către cei ce au fost martori și slujitori ai Cuvântului, de către Apostolii aleși de către Dumnezeu, să se păstreze liberă de inovații și nevătămată...”¹.

2. În rugăciunile noastre trebuie să implorăm ajutorul Mântuitorului Hristos. Ebionitii, ereziarhi iudeo-creștini, iviți în epoca apostolică, „susțineau că Fiul lui Dumnezeu este simplu om...”, și de aceea nu se cade a ne ruga și închinarea Lui. Biserica a precizat, însă, dintru început, că Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, este Cel în Care s-au împlinit Scripturile (Luca 24, 25-27) și Căruia se cuvine cinste, laudă și închinare.

Părintii Sinodului de la Laodiceea (343), prin canonul 35, au condamnat, la vremea respectivă, învățătura unor eterodocși, care afirmau - zice canonistul Zonara în comentariul său la acest canon² - că nu trebuie a se implora ajutorul lui Iisus Hristos pentru ca omul să se apropie de Dumnezeu, ci al îngerilor, deoarece nu am fi vrednici să cerem ajutorul lui Hristos. Iată textul canonului:

„Nu se cuvine creștinilor să părăsească Biserica lui Dumnezeu și să se îndepărteze, și să invoce pe îngeri, și să facă adunări, căci acestea sunt oprite. Deci de se va afla cineva că stăruiește în idolatria aceasta ascunsă, să fie anatema, căci a părăsit pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și a venit la idolatrie”³.

În comentariul său la acest canon, canonistul Balsamon cerea ca toți care „au părăsit tradiția bisericească și zic că mântuirea noastră vine prin mijlocirea îngerilor, să fie anatema”⁴. Această cinstire s-a numit idolatrie, „... nu pentru că

¹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, traducere de Pr. Uros Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, vol. I, part. 2, Arad, Tipografia Fiecezană, 1931, p. 301. A se vedea și *The Council in Trullo Revisited*, edited by George Nedungatt and Michael Featherstone, în „Kanonika”, 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1995, p. 55-56.

² G. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeiestilor și sfințelor canoane*, vol. III, Atena, p. 201 (în continuare, vom cita *Sintagma Ateniană*).

³ Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. II, part. I, Arad, 1934, p. 201.

⁴ *Sintagma Ateniană*, vol. III, p. 202.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

gradatiei ierarhice si ca cei mai tineri să dea celor mai în vârstă cinstea cuvenită. Ordinea este baza lucrurilor ceresti si pământesti si dacă ordinea trebuie păzită pretutindeni, cu atât mai mult trebuie observată între persoanele care sunt în slujba Bisericii zice Zonaras la comentariul canonului 31 apostolic, vorbind despre situatia subordonată a preotilor față de episcop¹⁵. Aceeasi normă se aplică si la raportul slujitorilor bisericesci (ipodiacon, citet, cântăret etc.) față de preoti si diaconi, care fac parte din ierarhia sacramentală superioară. Acesti slujitori bisericesci sunt obligati să dea cinstea cuvenită preotilor si diaconilor ca unora care stau pe o treaptă mai înaltă în ce priveste demnitatea bisericească si pe care treaptă ierarhică au primit-o în altar, cerându-se asupra lor darul Duhului Sfânt. Dacă acesti slujitori bisericesci deneagă a da cinstea cuvenită si își permit să ofenseze pe preoti si pe diaconi, canonul prezent dispune să se afurisească, adică să fie despuiati de oficiul avut în Biserică. Zonaras, comentând acest canon¹⁶, mentionând caterisirea, care pedeapsă se dă de către canonul 55 apostolic, zice despre preoti si diaconi că ei sunt mâinile episcopului, deoarece episcopul conduce Biserica printr-însii si, deci, sunt vrednici de cinste, dacă si nu în aceeasi măsură ca episcopul, fiindcă mâinile nu sunt egale cu capul.

Rugăciunile pe care preotii ortodocsi la rostesc aproape 2000 de ani, în cadrul cultului crestin pentru căpeteniile si autoritățile Statului, precum si pentru episcopi își au deci o bază scripturistică, confirmată si de traditia canonică a Bisericii Ortodoxe. În Biserica Romano-Catolică aceste rugăciuni au continuat să existe doar în „missa praesanctificationum din vinerea mare”.

4. Duhovnicul trebuie să îndrume pe cel ce vine la scaunul mărturisirii să stăruie în rugăciune. Sfântul Nichifor Mărturisitorul, în canonul 28, cere duhovnicului să sfătuiască cu blândețe pe cei ce vin la scaunul mărturisirii ca să stăruiască întru pocăință si rugăciune. Iată textul acestui canon:

„Duhovnicul, care primește mărturisirea celor ce mărturisesc păcate ascunse, trebuie să-i oprească pe acestia de la împărtășire; dar să nu-i oprească de a intra în biserică, nici să dea în vileag cele ce stie despre ei, ci să-i sfătuiască cu blândețe ca să stăruiască ei întru pocăință si rugăciune, si să li se administreze epitimii ce li se cuvin, potrivit dispozitiei sufletesti a fiecăruia”¹⁷.

Iar Sfântul Vasile cel Mare, prin canonul 34, îngăduia femeilor oprite de la primirea Sfintei Euharistii să stea în Biserică la rugăciune cu credinciosii, până se va împlini timpul pocăinței. Iată textul canonului:

¹⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 39-40.

¹⁶ *Ibid.*, vol. II, p. 73.

¹⁷ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 238; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele*, p. 506-507.

roage, defaimă pe conducători sau dregători, prin canonul 84 apostolic. Iată textul acestui canon:

„Dacă va defăima cineva fără dreptate pe împărat (conducător) sau pe dregător, să ia pedeapsă; și dacă va fi cleric să se caterisească, iar de va fi laic, să se afurisească”¹⁰.

Aceleasi pedepse sunt prevăzute de canoanele 55 și 56 apostolice, dacă clericii sau crdinciosii ar defăima pe episcop sau pe preot ori diacon. Iată textul acestor canoane.

Canonul 55 apostolic:

„Dacă vreun cleric ar defăima pe episcop, să se caterisească; căci pe mai marele poporului tău nu-l vei grăi de rău”¹¹.

Canonul 56 apostolic:

„Dacă vreun cleric ar defăima pe presbiter sau pe diacon, să se afurisească”¹².

În comentariul lui Zonaras la canonul 55 apostolic, se spune: „episcopii sunt chipul Dumnului nostru Iisus Hristos și trebuie cinstiti ca pe capii trupului Bisericii și pentru aceasta li se cuvine mare cinste”¹³, iar la canonul 13 al Sinodului I-II de la Constantinopol zice că „episcopul este părintele sufletesc al presbiterului”¹⁴. Prin urmare acest canon scoate în evidență importanta episcopului în Biserică. Această importantă a episcopului se evidentiază mai bine din întâietatea ierarhică a lui din Biserică în raport cu preotii, diaconii și cu ceilalți slujitori bisericești. Având în vedere importanta atât de mare a episcopului, de care este dependentă întreaga viață bisericească și existența tuturor fetelor sfântite, de la preot în jos, deci a întregului cler, este de înțeles severitatea mare a acestui canon în ce privește pedeapsa la care este supus orice cleric, care își permite în orice chip să jignească pe episcop.

Canonul 56 apostolic, ca și cele paralele, cum ar fi canonul 18 al Sinodului I Ecumenic, 7 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, 20 al Sinodului de la Laodiceea și 39 al Sfântului Vasile cel Mare, pretind cu cea mai mare severitate observarea

¹⁰ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, Arad, 1930, p. 313. A se vedea și Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și Comentarii*, editia a III-a, editie îngrijită de Dr. Sorin Joantă, Sibiu, 2005, p. 53.

¹¹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 270. A se vedea și Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 39.

¹² Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 271; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 39.

¹³ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 73.

¹⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 699.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

liturghisească în biserică și, în genere, dacă-l consideră ca slujitor sacramental sau bisericesc. În acest caz acest fel de persoană sfintită devine nevrednică de chemarea preotească, iar în înțelesul acestui canon trebuie să se caterisească. Tot aceasta se prescrie și de către *Constitutiile Apostolice*:

„... Pe ereticii cei fărădelege, care nu se pocăiesc, afurisitii, despărțindu-i de credincisi și aduceți la cunostință publică îndepărtarea lor din biserică lui Dumnezeu și porunciti credinciosilor să se ferească cu desăvârșire de ei, și să nu se întovărăsească cu ei, nici la vorbă, nici la rugăciune, căci ei sunt potrivnici și răuvoitori bisericii, strică turma și necinstesc mostenirea, se socotesc înțelepti și sunt cu totul răi...”²¹.

Aceasta a fost învățătura tuturor Bisericilor din primele secole și despre ea face amintire Sfântul Ignatie al Antiohiei în epistolele sale²², Sfântul Policarp al Smirnei²³,

²¹ *Constitutiile Apostolice*, VI, 16, 18, traducere de Pr. Ioan Mihălcescu, Ec. Matei Pășlaru și Ec. G. N. Nitu, Chisinau, 1928, p. 163.

²² Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 7, 1, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. I *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 159: „Sunt unii oameni care obisnuiesc să poarte numele (de creștin) cu viclenie condamnabilă, făcând și alte fapte nevrednice de Dumnezeu; de acestia trebuie să fugiți ca de fiare „că muscăturile lor sunt greu de vindecat”; Idem, *Epistola către Efeseni*, 9, 1: „Am aflat că au trecut pe la voi unii, care aveau o învățătură rea. Pe acestia nu i-ati lăsat să semene între voi; v-ati astupat urechile ca să nu primească cele semănate de ei, pentru că sunteți pietre ale templului Tatălui, pregătiți pentru zidirea lui Dumnezeu Tatăl, ridicati la înălțime cu unealta lui Hristos, care este crucea, folosindu-vă de Duhul cel Sfânt, ca de o funie” (*Ibid.*, p. 160); Idem, *Epistola către Magnezieni*, 8, 1: „Să nu fiți înșelați cu învățătură străină, nici cu basme vechi, care nu sunt de folos; dacă și acum trăim după lege, atunci mărturisim că n-am primit harul” (*Ibid.*, p. 169); Idem, *Epistola către Tralieni*, 11, 1: „Fugiti, dar, de vâlstarele cele rele, care dau nastere la rod purtător de moarte, din care, dacă gustă cineva, moare îndată. Acestia nu sunt sădire a Tatălui” (*Ibid.*, p. 173); Idem, *Epistola către Smirneni*, 4, 1: „Vă dau, iubitorilor, aceste sfaturi, cu toate că știu că și voi gândiți la fel ca mine. Dar vreau ca să vă feresc de fiarele cele cu chip de om, pe care nu numai că nu trebuie să-i primiți, dar, dacă e cu putință, nici să vă întâlniți cu ei, ci numai să vă rugați pentru ei, poate că se vor pocăi, lucru greu însă” (*Ibid.*, p. 183); sau 7, 2: „Se cuvine, dar, să vă depărtați de unii ca acestia și să nu vorbiți cu ei, nici în particular, nici în public” (*Ibid.*, p. 184).

²³ Sfântul Policarp, *Epistola către Filipeni*, 7, 1: „Oricine nu mărturiseste că Iisus Hristos a venit în trup este anticrist; cel care nu mărturiseste mărturia crucii, este de la diavol, iar cel ce întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale și spune că nu-I înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui satana. De aceea, părăsind desertăciunea celor mulți și învățăturile false, să ne întoarcem la cuvântul care ni s-a predat la început, priveghind în rugăciune, stăruiind în post, cerând în rugăciunile noastre către Dumnezeu Cel ce vede toate” (*Ibid.*, p. 211).

„Pe femeile care au comis adulter si din evalvie au mărturisit, sau vādite fiind în oarecare chip, Părintii nostri au oprit de a le da la iveală în public, ca nu cumva vādindu-se să le oferim cauză spre moarte; dar au poruncit ca ele să stea fără de împărtāsire până se va împlini timpul pocāintei”¹⁸.

Sfântul Vasile cel Mare dispune în felul acesta, tinând seama de slābiciunea firii omenesti si a femeii în general, si pentru ca acel păcat să fie ferit de publicitate, care ar fi nu numai spre paguba reputatiei familiei ci si a societātii însāsi.

5. Este interzis crestinilor ortodocsi să se roage împreună cu eterodocsii. Referindu-se la participarea credinciosilor la rugāciunea publică a Bisericii, canoanele interzic „comunicatio in sacris” cu eterodocsii (canoanele 45 si 64 apostolic; 6 si 9 Laodiceea etc.) pentru cā acestia, conform canonului 32 al Sinodului de la Laodiceea, nu au preotie adevārată. În conformitate cu dispozitiile si normele canonice în vigoare, rugāciunile aduse de preotii sau de episcopii neascultători si de poporul neînvātat, care au părăsit Biserica Ortodoxă, nu sunt valide.

Canonul 45 apostolic interzice clericilor – episcop, preot sau diacon – de a se ruga împreună cu ereticii, sub pedeapsa afurisirii, adicā a excluderii pentru un timp mai lung ori mai scurt din comunitatea bisericească a rugāciunii împreună cu credinciosii. Iată textul canonului:

„Episcopul, sau presbiterul, sau diaconul de se va ruga numai împreună cu ereticii, să se afurisească, iar dacā le va da voie a lucra ca si clerici, să se caterisească”¹⁹.

Întrucât, potrivit rānduiei canonice a Bisericii Ortodoxe, orice cleric eretic este considerat afurisit din comunitatea bisericească, i se interzice, deci, oricārui cleric sau mirean ortodox „rugāciunea laolaltă cu dānsii. Dupā părerea canonistului Balsamon, mireanul se afuriseste si clericul ortodox se cateriseste chiar si în cazul în care „întretine numai simplu contact si priveste cu blāndete spre rugāciunea ereticului, deoarece de acestia trebuie să se ferească ca de cei vrednici de dispret. Si din cauza aceasta, adicā luând în acest sens acele cuvinte, canonul acesta apostolic priveste de pedeapsă suficientă si afurisirea”²⁰. Cu totul altceva este dacā o persoană sfintită în mod canonic permite unui eretic cunoscut să

¹⁸ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele*, vol. II, part. 2, p. 95; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele*, p. 407.

¹⁹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ..*, vol. I part. 1, p. 254.

²⁰ Balsamon, comentariul la canonul 45 apostolic, în *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 60.

Stând ferm pe temeiul prescripțiilor canonice, Sfântul Vasile cel Mare, prin canonul 85, ne îndeamnă „să ne rugăm” și pentru păcătoși, „ca să-i câștigăm pe ei și să-i scoatem din cursa vicelanului”²⁹. Caracterul ecumenist și umanitar al rugăciunii creștine a fost, deci, prevăzut și de canoanele Bisericii Ortodoxe.

6. Nu este îngăduită rugăciunea cu cel excomunicat din Biserică. Canonul 10 apostolic interzice rugăciunea cu cel excomunicat, nu numai în Biserică, dar și în case particulare, sub pedeapsa afurisirii. Textul canonului este următorul:

„*Dacă cineva s-ar ruga, chiar și în casă, împreună cu cel afurisit (scos din comuniune), acela să se afurisească*”³⁰.

Această dispoziție canonică își află temeiul său doctrinar în însesi cuvintele Mântuitorului Hristos. „Oricine nu ascultă de Biserică – ne spune Mântuitorul – să-ti fie ca un păgân și vameș” (Matei 18, 17, adică să fie exclus din Biserică. Prin urmare, este interzisă rugăciunea „cu cel scos din comuniune” chiar și în afara Bisericii. Prin excomunicare (*excommunicationis*), din textul canonului 10 apostolic, Balsamon a înțeles „excluderea din Biserică, de aceea se interzice părăsirea la rugăciune cu cel scos din comuniune, fie în Biserică sau în afara Bisericii (în *ecclesia* sau *extra ecclesiam*). Nu se interzice – precizează același canonist – a se vorbi cu cel afurisit”³¹. După interpretarea canonistului Atisten, canonul prevede interdicția de a se ruga „cu ereticii în Biserică sau în casă” și nu numai cu cel afurisit. Mireanul sau clericul care se roagă cu cel scos din comuniune este și el afurisit „pentru că această împreună împărțire de rugăciune pe care o face cu cel afurisit (osebit sau despărțit), cunoscându-l și știindu-l acest fel, privește spre necinstirea și defăimarea celui ce l-au despărțit și îl cleveteste pe el, ca și cum cu nedreptate l-a despărțit (afurisit)”³². A te face părăs la rugăciune cu cel exclus din comuniunea ortodoxă înseamnă, deci, a da dovadă și de neascultare și de nerăspundere față de hotărârea Bisericii luată în legătură cu cei excomunicați. Această neascultare atrage după sine aceeași pedeapsă. Această învățătură a Bisericii referitoare la cei afurisiți o găsim atât în *Constitutiile Apostolice*³³, cât

²⁹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele...*, vol. II, part. 2, p. 125; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 428-429.

³⁰ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele...*, vol. I, part. 2, p. 206; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 14.

³¹ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 14.

³² *Ibid.*

³³ *Constitutiile Apostolice*, VIII, 34, p. 258-259: „... Dacă nu e cu putință a veni la biserică din pricina nelegiuitorilor, atunci să aduni, epicope, pe credincioși într-o casă, ca să

Sfântul Irineu²⁴, Tertulian²⁵ și Sfântul Ciprian²⁶. Dând expresie unei realități a vremurilor de atunci, dispoziția canonului 45 apostolic a reușit „nu numai să ferească pe ortodocși de contagiunea spirituală cu ereticii, ci și de neutralitatea în credință și de indiferentismul față de Biserica Ortodoxă”²⁷.

Canonul 33 al Sinodului de la Laodiceea confirmă dispoziția canonului apostolic, interzicând oricărui creștin ortodox – cleric sau mirean – să se roage împreună cu ereticii, sau cu schismaticii. Iată textul canonului:

„Nu se cuvine a se ruga împreună cu ereticii, sau cu schismaticii”²⁸.

În temeiul acestor dispoziții canonice, Părintii Bisericii Ortodoxe au interzis, în mod categoric, creștinilor ortodocși să se roage împreună cu un schismatic, cu un eretic, în Biserică sau în casă, cu un caterisit sau să se împărtășească cu cei excomunicați. Astăzi, atitudinea Bisericii noastre față de eterodocși este animată de spiritul ecumenismului creștin contemporan și călăuzită de străduinta comună a tuturor creștinilor pentru refacerea unității creștine. Reprezentanții Bisericilor Ortodoxe – clerici și mireni – participă la rugăciuni comune alături de delegațiile diferitelor Biserici creștine, cu ocazia întrunirilor ecumenice. Comuniunea la nivel de rugăciune, statornicită la aceste întruniri cu caracter ecumenic, nu implică însă și comuniune în credință, în frângerea pâinii și în rugăciunea euharistică, pentru că aceasta nu poate fi făcută cu neortodocșii și pentru ei. Această participare a creștinilor ortodocși la rugăciunile comune cu eterodocșii nu este deci o „comunicatio in sacris”, o participare și o împărtășire euharistică, pe care o interzic canoanele apostolice.

²⁴ Saint Irenaeus, *Against Heresies*, I, 3, 3, în „Ante-Nicene Fathers”, vol. I: *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Edited by Alexandre Roberts and James Donaldson, WM. E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 319.

²⁵ Tertullian, *The prescription against heresies*, 12, translated by Rev. Peter Holmes, în „Ante-Nicene Fathers”, vol. III: *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, Edited by Allen Menzies, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 249.

²⁶ Saint Cyprian, *Epistle 6 and 8*, în „Ante-Nicene Fathers”, vol. V: *Fathers of the Third Century: Hyppolitus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, Edited by Alexander Roberts and James Donaldson, WM. E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 284-283; p. 288-289.

²⁷ Comentariul arhimandritului Ioan la canonul 45 apostolic, la Dr. Nicodim Milas, *Canoanele...*, vol. I, part. 2, p. 255.

²⁸ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele...*, vol. II, part. 1, p. 106; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 247.

„Iar dacă (cineva) ar fi afurisit, acelaia să i se prelungească afurisirea ca unuia care a mintit si a amăgit Biserica lui Dumnezeu”³⁸.

Practica emiterii unor asemenea epistole canonice, care se întemeiază pe dreptul divin (II Corinteni 3, 1), avea darul să certifice – după mărturia canonistului Balsamon - că respectivii clerici si mireni „mărturisesc dreapta credință”, că nu „s-au ridicat împotriva lor (a clericilor respectivi) reclamatii sau calomnii, ori că au fost bănuiti pe nedrept si li se recunoaste că nu trăiesc viață păcătoasă si că sunt nevinovati”³⁹. Pentru creștinii care mergeau „în altă eparhie si care erau excomunicati”, prin scrisoarea aceasta de recomandare „se făcea cunoscut episcopului din eparhia respectivă că aceia erau absolviti de orice epitimie”, afirmă canonistul Zonaras în comentariul său la acest canon⁴⁰. Cu aceste scrisori de recomandare se putea intra în comuniune, nu numai la nivel de rugăciune, ci si de împărtășire euharistică.

7. Este interzis clericilor ortodocsi a se ruga cu cei caterisiti. În conformitate cu prescripțiile canonice ale Bisericii Ortodoxe, este interzis preotului de a aduce rugăciuni liturgice „împreună cu cei ce sunt opriti de a liturghisi”. Această prevedere canonică este stipulată de canonul 11 apostolic si de canonul 4 al Sinodului de la Antiohia. Canonul 11 apostolic precizează:

„Dacă cineva, cleric fiind, s-ar ruga împreună cu un cleric caterisit, să se caterisească si el”⁴¹.

Iată si textul canonului 4 al Sinodului de la Antiohia:

„Dacă un episcop caterisit de sinod, ori presbiter, ori diacon caterisit de episcopul său propriu ar îndrăzni să săvârșească ceva din slujba preotească potrivit celor obisnuite a le împlini mai înainte, ori ca episcop, ori ca presbiter, ori ca diacon, acela să nu mai poată avea nădejde la alt sinod, nici de reintegrare, nici de a se putea apăra. Iar cei ce comunică cu el, toti să se lepede de la Biserică, si mai ales dacă, cunoscând ei hotărârea cea dată împotriva celor amintiti mai sus, ar îndrăzni să comunice cu dânsii”⁴².

³⁸ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 210; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 16.

³⁹ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 15.

⁴⁰ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 16.

⁴¹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 207; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 15.

⁴² Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 65-66; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 229.

si în scrierile celor mai vechi Sfinti Părinti ai Bisericii, adică la Tertulian³⁴ si Sfântul Ciprian³⁵.

În temeiul acestor dispozitii canonice, si Părintii Sinodului local de la Antiohia, prin canonul 2, prevăd aceeași pedeapsă pentru cei care se roagă cu cei afurisiți, deci în conformitate cu practica si traditia canonică a Bisericii Ortodoxe. Iată textul acestui canon:

„Nu le este iertat să comunice cu cei excomunicati, nici umblând în case să se roage împreună cu cei ce nu se roagă împreună cu Biserica, nici să se primească în altă Biserică cei ce nu se adună împreună în altă Biserică. Iar de se va vâdi că oricare dintre episcopi, sau preoti, sau diaconi, sau oricare din canon va comunica cu cei excomunicati, acesta încă să fie excomunicat, ca unul ce tulbură canonul Bisericii”³⁶.

În Biserica primară a existat rânduiala si practica canonică potrivit căreia clericii si laicii, care treceau în altă eparhie, nu erau primiti în comuniunea rugăciunii fără scrisori de recomandare, în care se certifica crezul dogmatic si statutul lor canonic. În acest sens, canonul 12 apostolic stipulează următoarele:

„Dacă vreun cleric sau laic, afurisit sau neprimit, mergând în altă cetate, ar fi primit fără scrisori de recomandare, să se afurisească si cel care l-a primit, si cel primit”³⁷.

Iar canonul 13 apostolic, vorbind despre cei afurisiți sau ecomunicati, precizează:

nu între credinciosul în biserică nelegiuitorilor; căci nu locul sfinteste pe om, ci omul pe loc. Iar dacă nelegiuitorii își însusesc locul, să fugi, căci e pângărit de ei, deoarece precum preotii evlaviosi îl sfintesc, tot așa necuratii îl pângăresc... Cel pios, nici acasă la el să nu se roage împreună cu un eretic, căci ce împărtășire are lumina cu întunericul? (II Corinteni 6, 14)”.

³⁴ Tertulian, *Apologetic*, cap. 39, în „Ante-Nicene Fathers”, vol. III: *Latin Christianity: Its Founder Tertullian*, edited by Allen Menzies, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, p. 46-47.

³⁵ Saint Cyprian, *Epistles* 28, 37, 38, 62 si 65, translated by Rev. Ernest Wallis, în „Ante-Nicene Fathers”, vol. V: *Fathers of the Third Century: Hyppolitus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, edited by Alexandre Roberts and James Donaldson, WM. E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 307; p. 316; p. 359-364; p. 367. Balsamon, în comentariul la acest canon (*Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 14) si Matei Vlastares în *Sintagma sa Alfabetică*, lit. A, 18 (*Sintagma Ateniană*, vol. VI, p. 107) spun că este permis a vorbi cu cei afurisiți, dar nu despre chestiuni bisericesci.

³⁶ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 64-65; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 228.

³⁷ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 208; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 15.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

pentru un timp anume din comunitatea bisericească a rugăciunii Bisericii, întrucât a desconsiderat pedeapsa caterisirii, îndrăznind să săvârșească funcțiuni spirituale. Persistând în păcatul pentru care a fost caterisit (can. 3 și 88 ale Sfântului Vasile cel Mare), clericul respectiv „violetă baza credinței ... Bisericii”. Referitor la clericul ortodox, care participă la rugăciune alături de clericul caterisit, canonul 11 apostolic dispune „să se caterisească și el”.

Potrivit interpretării lui Balsamon, canonul 11 apostolic interzice clericilor ortodocși să se roage cu un cleric care a fost caterisit, și care – după caterisire – a îndrăznit să săvârșească un serviciu divin⁴⁶. Prin asemenea faptă, clericul respectiv devine excomunicat din sânul comunității. Nefiind, însă, vorba de o excludere definitivă, de o anatemă, reintegrarea unui asemenea cleric în rândul mirenilor se face în cazul în care își mărturisește păcatul și cere clemență Bisericii.

8. Cel care aduce rugăciunea liturgică trebuie să se înfrâneze întru toate la vremea cuvenită. Canoanele prevăd „... ca și noi să păstrăm cele predanșite prin Apostoli și din vechime în vigoare, cunoscând că tot lucrul are timpul său și mai ales ... cel al rugăciunii”. De aceea, clericii care aduc rugăciunea liturgică trebuie „să se înfrâneze întru toate la vremea când deservesc cele sfinte ca să poată dobândi ceea ce ei în gerere cer de la Dumnezeu”

Preotii căsătoriti pot aduce rugăciuni la Sfânta Liturghie întru totul valide, cu condiția să observe rânduiala care prevede înfrânarea trupezască la vremea respectivă. Canonul 4 al Sinodului de la Gangra anatematizează pe toți aceia care nu recunosc validitatea rugăciunilor liturgice aduse de preotii căsătoriti. Iată textul acestui canon:

„Dacă cineva ar afirma că nu se cuvine a primi cuminecătura de la un preot căsătorit, când liturghisește acesta, să fie anatema”⁴⁷.

9. Rugăciunea obstească este expresia validă a comuniunii de credință, de aceea preotului nu poate aduce rugăciuni liturgice în case particulare, fără învoirea episcopului locului. Fără să închidă „în case cinstirea lui Dumnezeu, ci cinstind toate locasurile zidite în numele lui Dumnezeu și adunarea ce se face în Biserică spre folosul obștii...”, Părinții Bisericii Ortodoxe au învățat că preotul nu poate aduce rugăciuni de cerere, de laudă și de mulțumire lui Dumnezeu decât în locul sfântit de episcopul locului. Cele sfinte trebuie aduse lui Dumnezeu numai de clericul care se află în comuniune de credință cu episcopul său. „Cel ce se desparte de

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele...*, vol. II, part. 1, p. 42; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 220.

Cei care nu respectă dispoziția canonică primesc aceeași pedeapsă. Interdicția nu se referă doar la liturghisirea împreună cu clericul caterisit, ci și la oprirea de la orice rugăciune comună.

În temeiul dispoziției canonului 28 apostolic, clericul caterisit, după dreptate, dacă nu se supune pedepsei primite, ci continuă a sluji și mai departe, acela se exclude cu totul de la Biserică. Textul acestui canon este următorul:

„Dacă un episcop, sau preot, sau diacon caterisit după dreptate, pentru vinovății învederate, ar îndrăzni să se atingă de slujba care i-a fost încredințată oarecând, acela să se taie cu totul de la Biserică”⁴³.

Prin urmare, un cleric caterisit nu mai are îndreptățirea canonică, capacitatea harică, de a rosti rugăciuni în Biserică.

Potrivit interpretărilor date de canonistii ortodocși, dispoziția canonului 11 apostolic se aplică îndeosebi în cazul în care clericul caterisit, desconsiderând pedeapsa Bisericii, îndrăznește să săvârșească cele sfinte (canonul 28 apostolic; 4 Antiohia; 88 Sfântul Vasile cel Mare). După comentariul din Pidalion, acest canon se referă, îndeosebi, la clericul caterisit care „a îndrăznit după caterisire să lucreze ceva din cele ale clirosului, ori și de s-au caterisit adică, pentru păcate de clericul său, iar după caterisire, iarăși căzând în aceleași păcate, s-au despărțit încă și de adunarea și de rugăciunea creștinilor, unul ca acesta, zic, să se caterisească, asemenea cu acela”⁴⁴. Asadar, în baza dispoziției canonului 11 apostolic, clericul ortodox care se roagă împreună cu clericul caterisit – care a continuat să săvârșească aceleași păcate pentru care a primit pedeapsa caterisirii – este și el caterisit. Prin pedeapsa caterisirii, clericul ortodox, pierzând dreptul de a exercita puterea bisericească în cele trei funcțiuni – învățătoarească, sfintitoare și de conducere (can. 3 Antiohia, 27 Sfântul Vasile cel Mare etc.) – este trecut în rândul laicilor (can. 21 Trulan; 3 Sfântul Vasile cel Mare etc.). Prin cuvintele „se roagă împreună” – zice canonistul Aristen, în comentariul său la canonul 11 apostolic – trebuie să înțelegem, în primul rând, interzicerea de la liturghisirea împreună cu cel caterisit⁴⁵ și apoi oprirea de la orice rugăciune comună. Prin urmare, clericul caterisit nu se mai poate învrednici de îndreptățirea de a participa la rugăciunea euharistică sau de a săvârși o Taină sau o ierurgie a Bisericii. În asemenea situație, clericul caterisit, deși este trecut în rândul mirenilor, se exclude

⁴³ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 226; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 24.

⁴⁴ Pidalion, p. 49.

⁴⁵ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 15.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

*sfintele slujbe în casele de rugăciune ale acestora, pe acestia nu este îngăduit a-i primi în niciun fel de casă sau biserică fără voia episcopului propriu și a episcopului Constantinopolului. Iar de va face cineva aceasta, stăruiind, să se caterisească*⁵¹.

Canonistul Balsamon, în comentariul său la acest canon, prevede că asemenea clerici sau „să înceteze, sau să fie excomunicati”⁵², întrucât nesocotesc, într-adevăr, rânduiala canonică a Bisericii.

Mai mult, canonul 10 precizează că, de asemenea, clericii doritori să se roage în paraclise sau case particulare, mai bine ar învăța copiii și pe casnici Sfânta Scriptură:

*„Oricum, însă, mai bine ar fi să învețe pe copii și pe casnici, citindu-le lor dumnezeiestile Scripturi, căci pentru aceasta au primit preotia”*⁵³.

Prin această dispoziție importantă, referitoare la datoria preoților de a învăța pe tineri, canonul 10 scoate în evidență două principii canonice fundamentale: 1) educația tinerilor în problemele de credință și morală ține de preot, căci prin aceasta el își exercită puterea învățătoarească în Biserică, fiind cea dintâi și cea mai importantă datorie a preotului, și 2) preotimea, în afară de săvârșirea lucrărilor sfinte, este obligată să se îndeletnicească cu lectura, în general, și cu lectura teologică în special, și să-și îndrepte interesul spre a fi cât mai buni învățători ai credincioșilor. Din dispoziția acestui canon decurge, deci, ca o primă datorie a preoților aceea de a învăța familiile creștine și rugăciunile Bisericii, pentru că procesul de catehizare implică întîi de toate învățarea de rugăciuni.

Confirmând canoanele Părinților întruniti la Sinodul al II-lea Trulan, Sinodul de la Constantinopol, din anul 861, a reafirmat același principiu canonic, întezicînd clericilor să liturghisească sau să săvârșească Sfintele Taine în case, mergînd pînă la excluderea din cler. În acest sens, canonul 12 al Sinodului I-II din Constantinopol stipulează următoarele:

„Deoarece sfântul și ecumenicul sinod al VI-lea supune carerisirii pe clericii care liturghisesc sau botează în paraclisele care sunt înlăuntrul casei, fără învoirea episcopului, și noi împreună hotărâm aceasta. Căci pe cînd Sfânta Biserică drept îndreptează și dă întâietate cuvîntului celui adevărat

⁵¹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 2, p. 509; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 187.

⁵² *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 587.

⁵³ Dr. Micodim Milas, *Canoanele...*, vol. I, part. 2, p. 509; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 188.

comuniunea credinței și a rugăciunii cu episcopul său, și făcând schismă împreună cu oarecare, ar aduce lui Dumnezeu cele sfinte, pe unul ca acela – afirmau Părintii Bisericii din Cartagina, prin canonul 11 – să se rostească anatema⁷⁴⁸. Rugăciunile rostite de preotul care disprețuiește pe episcopul său și care înființează comunități separate, liturghisind în aceste biserici independente de episcop, erau necanonice, lipsite de lucrarea harului divin, conform canonului 31 apostolic:

„Dacă vreun presbiter, disprețuind pe episcopul său, tine deosebi adunare și ridică alt altar, neștiind nicio vină asupra episcopului său în privința dreptei credințe și a dreptății, să se caterisească ca iubitor de stăpânire, căci este tiran. De asemenea și ceilalți clerici și câți se vor uni cu dânsul. Iar laicii să se afurisească...”⁷⁴⁹.

Părintii Sinodului local de la Gangra, prin canonul 6, sunt mai categorici împotriva clericilor care ar săvârși rugăciuni împotriva Bisericii sau care s-ar afla în schismă. Textul canonului este următorul:

„Dacă cineva ar săvârși slujbele cele bisericesti intenționat împotriva Bisericii și, defăimând Biserica, ar voi să lucreze cele ale Bisericii, nefiind împreună cu prezbiterul, împotriva socotintei episcopului, să fie anatema”⁷⁵⁰.

Rugăciunile săvârșite în „adunări ilegale”, nu sunt deci lucrări ale Bisericii și nici părtașe ale harului și ale comuniunii cu Dumnezeu.

Părintii Sinodului al II-lea Trulan au reafirmat că rugăciunea liturgică trebuie rostită de preot în Biserica sfântită de episcopul locului, pentru că numai „în bisericile ortodoxe (catolicești *καθολικων εκκλησιων*) se primește darul tainei respective.

Părintii Sinodului al VII-lea Ecumenic, prin canonul 10, interzic preoților, care nesocotesc rânduiala canonică, să săvârșească sfintele slujbe în casele de rugăciune ale unor dregători lumesti, fără permisiunea episcopului, pedepsindu-i prin caterisire. Iată textul canonului:

„Fiindcă unii dintre clerici, nesocotind rânduiala canonică, părăsindu-și parohia lor, aleargă la altă parohie, și mai ales în această de Dumnezeu păzită și împărătească cetate, și se așază le dregători lumesti săvârșind

⁷⁴⁸ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele* ..., vol. II, part. 1, p. 160; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele* ..., p. 272.

⁷⁴⁹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele*..., vol. I, part. 1, p. 231; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele* ..., p. 26.

⁷⁵⁰ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele* ..., vol. II, part. 1, p. 43; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele* ..., p. 220.

Interdicția acestor cântări speciale, în afară de cele canonice, s-a datorat îndeosebi faptului că în textul lor se strecurau și erori de doctrină, voite sau nedorite.

În conformitate cu dispozițiile canonice ale Bisericii Ortodoxe, același text, aceeași rânduială tipiconală, „aceeași slujbă a rugăciunilor trebuie să se facă întotdeauna...”, inclusiv la Sfânta Jertfă, adică „de către toți să se zică rugăciunile cele întărite de Sinod și nu altele noi..., și rânduiala lor trebuie a se păzi aceeași. Și să nu se alcătuiască alte rugăciuni, oricine ar voi”. Prin urmare, practica unor creștini de a improviza sau de a formula rugăciuni noi este necanonică, pentru că „în afară de rugăciunile aprobate de autoritatea bisericească – precizează canonistul Balsamon – nu se îngăduie să fie citite sau cântate altele...”⁵⁶. Părinții Bisericii au fost determinați să impună această restricție întrucât ereticii vremii își vehiculau învățăturile gresite prin intermediul rugăciunilor pe care le roșteau sau le psalmodiau, sub forma de cântări speciale. Din această cauză, canoanele au interzis „să se citească în Biserică cântări speciale și cărțile necanonice”. În virtutea aceleiași rațiuni, canonul 103 al Sinodului de la Cartagina prescrie că în Biserică se pot citi numai rugăciunile revizuite și publicate de sinoade pentru uzul bisericesc, „... și niciodată, nicidecum, să nu se rostească altele împotriva credinței, ci să se citească cele ce s-au adunat odinioară de cei preînțelepți”⁵⁷. Aceiași Sfinți Părinți ai Bisericii din Cartagina au hotărât „ca rugăciunile întărite de sinod, ori cele de introducere (la Liturghie), ori cele ce se rostesc la aducerea Jertfei, ori la punerea mâinii, de toți să se săvârșească...”⁵⁸. După cum se poate constata, canonul 103 al Sinodului de la Cartagina se referă la toate rugăciunile, dar în special la rugăciunile cu care începe Sfânta Liturghie, la rugăciunile aducerii Jertfei și, în fine, la rugăciunile pe care le citește episcopul când hirotoneste pe cineva. Prin asemenea hotărâre sinodală, Sfinții Părinți ai Bisericii din Cartagina au contribuit la fixarea și uniformizarea ritului liturgic și, totodată, au stabilit rânduiala potrivit căreia doar rugăciunile redactate și aprobate de autoritatea bisericească canonică trebuie să se rostească de către toți și în tot locul.

Părinții Bisericii au dispus ca rugăciunile din cadrul slujbelor bisericești să fie cântate doar de către „cântăreți canonicești”, pentru a se păstra întru toate buna rânduială așa după cum a fost aceasta predanisită de Biserica primelor veacuri. Această rânduială nu exclude, însă, dreptul și obligația credincioșilor de a cânta, împreună cu cântărețul bisericii respective, imnele trecute în tipicul slujbei.

⁵⁶ *Sintagma Ateniană*, vol. III, p. 225.

⁵⁷ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 265; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 318.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 265; *Ibid.*, p. 318.

si păstrează si învată venerabilitatea vietuirii, este urât si necuvios să se permită ca cei ce vietuiesc împreună în brutalitate si neascultare, furisându-se în case, să rupă buna ei rânduială si să o umple de multă tulburare si de sminteli. Pentru aceea Sfântul si de Dumnezeu ajutatul sinod de acum, de acord cu ecumenicul si Sfântul Sinod al VI-lea, a hotărât să fie lepădati din cler cei ce liturghisesc în paraclise, ce sunt prin case, lepădarea din cler făcându-se, fireste, de către episcopul locului. Iar dacă unii, afară de acestia, pătrunzând în case, vor îndrăzni să se atingă de liturghie, fără de învoirea episcopului, acestia să se caterisească, iar cei ce sunt părtași comuniunii acestora să se supună afurisirii”⁵⁴.

Prin urmare, rugăciunea obstească trebuie rostită în locul sfânt de către episcop. În conformitate cu doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe, rugăciunile obstesti săvârșite în case particulare, paraclise, etc., nu au un caracter sacramental, fiind lipsite de lucrarea preotiei harice, adică a Duhului Sfânt. În lumina acestei învățături, așa-zisele case de rugăciuni ale eterodocsilor nu au prezenta Duhului Sfânt si nici părțasia harului, pentru că nu au preotie harică care să le comunice energia necreată a lui Dumnezeu.

10. În cadrul slujbelor bisericești nu se admit rugăciuni improvizate. Părintii Bisericii primare au interzis creștinilor să rostească, în cadrul diferitelor slujbe bisericești, alte rugăciuni decât cele formulate sau aprobate de către autoritatea canonică, pentru a nu se introduce prin intermediul textului acestora învățături eretice „spre stricarea poporului si a clerului”. Această interdicție privește atât rugăciunile rostite, cât si pe cele cântate în cadrul cultului ortodox public sau privat. După cum se știe, în cultul ortodox, cântarea – după textul sau cuvintele ei – este o rugăciune de laudă si de mărire, având de cele mai multe ori forma de imn religios. Din această cauză, atât textul rugăciunii rostite cât si cel al rugăciunii cântate trebuie să fie aprobat de autoritatea bisericească competentă – Sfântul Sinod – neîngăduindu-se improvizatii ad-hoc. Acest principiu canonic este stabilit si de legislatia bisericească din primul mileniu a Bisericii Ortodoxe. Astfel, în conformitate cu dispoziția canonului 59 a Sinodului de la Laodicea:

„Nu se cuvine să se citească în Biserică cântări speciale, nici cărți necanonice, ci numai cele canonice, ale Testamentului Vechi si Nou”⁵⁵.

⁵⁴ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 319; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 345.

⁵⁵ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 117; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 254.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

11. Crestinii ortodocsi sunt datori să rămână și să se roage în biserică până la apolisul Sfintei Liturghii. În conformitate cu rânduiala apostolică, la Sfânta Jertfă, „... tot poporul stând în picioare, să se roage linistit”⁶². Aceeasi rânduială este reglementată și de către canonul 2 al Sinodului de la Antiohia. Iată dispozitia acestui canon:

*„Toti cei ce intră în biserică și ascultă Sfintele Scripturi, dar nu participă la rugăciune împreună cu poporul, sau se feresc de participarea la Sfânta Euharistie potrivit oricărei neorânduiei, acestia să se lepede de biserică, până când nu se vor mărturisi și nu vor arăta roduri de pocăintă, și, atunci rugându-se, vor putea primi iertare”*⁶³.

După părerea canonistului Aristen, cel care nu participă cu poporul la rugăciune până la apolisul Sfintei Liturghii trebuie supus epimimiei canoanelor⁶⁴.

12. În baza vechiului obicei canonic, confirmat de canoane, în zilele de duminică și în zilele Cincizecimii să nu se îngencheză în timpul rugăciunii.

În baza vechiului obicei, statornicit din vechime, și care își are temei în traditia bisericească, Părintii Sinodului I Ecumenic au hotărât, în baza canonului 20, ca în zilele de „Duminică și în zilele Cincizecimii să nu ne plecăm genunchii, ci stând să se dea lui Dumnezeu rugăciunile”⁶⁵. Prin urmare, despre această rânduială predanisită Bisericii, din epoca apostolică, pe calea obiceiului canonic, ne adeverește și Fericitul Petru, Arhiepiscopul Alexandrie (†303). „... După predanisire ... – ne mărturisește întâistătătorul Bisericii din Alexandria, prin canonul 15 – Duminica o tinem zi de bucurie pentru Cel ce a înviat întru ea, în care am primit să nu plecăm genunchii”⁶⁶.

În canonul 90, Părintii Sinodului al II-lea Trulan (691-692) au confirmat vechiul obicei canonic, precizând și cauza care a impus această rânduială, precum și de la care oră de sâmbătă până la care oră din duminică să ne rugăm stând în picioare. Textul canonului este următorul:

„Am primit în mod canonic, de la Părintii nostri de Dumnezeu purtători, să nu ne plecăm genunchii în duminici, cinstind, astfel, Învierea lui Hristos.

⁶² *Constitutiile Apostolice*, VIII, 12, p. 235.

⁶³ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 64; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 228.

⁶⁴ *Sintagma Ateniană*, vol. III, p. 129.

⁶⁵ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 2, p. 78; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 69.

⁶⁶ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 26; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 368.

În comentariul său la canonul 103 al Sinodului de la Cartagina, canonistul Balsamon ne informează că, „în vremea sa, unii episcopi rosteau rugăciuni care nu erau în uz, la începutul Sfintei Liturghii, la aducerea Jertfei, la diferite doxologii, cu prilejul actului hirotonirii, la slujba înmormântării, etc”, si prin urmare – zice același canonist – episcopii respectivi trebuie să se afurisească”⁵⁹. După părerea canonistului Zonaras, „unii ca acestia trebuiau excomunicati, întrucât introduc inovatii în rânduiala tipiconală a cultului si strecoară erori împotriva credinței”⁶⁰.

În conformitate cu prevederile normelor canonice, în Biserică se pot citi numai rugăciunile canonice aprobate de autoritatea bisericească competentă. Nimănui nu-i îngăduie să alcătuiască rugăciuni si să le reproducă în biserică. Expunând ritul vechi Sfintei Liturghii, canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea stabilește „rânduiala rugăciunilor” din cadrul acesteia, precizând si ce anume rugăciuni să se săvârșească după predica episcopului. Iată textul acestui canon:

„Se cuvine ca, după predica episcopilor, mai întâi să se săvârșească si rugăciunea catehumenilor; si, după rugăciunea catehumenilor, să se facă rugăciunea celor ce sunt în pocăință. Si venind acestia sub mână si îndepărtându-se, să se facă astfel trei rugăciuni pentru credinciosi, una, adică cea dintâi, în taină, iar a doua si a treia cu glas înalt să se plinească. Apoi, așa pacea să se dea si, după ce preotii vor da episcopului pacea, atunci mireni să dea pacea, si așa să se săvârșească Sfânta Jertfă”⁶¹.

Confirmând vechea tradiție a Bisericii, acest canon rânduia ca „rugăciunea celor ce sunt în pocăință” să se facă „sub mână”. Această mărturie adevărată că practica punerii mâinilor preotului peste capul asupra căruia citește rugăciunea de binecuvântare sau dezlegare are si un temei canonic.

Rânduiala canonică a Bisericii Ortodoxe prevede, deci, ca în cadrul slujbelor bisericești să se citească numai rugăciunile revizuite, aprobate si publicate de autoritatea competentă. Asadar, toate rugăciunile rostite la Sfintele Taine si la ierurgiile Bisericii, redactate si transmise de către Sfintii Părinți „cei preînțelepți de odinioară”, trebuie întărite de Sinodul Bisericii autocefale locale, adică revizuite, aprobate si publicate cu girul autorității bisericești competente, adică aprobarea Sfântului Sinod a Bisericii respective.

⁵⁹ *Sintagma Ateniană*, vol. III, p. 550-552.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 550.

⁶¹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 1, p. 96; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 243.

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune

din aceste rugăciuni, primite din învățătura nescrisă, este și aceea care se rosteste pentru invocarea Duhului Sfânt la prefacerea Sfintelor daruri. Întemeindu-se pe Sfânta Traditie Apostolică, această rugăciune de la epicleză a fost înserată în rândul al Liturghiei ortodoxe de către Sfinții Părinți ai Bisericii din secolul al IV-lea.

După mărturia aceluiași părinte, „din predanșirea tacită și tainică”, Biserica primară a primit „și rugăciunile de lepădare și cele ce sunt la botez...”.

În temeiul acesta al predanșirii celor nescrise, care „pentru mulți se face ușor de disprețuit în urma obiceiului, totuși privim către răsărit la rugăciuni, dar puțin știu că prin aceasta căutăm patria noastră cea de la început, raiul, pe care Dumnezeu l-a sădit în Eden către răsărit. Și drepti stând facem rugăciunile într-una a Sâmbetei, dar motivul nu-l știu totuși; căci facem aceasta ... ca unii care înviind împreună cu Hristos și fiind datori a năzui spre cele de sus, în ziua învierii ne aducem aminte, prin starea de la rugăciune, de harul cel dat nouă...”⁷². Asadar, „este necesar –precizează Sfântul Vasile cel Mare, în anul 375 – ca Biserica să învete pe fiii săi ca în această zi – adică Duminică – stând, să plinească rugăciunile, ca, prin neîncetata aducere aminte de viața cea fără de sfârșit, să nu ne lenevim în privința merindelor pentru acea mutare de dincolo”⁷³. Și în ziua Cincizecimii, „rânduilele Bisericii ne-au învățat să preferăm felul de a sta drept la rugăciuni, spre a ne aduce lămurit aminte, ca, oarecum, să ne strămutăm mintea noastră de la cele prezente la cele viitoare”⁷⁴.

După mărturia Sfântului Vasile cel Mare, însuși rugăciunea doxologică a Bisericii primare, de care unii eterodocși se lepădau, „ca de ceva nescris”, avea „tărie în taina bunei cinstiri” rămasă „în Bisericiile cele necorupte din obiceiul nemestesugit...”⁷⁵. Potrivit afirmației Sfântului Vasile cel Mare, cuprinsă în canonul 92, „apostoleasca procedură este a rămâne cu predanșirile cele nescrise”⁷⁶. Dintre cele predanșite nouă a fost deci și rugăciunea doxologică, „pe care cei de la început au rânduit-o, predanșind-o urmașilor, și, sporind ea pururea cu timpul prin întrebuintare, prin obiceiul îndelungat, au înrădăcinat-o în Biserici”⁷⁷. Prin urmare, rugăciunile tainice predanșite de tradiția apostolică au dobândit o canonicitate prin întrebuintarea lor îndelungată în virtutea obiceiului canonic.

⁷² *Ibid.*, p. 140; *Ibid.*, p. 437.

⁷³ *Ibid.*; *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 140-141; *Ibid.*, p. 437-438.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 141; *Ibid.*, p. 438.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 148; *Ibid.*, p. 440.

⁷⁷ *Ibid.*; *Ibid.*

Drept aceea, ca să nu nesocotim chipul lămurit al tinerii acestei porunci, facem cunoscut credinciosilor că, după intrarea preoților în altar la vecernia de sâmbătă, după obiceiul în vigoare, nimeni să nu plece genunchii până la vecernia Duminicii viitoare, când, după intrarea în altar, plecând genunchii, așa aducem rugăciuni Domnului. Căci socotim noaptea cea după sâmbătă ca înaintemergătoare Învierii Mântuitorului nostru, de atunci începem în chip duhovnicesc cântările de laudă, sfârșind sârbătoarea de la întuneric la lumină, ca, astfel, în cursul nopții și al zilei întregi să prăznuim noi învierea”⁶⁷.

Prin observarea acestei rânduieli, credința noastră în Învierea Domnului capătă noi dimensiuni de trăire și manifestare proprie.

13. Din obiceiuri am învățat a ne întoarce spre răsărit la rugăciune și a rosti unele rugăciuni la Sfintele Taine și Ierurgii.

Un Părinte al Bisericii Ortodoxe, din secolul al IV-lea, Sfântul Vasile cel Mare, ne spune – în canonul 91 - că unele rugăciuni ni s-au transmis „din tradiția Apostolilor predanisită nouă în taină...”⁶⁸. Într-adevăr, în Biserica primară, „rugăciunile cele de taină, și binecuvântările, și chemările cele sfintitoare, și săvârșitoare ale Tainelor ... sunt din nescrisele Predanisiri...”. Ele nu au fost predanisite „prin scris”, pentru „a nu se cugeta multe și prin obisnuință se fac lesne defăinate de mulți”⁶⁹.

Sfântul Vasile cel Mare mărturisea că „din cele nescrise, din obiceiuri, am învățat a ne întoarce spre răsărit la rugăciune, a rosti cuvintele învocații la sfântirea pâinii Euharistiei și a potirului binecuvântării, și a zice rugăciunea când binecuvântăm apa Botezului și untdelemnul harismei și chiar pe cel ce se botează...”⁷⁰. Același Sfânt Părinte adevărea că, întrucât „nu ne sunt suficiente cele menționate de Apostol sau de Evanghelie rostim și alte – rugăciuni – primite din învățătura nescrisă, și înainte și în urmă, adică în timpul Sfintei Liturghii, ca unele ce au mare putere în privința Tainelor”⁷¹. Prin urmare, însesi rugăciunile rostite de către preotul liturghisitor în taină ne-au fost predanisite din tradiția nescrisă a Apostolilor. Una

⁶⁷ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 2, p. 471; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 171.

⁶⁸ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 139; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 436.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 140; *Ibid.*, p. 437.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 139-140; *Ibid.*, p. 436-437.

⁷¹ *Ibid.*, p. 139; *Ibid.*, p. 436.

Sorin Cosma

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

Abstract

The study analyses the reality of the suicidal act, its causes and the attitude of the Church towards it. It presents some considerations regarding the mission of the Church in a secular world and through the perspective of an active and efficient pastoration. In this context we can speak about a proliferation of the suicidal acts determined by the existential nihilism, specific to the postmodern years. That is why, the study wants to be a pleading for the revealing and the affirmation of the Christian values.

Keywords

Suicide, Church, sin, responsibility, love

Multitudinea schimbărilor politice, sociale si economice din epoca pe care o străbatem, au dus la răsturnarea tablei de valori, în măsură să determine noi mentalități si comportamente umane, concretizate în cele din urmă în tot felul de conflicte si tensiuni, încât criza a devenit cuvântul la ordinea zilei, manifestată atât pe plan material, cât mai ales pe plan moral si spiritual.

Dezvoltarea fără precedent a tehnologiei pe multiple planuri orientează pasii omului contemporan preponderent spre viața materială, în detrimentul dimensiunii ei moral spirituale, încât mult căutata fericire ca aspiratie a sufletului este îndreptată spre bunăstare si confort la toate nivelele. Omul zilelor noastre preferă să privească aproape în exclusivitate spre pământ, deducându-si astfel numele de la „humus”, fără a băga de seamă că el este si „antropos”, adică privitor în sus! Pierzând însă dimensiunea spirituală autentică, apare în sufletul omenesc acel gol ce nu poate fi înlocuit decât cu surogate, care îi aduc confuzie, derută si dezorientare. Iar dacă toate acestea se desfășoară pe fondul lipsurilor materiale, al bolii, al înstrăinării,

Obiceiul acesta îndelungat a adus acestor rugăciuni – păstrate până astăzi cu fidelitate în tezaurul liturgic al Bisericii Ortodoxe – o oarecare „veneratie în urma vechimii de o anumită bătrânețe adâncă”⁷⁸.

14. Rugăciunea este pravila monahului. Părintii Sinodului al IV-lea Ecumenic – prin canonul 4 – au hotărât ca monahii „... să iubească linistea și să stăruiască numai în post și în rugăciune...”⁷⁹. Rugăciunea trebuie, deci, să fie dominantă vietii monahale. Urmând rânduiala pravilei călugărești, regulamentele pentru organizarea vietii monahale prevăd ca „împreună cu rugăciunea personală, cea din toată vremea, și cu pravile de chilie, monahul este dator să ia parte cu tot sufletul său, în primul rând la cele șapte Laude ale rugăciunii și cântării de obște”. Aceeași pravilă monahală îndruma pe monahi să-și facă rugăciunea „cu înțelegere” și „cu toată îngăduința și răbdarea”, și să păstreze „tăcerea și luarea aminte neîmpărtășită, în tot timpul rugăciunilor”

Canoanele Bisericii Ortodoxe referitoare la rugăciune sunt „... spre întărirea învățării mântuitoare și pentru învățarea tuturor creștinilor...”. Ele confirmă și întăresc pravila rugăciunii predanșită de tradiția liturgică.

Părintii Bisericii ne-au învățat că „... înainte de toate credința bisericească, ce s-a predat ... să se mărturisească ... cu aceeași mărturisire; apoi rânduiala bisericească să se țină...”. Ca unii care am primit de la Părintii Bisericii și rânduiala bisericească referitoare la rugăciune, avem deci datoria să o ținem cu tărie așa cum am primit-o. Așa cum o ținem, așa trebuie să o învățăm, „urmând credinței evanghelice...”, pentru „ca la cele așezate mai înainte nimic să nu se adauge”.

Teologii romano-catolici contemporani recunosc, cu îndreptățire, că Biserica Ortodoxă a știut să păstreze unitatea indestructibilă dintre teologie și trăire, dintre teologie și rugăciune, dintre teologie și sfîntenie. Mărturiile tradiției liturgice și canonice ale Bisericii Ortodoxe – relevate în acest studiu – adevăresc cu prisosință această realitate. Într-adevăr, Biserica Ortodoxă a păstrat această unitate dintotdeauna, și prin aceasta face dovada că a cunoscut „duhul adevărului” de „duhul rătăcirii” (Ioan 4, 6).

⁷⁸ *Ibid.*; *Ibid.*,

⁷⁹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 2, p. 194; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 87.

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

stoici, care i-au făcut „nume bun” prin însuși exemplul personal. Platon spunea despre suicid că „nu este un lucru îngăduit” (Phaidon, 61c), având în vedere faptul că în Atena acelor vremi sinucigasi se situau în categoria criminalilor, și, nu numai că nu aveau dreptul la funeralii, ci cadavrul era izolat, iar incinta funerară era lipsită de orice fel de podoabe (Legi, 873d). Iată și cuvintele filosofului: „... Si nu-i așa că și tu, dacă vreuna din făpturile care îți aparțin ar încerca să se omoare fără încuviintarea ta, te-ai mânia pe ea și, dacă ti-ar sta în putintă, ai pedepsi-o?” (Phaidon, 62c).

Cu toate acestea, Dialogul platonician nu era unanim înțeles ca fiind împotriva suicidului. Referindu-se la lumea ideală râvnită de sufletul omenesc, această lume a umbrelor producând acel „taedium vitae” (scârbă de viață), trebuia să fie cât mai curând părăsită. În acest sens, în perioada umanistă se făcea mult caz de Cleombrotus, un tânăr frumos, bogat și iubit, care și-a luat viața după ce a citit Phaidon, dorind să ajungă a trăi într-o lume mai bună.¹

Pe de altă parte, Platon nu se pronunță împotriva suicidului atunci când împrejurările și situațiile limită ale vieții nu-ti mai lasă nici o șansă de salvare. Printre acestea este situația fără scăpare la care ai ajuns fiindcă te-a împins cetatea pe care ai datoriat să o servești. La fel, suicidul poate fi săvârșit din cauza rusinii, sau a unei boli incurabile care îți face viața insuportabilă (Legi, 873, c.d.).

Atitudinea de condamnare a suicidului și-a manifestat-o și Aristotel, atunci când spune că „cine se omoară pe sine din mânie, făptuieste aceasta împotriva rațiunii drepte, ca atare el făptuieste o nedreptate. Dar pe cine nedreptătește dacă nu cetatea...” (E.N. 1138a 10). Pentru înțeleptul din Stagira, sinuciderea nu este un act de curaj, ci de lasitate: „A muri pentru a evita sărăcia, sau dragostea, sau ceva dureros, nu este dovadă de curaj, ci mai mult de lasitate; că este o slăbiciune a spiritului să eviti greutățile. Numai muritorii superficiali, neputând să suporte chinul, își ridică viața”. (E.N. 1116a 13).

Pe de altă parte, la polul opus erau stoicii. Aceștia, pornind de la idealul libertății de afirmare a omului ca ființă rațională, spun că atunci când cineva nu-si poate împlini acest ideal, va fi salvat prin curajul sinuciderii. Cicero preciza, apoi, că sinuciderea se face cu intervenția zeului, care va oferi „causam justam” (motivul valid) pentru săvârșirea faptei. Atunci, „cu siguranță înțeleptul va trece bucuros de la întunericul de aici, spre lumina de dincolo” (Tusc. Disp. I, 74). Această concepție și-a găsit o vastă accepție în lumea antică, fiindcă oferea speranța nemuririi, și nu putini au fost cei care au devenit victimele suicidului.

¹ Georges Minois, *Istoria sinuciderii*, Trad. de Mircea Ionescu, București, 2002, p. 55.

al stresului, a debusolării și neîmplinirilor sufletești, apare deznădejdea ce face ca existența însăși să piardă motivul, sensul și scopul vieții. Și sub presiunea acestei obsesii oarbe se dezvoltă disperarea ca fenomen morbid, care generează în sufletul omului dezgustul de viață. Nu ne va mira, astfel, să constatăm că în epoca postmodernă suicidul este într-o creștere alarmantă și îngrijorătoare, încât Biserica trebuie să se implice în misiunea ei spirituală și socială în direcția salvării vieții, știut fiind că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, s-a jertfit și a înviat pentru viața lumii, pentru ca tot omul „viață să aibă și din belsug să aibă” (Ioan 10, 10), adică viața adevărată, cu dăinuire vesnică (Ioan 10, 28).

Dat fiind faptul că suicidul, referindu-se la dreptul de autodeterminare a vieții, suscită multiple și variate interpretări, vom vedea în cele ce urmează care este atitudinea Bisericii față de el.

Dezbaterea unei asemenea teme este motivată de faptul că în misiunea pastorală a Bisericii se pleacă totdeauna de la înțelegerea și ajutorarea credincioșilor aflați în dificultate, în suferințe, neazuri și nevoi, precum și de a răspunde pozitiv la doleanțele lor. Printre acestea, suicidul devine tot mai mult o problemă, nu atât spirituală sau juridică, cât privind rânduile bisericești ce se aplică în acest caz. Astfel, deși familia îndoliată consideră suicidul un păcat grav, se simte totuși marginalizată și oarecum părăsită de Biserică, atunci când este oprită să aducă celui care a părăsit-o „honores sepulcri” (cinstirea cuvenită), și apoi îndătinatele slujbe de pomenire la anume soroace, mai ales dacă față de persoana respectivă se nutresc simțăminte de adâncă afecțiune. Este, sub aspect moral, povara apăsătoare a frustrării, pe care conștiința o recepționează în urma unei datorii neîmplinite.

Dar înainte de a dezbate tema propusă, considerăm potrivit să facem o succintă prezentare a modului în care a fost abordată și considerată fapta suicidară.

Suicidul a existat din timpuri imemorabile, de când omul nu și-a mai putut suporta viața, din diferite pricini mai mult sau mai puțin întemeiate. Popoarele antice civilizate, precum grecii și romani, au avut atitudini contradictorii față de suicid. Era o vreme când l-au condamnat, considerându-l greseală groaznică împotriva cetății, neadmitând nici înmormântarea legală a sinucigasilor. A urmat apoi o altă vreme cu altă mentalitate, potrivit căreia suicidul era socotit act de eroism și demnitate. Și atunci foarte mulți oameni din toate categoriile sociale, fie din lasitate, fie din curaj, spre a-și „salva” onoarea când viața le era în pericol, au ales suicidul.

În antichitatea precreștină, pe plan filosofic, sinuciderea a fost combătută cu hotărâre de către Platon și Aristotel, dar susținută cu multă dârzenie de către

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

La rândul său, Albert Camus, în capitolul „*Absurdul si sinuciderea*” din „*Mitul lui Sisif*”, spune: „Nu există decât o singură problemă filosofică cu adevărat importantă: sinuciderea. A hotărî dacă viața merită să nu fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei. . . Oamenii se sinucid fiindcă viața nu merită să fie trăită. Iată, fără îndoială un adevăr – nefecund totuși, pentru că e un truism. . . Îmi iau aici libertatea să numesc sinucidere filosofică atitudinea existentialistă. Pentru existentialisti, negația este Dumnezeu lor. În înțelesul cel mai exact, acest Dumnezeu nu se sustine decât prin negarea rațiunii umane”.

La aceste concluzii suicidare s-a ajuns datorită deznădejdiei, ca pierdere a credinței. Si aceasta nu este o noutate. S-a constatat, de pildă, că în Franța, la sfârșitul secolului al XII-lea, sporesc cazurile de sinucideri datorită evoluției mentalității ateiste. „Credința este într-atât de stinsă în această țară, încât nu mai găsim nici măcar un singur tânăr care să nu vrea să fie ateu. . . încât se consideră că toate sinuciderile pe care de la un timp le avem într-un număr atât de mare provin din ateism”.⁵ Ateismul a proliferat apoi și datorită crizei conștiinței creștine a anilor 1580-1620⁶, care accentuându-se în epoca iluministă și dezvoltându-se în existentialismul modern, care declară viața „o cursă de la neant la neant”, a declansat o adevărată molimă suicidară.

Dintre suicidele militare, ne vom referi în treacăt la harakiri și kamikaze. Prin secolele XIII-XV apare la samurarii japonezi obiceiul sinuciderii eroice, numit harakiri (sau seppuku), ceea ce înseamnă „a-și spinteca burta”. Samurarii, ca și conducători militari, exaltând ideea de onoare și de sacrificiu pentru suveran, disprețuiau total moartea, acționând prin această sinucidere eroică, apreciată și admirată de toți.⁷ Suicidul ca act patriotic a fost promovat de sintoismul japonez în cel de al doilea război mondial, pentru biruinta Axei. Este cunoscut sacrificiul aviatorilor voluntari numit „kamikaze” („vânt divin”). Acelasi „vânt divin” mai înainte a înecat pe mare flota lui Genghis-Han când se apropia de coastele Japoniei.⁸

În ultimul timp apar tot mai multe atentate sinucigase teroriste. E vorba de acei luptători kamikaze, care se sacrifică într-o acțiune de atac. Determinând distrugerii și tensiuni pe plan mondial, atrag acțiuni militare contra lor.

⁵ G. Minois, *op. cit.*, p. 177.

⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁷ Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, București, 1984, p. 386.

⁸ Z. Vasilenova, *Le nationalisme japonais et la seconde guerre mondiale*, în „La pensée”, nr. 128, august, 1966, p. 102-118.

Datorită popularității sale, stoicismul face ca suicidul să fie practicat și de persoanele aparținând claselor înstărite. Astfel, Marcus Aurelius recomandă „să părăsești această lume din clipa în care nu mai poți urma felul de viață pe care ti l-ai propus. Chiar din acest moment îți stă în putere să trăiești după cum ai gândit în clipa când esti pe punctul de a pleca din viață. Iar dacă nu ti se îngăduie, atunci părăsești viața într-un asemenea fel ca și cum nu ai încerca nici o suferință. Este fum, și plec... rămân cu sufletul liber și nimeni nu mă va împiedeca să fac ceea ce vreau”.² Seneca, la rândul său, accentuează aceleași îndemnuri, spunând: „Atât timp cât corpul și mintea noastră se bucură de toate facultățile lor și ne permit să ducem o viață demnă, nu există nici un motiv să-ți iei viața. În schimb, a continua să trăiești în suferințele provocate de o bătrânețe înaintată, când nu depinde decât de noi să ne eliberăm de ea, este culmea prostiei... Dacă trupul nu mai e bun de nimic, de ce să nu eliberezi un suflet care se chinuiește?... Este un nevolnic și un ticălos cel care moare din cauza durerilor, dar este un nebun cine trăiește numai ca să sufere dureri”.³

Pe lângă aceasta, antichitatea precreștină retine și forme de suicidare de eroism moral, ca fermitate de caracter și fidelitate conjugală. A rămas celebru cazul nobilei romane Lucretia, care s-a sinucis în urma unui viol. Fericitul Augustin va face trimitere expresă la acest caz, spre a-l combate, atunci când a fost invocat de către femeile creștine ca model vrednic de urmat în situații similare.

În filosofia și în literatura modernă, suicidul are o altă interpretare, potrivit noilor realități și mentalități cu care s-a confruntat viața omenească.

David Hume arată în „*Essay on suicide*” că moartea voluntară nu este o violare a datoriei față de Dumnezeu, nici față de aproapele și nici față de sine însuși, fiindcă sinuciderea reprezintă puterea omului exercitată asupra sa însuși, ca un act liber, este motivată de faptul că prin suicid nu sunt lezate întru nimic drepturile stăpânirii divine, deoarece omul posedă trupul ca pe o proprietate a sa, de care are dreptul să dispună după cum vrea. D. Hume, în afirmația sa, nu face deosebirea între dreptul de stăpânire și dreptul de folosință. Omul are dreptul asupra trupului său, dar nu spre a-l distruge, ci spre a-l păstra, a-l îngriji⁴, a-l perfecționa, așa cum de altfel natura însăși îi impune. Sfântul Apostol Pavel poate face în acest context firească constatare: „Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica” (Efeseni 5, 29).

² *Ibid.*, p. 58.

³ *Scrisoarea LVIII către Licilius*, Trad. de Gh. Gutu, București, 1967, p. 148-149.

⁴ Hr. Andrusos, *Sistem de morală* (trad. rom.), Sibiu, 1947, p. 185.

Tot sinucidere este socotită si moartea lui Samson, fiindcă a provocat dărâmarea palatului peste filistenii, situatie în care cade si el victimă.

În cărțile deuterocanonice este relatat un singur caz. Prin sentimentul său patriotic si prin faptele sale de vitejie, Razis este urmărit de dusmani, cu intentia de a fi ucis, „socotind că de-l va prinde va face foarte mare durere iudeilor. Si când gloata de ostasi vrând să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în usi si porunca să aducă foc să aprindă usile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrând mai bine să moară în cinste, decât să se supună păgânilor si împotriva cinstei sale să pătască ocări nevrednice...” (II Macabei 14, 37-46).

Aluzii indirecte la acceptarea suicidului găsim în una din cărțile deuterocanonice ale Vechiului Testament, atunci când se consideră că viata si-a pierdut sensul: „Mai bună este moartea decât viata amară sau decât boala necontenită” (Întelepciunea lui Isus Sirah, 30, 17).

În afară de cazul sinuciderii lui Iuda, Noul Testament nu vorbește de nici un alt caz de sinucidere. Actul suicidar săvârșit de Iuda se desfășoară pe fondul unei tensiuni sufletești de maximă intensitate, determinată de căinta violentă, devenită insuportabilă, datorită deznădejdii si disperării. Fapta lui va deschide interpretarea metafizică a suicidului, în sensul că posesia demonică va fi considerată a fi cauza si mobilul sinuciderii.

De fapt, Evanghelia ne spune lămurit că „diavolul pusese în inima lui Iuda gândul ca să-l vândă” (pe Iisus) (Ioan 13, 2): „Si după ce a luat pâinea, atunci a intrat satana în el” (Ioan 13, 27). Prevestise Domnul mai înainte Apostolilor Săi că „unul dintre voi este diavol. Si zicea de Iuda, căci acela avea să-l vândă” (Ioan 6, 70-71). Putem înțelege mai bine aceasta, dacă ne gândim că diavolul „din început a fost ucigător de oameni” (Ioan 8, 44).

În altă ordine de idei, este momentul să precizăm că au fost interpretate greșit unele expresii din Noul Testament atunci când înțelesul lor a fost orientat spre suicid. De pildă, e greșit să concepi că atunci când Mântuitorul a spus că „își dă sufletul pentru oile sale” (Ioan 10, 15), ar face trimitere, ar anticipa, sau ar face chiar aluzie la suicid. Cei ce ar putea gândi astfel, dovedesc că nu au înțeles nimic din taina mântuirii noastre.

Într-adevăr, Iisus Hristos își dă viata pentru oile Sale, dar această jertfă porneste din vesnica si inefabila voință si iubire a Sfintei Treimi, fiindcă atât crearea lumii, cât si mântuirea ei, o săvârșeste Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Dar nu se jertfeste întreaga Sfântă Treime, ci jertfa este adusă de Fiul care s-a întrupat

Perioada postmodernă dovedeste un crescut interes pentru suicid, concretizat prin deschiderea unei Societăți Internaționale de suicidologie. Sustinătorii suicidului fac tot mai mult caz de dreptul de a dispune de propriul corp, ca mod de exprimare a libertății și responsabilității în lume. În SUA există Societatea Hemlock, cu tendința amăgitoare de a „institucionaliza” sinuciderea, ca un mod de a săvârși viața în pace și cu demnitate. S-a pus chiar în mișcare, în scopuri suicide, „masina morții”, de către medicul Jack Kevorkian. Pentru cei ce vor să se sinucidă, tot în SUA, au fost create așa-zisele „case de plecare”. Cealaltă parte a lumii nu a acceptat însă așa ceva.

Pe de altă parte, Institutul de Sănătate Mentală din SUA constata în anul 2000 că aproape jumătate din adolescenți declară că au cunoscut persoane care au încercat sau au gândit serios să se sinucidă. Tot în SUA sinuciderea este a noua cauză de deces și a treia cauză de deces în rândul celor cu vârsta cuprinsă între 15-24 de ani. Apoi, mai multe persoane mor din cauza sinuciderii decât din cauza omuciderii.⁹

Pentru a determina poziția Bisericii față de suicid, se cuvine să cercetăm izvoarele revelației divine: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Legislația Vechiului Testament nu face nici o referire de principiu asupra sinuciderii. Aceasta nu înseamnă însă că nu au existat în perioada vechitestamentară cazuri de suicid. Cartea Sfântă retine câteva nume, precum:

În cazul lui Abimelec, după ce i-a fost spart capul cu o bucată de piatră, pentru a nu cădea în rusine, spunându-se despre el că „a fost ucis de o femeie”, a fost chemat purtătorul său de arme să-lucidă (Judecători 9, 51-55).

Regele Saul, învins în lupta cu filistenii, a cerut purtătorului de arme să-lucidă, pentru a nu ajunge de batjocura dusmanilor. De teamă, purtătorul de arme refuză. Atunci Saul se aruncă în propria-i sabie. La fel a făcut și purtătorul de arme (I Regi 31, 1-5).

După ce Ahitofel esuează în conspirația îndreptată contra regelui David, „s-a dus la casa sa și și-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat și a murit și a fost înmormântat în cetatea tatălui său” (II Regi 17, 23).

Zimri, omorându-l pe rege, a domnit doar 7 zile în Tirta. Israelitii revoltati și-au ales rege pe Omri, mai-marele ostirii, și au înconjurat cetatea unde domnea Zimri. „Când a auzit Zimri că cetatea este luată, s-a dus în odaia din fund a casei domnului și a dat foc casei domnului, în care era, și a pierit” (III Regi 16, 15-18).

⁹ Eduard E. Smith, Susan Nolen-Hoeksema, Barbara L. Fredrickson, Geoffrey R. Loftus, *Introducere în psihologie*, ed. a XIV-a (trad. rom.), București, 2005, p. 796.

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

Dumnezeu, ce se realizează în luptă cu păcatul, și asceza creștină are un caracter pozitiv și afirmativ, fiind orientată spre dobândirea sfințeniei, ca viață pleneră, ca „mai multă viață” (Ioan 10, 10), ca adevărată viață, pe măsură să desăvârșească autenticitatea umanului.

Prezentând atitudinea Bisericii față de suicid se cuvine să întreprindem o referire specială asupra modului în care a fost abordat și interpretat martiriul primilor creștini, dat fiind faptul că nu totdeauna și de către toți a fost înțeles în forma sa autentică. Mai precis, au fost cazuri când unii au abordat martiriul sub formă voluntară și provocatoare, ce face trimitere la suicid.

Punerea în discuție a acestei teme este motivată și de faptul că Biserica însăși s-a văzut nevoită să ia atitudine față de anumite forme de exaltare a martiriului, iar pe de altă parte, fiindcă, deși martiriul primilor creștini a oferit lumii cea mai sublimă lecție de jertfă pentru idealul moral, totuși în gândirea modernă a fost privit și interpretat unilateral și contradictoriu. Astfel, dacă Jean Martin Charcot consideră că năvala creștinilor spre martiriu este o „epidemie de hipnotism”, iar perioada martirilor o socoteste ca o „epocă de halucinați și nebuni”, pe de altă parte martiriul, reprezentând cea mai entuziastă realizare a misticii creștine, a fost interpretat ca fiind cea mai elevată formă de robustețe psihică și fermitate morală. Combătând, în acest sens, ideea că misticii creștini ar fi cazuri patologice, Henri Bergson arată că „gustul acțiunii, facultatea de a se adapta și readapta, unită cu supletea, discernământul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate care biruie complicațiile, în sfârșit, un bun simț superior, sunt însușirile care definesc robustețea intelectuală a mysticilor creștini”.¹¹ Din această confruntare vedem că J.M. Charcot nu a putut înțelege eroismul actului moral în martiriu, care reprezintă o depășire a mediei obișnuite, mai ales sub aspectul intensității. S-a subliniat pe bună dreptate, în acest sens, că „atitudinea eroică este rezultatul unei dilatări la maxim al potențialului moral, este o explozie care sfarmă cadrele prea înguste ale moralei curente, făcând să tâsnească din adâncul sufletului lava unei emoții și energii creatoare de noi valori”.¹²

Revenind însă la cadrul problemei în dezbateri, se cuvine să precizăm, așa cum am anticipat, că au existat, într-adevăr, în epoca creștinismului primar, forme ale martiriului voluntar, ca provocare suicidală, dar acestea au fost considerate erezii sau greseli grave, pe care Biserica le-a combătut cu multă hotărâre de-a

¹¹ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 244.

¹² Prof. Dr. Constantin Pavel, *Eroismul în lumina moralei creștine*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1992, p. 65-104.

pentru noi si pentru a noastră mântuire, împlinind astfel vointa Tatălui, care în fond este si vointa Fiului si a Duhului Sfânt.

Dincolo de acest aspect dogmatic, transcendent, coborând la crucea lui Hristos, constatăm că aici nu este „pulsivitatea morții”, ci deschiderea vieții. „Există un raport tainic de inversiune – subliniază Olivier Clément – între cel care se sinucide si Cel care s-a răstignit, între crucea care dă moartea prin absorbirea „neantizantă” în sine-însusi si crucea care dă viață prin sacrificiul de sine”.¹⁰

Sunt apoi gresit interpretate si unele texte pauline, ca făcând trimitere la suicid. De pildă, Apostolul scrie filipenilor: „Pentru mine moartea este un câștig, iar viața este Hristos” (Filipeni 1, 21-23). Asemănător scrie Apostolul si corintenilor: „Căci de aceea si suspinăm, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinta noastră cea din cer. Căci fiind în acest cort, suspinăm îngreuiati, ... pentru ca ceea ce este muritor să fie înghitit de viață. ... Avem încredere si voim mai bucurosi să plecăm din trup si să petrecem cu Domnul” (II Corinteni 5, 1-8).

Evident, în aceste texte, si în altele de acest fel, e vorba de aspiratia plină de entuziasm a Apostolului de a realiza comuniunea desăvârșită cu Hristos, care în viața pământească, datorită atâtor ispite si piedici, nu se poate împlini decât parțial. Dacă Apostolul ar fi întreprins vreo pledoarie în favoarea suicidului, s-ar fi convenit să-si pună în aplicare propovăduirea sa. Ori, despre asa ceva nu poate fi vorba!

În general vorbind, în cadrul eshatologiei crestine, suicidul este o falsă problemă. Într-adevăr, după cum mărturisim în Simbolul de credință, „asteptăm învierea mortilor si viața veacului ce va să fie”, dar nu într-o negare a vieții de aici, ci în nădejdea afirmării ei depline în împărăția vesnică a lui Dumnezeu. Iar această nădejde imprimă vieții un caracter afirmativ si optimist, întrucât viața vesnică reprezintă o încununare a luptei cu păcatul, cu ispitele si cu necazurile de tot felul în această viață (II Timotei 4, 7-8), si este acordată numai celor ce si-au dovedit permanenta credinței până la capăt (Apocalipsa 2, 10). De aici si rugăciunea de a rămâne sub binecuvântarea si părinteasca purtare de grijă a lui Dumnezeu până la sfârșitul zilelor: „sfârșit crestinesc vieții noastre, fără durere, nerusinat (cu demnitate), în pace, si răspuns bun la înfricosata judecată a lui Hristos”. Impulsionată de nădejdea dobândirii mântuirii, viața crestină de aici, aflată sub binecuvântarea lui Dumnezeu, este pătrunsă de un profund simțământ al bucuriei. E bucuria Duhului care realizează împărăția lui Dumnezeu (Romani 14, 17) în sufletele credinciosilor. La fel, impulsionată de nădejdea plenitudinii împărăției lui

¹⁰ *Trupul morții si trupul slavei*, Trad. de Eugenia Vlad, Bucuresti, 1996, p. 119.

Suicidul si atitudinea Bisericii fată de el

aruncă singuri în primejdie de moarte, ca unii ce nu sunt dintr-ai nostri, care au comun cu noi numai numele de creștin, care, din ură față de Creator, se grăbesc să se dea singuri mortii. Ticăloșii se omoară singuri! Despre acestia spunem că pleacă din lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâți de autoritatea publică. Ei nu păstrează caracterul mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu și se dau pe ei însși unei morți zadarnice, ca și gimnosofistii indieni, care poartă în chip fals numele de gnostici, (fiindcă) hulesc trupul, (desi) trebuie să știe că și armonia trupului contribuie la o bună desfășurare a spiritului” (*Stromate IV, 17.1. – 18.1.*).

Recunoaștem fără prea mare greutate concepția ereziei gnostice, care pornind de la premisa falsă că lumea este rea, iar trupul o închisoare a sufletului, consideră că viața însăși este o nenorocire, motiv pentru care găseau prin martiriul un potrivit prilej de a se elibera de viața trupească, asemenea gimnosofistilor indieni care se aruncau nebuneste în flăcări. La fel sunt condamnați și adepții ereticului Vasilide care socoteau că moartea martirică ar putea constitui o pedeapsă menită să restabilească dreptatea lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite înaintea unirii trupului cu sufletul.

Pe de altă parte, Biserica a luat atitudine fermă și față de erezia donatistă, care promova martiriul voluntar. Combătând erezia donatistă, Fericitul Augustin arată că suicidul constituie un atentat împotriva drepturilor lui Dumnezeu și, călăuzit de porunca „să nu ucizi!”, el arată că viața este un dar sfânt al lui Dumnezeu, de care singur Dumnezeu poate dispune. El socotește, astfel, că donatistii sunt adevărați criminali, atunci când apără martiriul voluntar.¹⁴

Urmărind în continuare atitudinea Bisericii față de suicid, vom analiza un alt mod în care a fost abordată și discutată o anumită formă suicidală considerată eroism moral în spiritualitatea creștinismului primar. E vorba de situația în care o femeie, care trăia o viață dedicată sfinteniei, pentru a evita batjocura și rusinea ce rezultau de pe urma unui viol, prefera sinuciderea. Părerile care luau în dezbateră acest caz sunt împărțite, și chiar atitudinea Bisericii este oarecum diferită. Pe de o parte, Eusebiu, Fericitul Ieronim și Sfântul Ioan Gură de Aur laudau sinuciderea care preîntâmpină necinstea, iar Sfântul Ambrozie, în mod particular, laudă cu mult entuziasm pe Sfânta Pelaghia, care pentru a evita necinstea, a preferat să se înece.

Apreciind în mod deosebit viața neprihănită, precum și zelul eroic al sfinteniei, Biserica a asociat, la un moment dat, această jertfă suicidală, martiriului, înscriind numele unor astfel de femei în calendarul sfinteniei creștine (precum Verenichi și

¹⁴ G. Minois, *op. cit.*, p. 32.

lungul vremii. Ne vom lămuri mai bine asupra modului în care Biserica a interpretat totdeauna martiriul, dând cuvântul uneia din cele mai autorizate voci în acest domeniu. Clement Alexandrinul arată că cel ce se jertfeste pentru Hristos „dă mărturie Domnului de convingerea sa îndumnezeită în învățătura Lui, de care nici frica de moarte nu-l va despărți... Ai putea admira dragostea lui, care vădit dă lectii, pentru că este unit cu mulțumire cu cei cu care se înrudește. Nu numai atât, dar și convinge de lucrul acesta pe necredincioși cu cinstitul său sânge. Acesta, din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viața de aici. Se duce, asadar, ca un prieten la Domnul, pentru care de bunăvoie și-a dat trupul și sufletul... și aude de la Mântuitorul nostru, cu viața căruia s-a asemănat: iubite frate!”. Astfel noi numim mucenicia „săvârșire”, nu că omul a luat sfârșit vieții, cum înțeleg ceilalți oameni, ci că a rătat un lucru desăvârșit în dragoste” (*Stromate*, IV, 13, 2-4).

De aici vedem că martiriul creștin este cu totul altceva decât „*taedium vitae*”. El nu are un caracter voluntar și provocator, ci este o jertfă acceptată liber și realizată în urma mărturisirii unei convingeri ce porneste dintr-o simțire adâncă, animată de harul lui Hristos, care îi sporește mereu elanul unei vieți plene. S-a remarcat în acest sens că „martirii nu disprețuiau viața și lumea ca atare; ei știau că și viața aceasta este bună de vreme ce e lucrarea lui Dumnezeu. Dar ei știau că viața aceasta este provizorie, de aceea nu o idolatrizau. Ea va fi înlocuită cu alta mai deplină. Ea este ceea ce le spune păgânilor Pionius în preajma mărturisirii lui: „știu că viața e dulce, dar noi dorim o viață mai bună! Lumea e frumoasă, dar noi dorim să posedăm lumina cea adevărată! Totul e prea frumos aici și noi iubim opera lui Dumnezeu. Dacă renunțăm la ea nu o facem din deznădejde. Dar noi știm că există bunuri mai mari decât acestea”. Aceasta este viața creștină: viața plâsmuită de puterile veacului ce va să vie, viața crescută sub lumina vesniciei...”.¹³

Prin urmare, scopul martirului, ca mărturisitor al lui Hristos, nu este de a muri, ci de a vieții împreună cu Hristos. El este victimă pentru idealul lui. Nu el caută moartea, ci adversarii lui Hristos îl caută spre a-l jertfi. De aceea, el nu se autoglorifică, ci Biserica îl recunoaște și îi cinstește sfântenia jertfei, aducând astfel cinste lui Hristos, care l-a învrednicit să-L mărturisească printr-o totală dăruire.

Corelată cu modul de înțelegere și abordare autentică a martiriului creștin, ne apare binevenită atitudinea lui Clement Alexandrinul de a combate practicile gresite răspândite în acele vremuri. „Noi tinem de rău – spune el – pe cei care se

¹³ Nicolae Mladin, *Martiriul și mistică*, în Anuarul Academiei Teologice Andreene, Sibiu, 1946-1947, p. 20.

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

(vinovăția ce atrage pedeapsa)”.¹⁶

Observăm că acest canon cere clericului să cerceteze cu atenție fiecare caz în parte, „spre a nu cădea în osândă”. În realitate însă, spre a nu se cădea în osândă, s-a generalizat atitudinea de a considera orice act sinucigas ca fiind vinovat, și astfel, refuzându-li-se slujba de înmormântare, cei în cauză sunt lăsați să treacă singuri în hotarele vesniciei, nefiind încredințați milostivirii lui Dumnezeu.

De acum, din secolul al IV-lea, poziția Bisericii față de suicid va deveni fermă, atât sub aspect liturgic, cât și etic, toți teologii punând fapta la stâlpul infamiei. Și nu nemotivat. Motivul pentru care Biserica condamnă suicidul rezidă în primul rând în faptul că noi avem viața de la Dumnezeu. Fiind darul lui Dumnezeu și nu o posesie personală, nu putem abuza de ea arbitrar, ci trebuie să o chivernisim spre a-și împlini menirea ei vesnică. De aceea, a-ți suprima viața printr-un act de voință, constient și liber, înseamnă a te înstrăina de Dumnezeu, întrerupând comuniunea cu Dătătorul ei, ceea ce pe plan soteriologic înseamnă a stagna posibilitatea beneficiii de mila lui Dumnezeu, de mântuirea adusă de Hristos, Cel care „s-a întrupat, a murit și a înviat, ca să domnească și peste cei vii și peste cei morți (Romani 14, 7-9).

În al doilea rând, nu putem dispune arbitrar de viața trupului nostru, deoarece acesta împreună cu sufletul constituie creația lui Dumnezeu, chemat la sfințenie și spiritualizare în scopul unei dăinuiri vesnice. El este „templu al Duhului Sfânt” și, ca urmare, Dumnezeu este preamărit în templul Său. De aici și îndemnul apostolic: „Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu” (I Corinteni 6, 19-20).

Dat fiind faptul că lucrarea Duhului Sfânt se săvârșește prin cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea, suicidul, ca pierdere a credinței și încrederii în Dumnezeu, reprezintă refuzul de a accepta lucrarea mântuitoare a Duhului, și astfel devine păcat împotriva Duhului Sfânt. Despre acest fel de păcate Mântuitorul a spus că nu se vor ierta nici acum, nici în veacul viitor (Matei 12, 31-32). Faptul că nu se vor ierta, nu înseamnă că nu se pot ierta. Orice păcătos care s-a căit de păcatele sale a primit iertarea lui Dumnezeu, fiindcă „Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” (Iezechiel 18, 32; Timotei 2, 4), iar „Fiul Omului nu a venit să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască” (Luca 9, 56). Cel ce se sinucide și-a anulat tocmai acest timp al căinței, de aceea păcatul primește caracter vesnic, fiindcă nu lasă loc și timp intervenției iertătoare a lui Dumnezeu. Fapta unui ucigas este gravă, fiind socotită păcat strigător la cer, dar el se poate îndrepta printr-un act de căință. Sinucigasul însă a închis această poartă a harului iertător.

Referindu-ne la sfințenie ca împlinire a umanului autentic, determinat de funcția

Prosdochi sărbătorite la 13 octombrie).

Pe de altă parte, Lactantiu și Fericitul Augustin nu acceptă suicidul în nici o împrejurare. Referitor la această situație, Fericitul Augustin se pronunță categoric, arătând că nevinovăția trebuie să fie în inimă și nu în trup. Sufletul poate fi nevinovat chiar dacă trupul a fost întinat prin viol (*De Civitate Dei* I, 26).

Această problemă rămâne însă deschisă și pe mai departe, considerându-se că violarea trupului, aducând după sine întinarea sufletului, constituie un păcat, ce poate fi însă expiat prin sinucidere. Se exagera și mai mult acceptiunea suicidului, atunci când se considera necesar a fi aplicat și pentru evitarea rusinii ce ar putea rezulta chiar de pe urma unei încercări de violare.

Desigur, aceste scrupulozități nu puteau fi admise de Biserică, fiindcă însăși raportarea unui astfel de suicid la martiriu este gresită. În timp ce martiriul reprezintă un act de jertfă eroică venit din afară, suicidul voluntar astfel conceput nu poate avea motivație morală, deoarece reprezintă un act de lasitate în fata unei provocări.¹⁵

Este adevărat că martiriul alb (sfintenția ca jertfă a poftelor oarbe ale firii) se raportează și se asociază martiriului roșu (al sângelui), dar nu este cazul aici. Pentru a curma definitiv ideea martiriului voluntar promovat de erezia donatistă, învinsă în confruntare cu Ortodoxia, precum și alte forme și tendințe suicidare, Timotei, patriarhul Alexandriei (381-385), emite canonul prin care oprește rostirea rugăciunilor pentru sinucigași, decât în cazurile de nebulie dovedită.

Iată conținutul canonului 14 al lui Timotei al Alexandriei, devenit normativ în Biserică: „Întrebare: Dacă cineva nefiind în minti (fiind nebun) ridică mâna asupra sa, sau se aruncă în prăpastie, să se facă pentru el vreo aducere sau nu? (rugăciune de mijlocire către Dumnezeu, sau pomenire) Răspuns: În privința acestuia clericul trebuie să lămurească dacă a făcut aceasta cu adevărat fiind iese din minti (nebun). Căci de multe ori rudeniile celui ce a pățimit aceasta, vrând să obțină aducerea jertfei (să fie pomenit la Sfânta Liturghie) și rugăciune pentru el, mintesc, și zic că nu era în minti (că era nebun). Uneori însă a făcut aceasta (s-a sinucis) din cauza tratamentului jignitor al oamenilor, sau altminteri (altădată) oarecum din scârbă (adică „taedium vitae”) și pentru aceasta nu trebuie să se aducă jertfă (rugăciuni de mijlocire la Sfânta Liturghie); că însuși de sine ucigas este (sinucigas). Deci clericul negresit trebuie să cerceteze cu de-amănuntul, ca să nu cadă în osândă

¹⁵ Hr. Andrusos, *op. cit.*, p. 189-190.

¹⁶ Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe (Note și comentarii)*, București, 1991, p. 375. Pentru a fi mai ușor de înțeles, am redat conținutul canonului, indicând în paranteză sensul (înțelesul) expresiilor.

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

dreptul canonic si în dispozitiile concrete ale statutelor sinodale ale Bisericii Apusene. Astfel, conciliile regionale de la Lyon, din 1577, de la Reims si de la Bordeaux, din 1583, de la Cambrai, din 1586, de la Chartres, din 1587, precizează interdictia de înhumare pentru sinucigasi. Cel de la Reims prevede chiar excomunicarea celor care le vor înhuma cadavrele.¹⁸

Dar, întrucât se impune totusi „cercetarea” fiecărui caz în parte, vom pune în discutie tocmai acest aspect, adică în ce măsură suicidul este act constient si liber si, prin urmare, responsabil, urmărind, în continuare, pozitia medicinei, psihologiei si sociologiei...

Cercetătorii în domeniu au stabilit că suicidul se datorează unei „depresii majore recurente” si unor „tulburări de stress post-traumatic”, căroro omul le devine victimă. Apar în organism anumite impulsuri de autodistrugere, datorită unor procese chimice si fiziopatologice. Astfel, victima este mai degrabă pacient, care trece prin următoarele stări psihice. Mai întâi apar sentimente de tristete si de tulburare, urmate de mânie si apoi de speranță. Înclinatia spre sinucidere apare o dată cu transformarea „sperantei” în disperare. Cauzele care fac această trecere sunt de ordin neurologic, chimic, genetic, endocrin, etc.

Sub aspect neurologic si chimic, suicidul poate fi determinat de slăbirea neurotransmițătorilor, care afectează ganglionii de bază (cum este si în cazul bolii lui Parkinson), fapt care atrage după sine o scădere a cantității de dopamină. Cantitățile scăzute de serotonină din organism si a unor acizi înrudiți cu ea creează mai întâi stări de agresivitate si impulsivitate, care, îndreptându-se împotriva propriei persoane, duc la depresia patologică, ce degenerază în suicid. Factorii hormonalii vizează în special sindromul pre-menstrual si disfuncția glandei tiroide. Pe de altă parte, se apreciază că la mortalitatea masculină ar contribui si secretia de testosteron, care constituie la un moment dat factor de agresivitate ce poate fi îndreptată spre sine însusi, în asa măsură încât să ducă la suicid. Sunt apoi cercetări si statistici, ce-i drept controversate, care sugerează că ar putea exista o conexiune între nivelurile scăzute de colesterol si sinucidere. S-au semnalat persoane cu colesterol scăzut, fie în mod natural, fie datorită unui regim alimentar si medicamentos în acest sens.¹⁹

Cercetările stiintifice, de necontestat, au pus în evidentă comportamentul de autodistrugere ca factor genetic existent, dacă nu în familie, în istoria ei. Privind

¹⁸ G. Minois, *op. cit.*, p. 145.

¹⁹ Ed. Smith si colab., *op. cit.*, p. 796-797.

dinamică și creatoare a libertății morale, am putea face o mică digresiune, arătând că suicidul poate fi interpretat și dintr-un alt unghi, mai puțin luat în seamă. Și anume, după cum am văzut, trupul, alături de suflet, împlineste menirea sfinteniei vieții în unitatea de ființă a persoanei umane. Iar dacă sfintenția aduce plenitudinea vieții, refuzul de a o cultiva aduce moartea. În acest cadru putem vorbi de o sinucidere lentă, involuntară și inconstientă, în sensul că instinctele și afectele, deși absolut necesare vieții biologice, având însă o funcționalitate irracională și inconstientă, atunci când sunt pierdute de sub controlul conștiinței (rațiune și voință), atentează asupra libertății morale generând patima înrobitoare, pe măsură să destrame plenitudinea vieții într-un esec existential. De pildă, dacă urmărind în exclusivitate plăcerea gustului, acesta se amplifică intensiv și, în loc să satisfacă necesitatea vieții instinctive, o dereglează în îmbuibare, atunci putem spune metaforic că „ne săpăm groapa cu dinții”. De aici putem deduce paradoxul vieții, în sensul că mâncarea îți dă viața și tot mâncarea te omoară. La fel se întâmplă și cu instinctul de reproducere, sau cu cel de proprietate, încât putem concluziona că insatiabila obsesie de căutare a belsugului de viață poate duce în mod paradoxal la prăbusirea ei, împlinindu-se astfel cuvintele Mântuitorului că „cel ce vrea să-și câștige viața, o va pierde...” (Matei 16, 25).

Revenind însă la canonul sus amintit, devenit normativ în Biserică, vom avea în atenție fraza finală: „Deci, clericul negresit trebuie să cerceteze cu de-amănuntul, ca să nu cadă în osândă”, urmărind felul în care poate fi privit suicidul între nebunie și responsabilitate.

În această situație părerile sunt împărțite. Astfel, în 1788, William Rowley scria cu certitudine: „Cel care se sinucide este indubitabil *non compos mentis*, iar suicidul ar trebui să fie întotdeauna considerat ca act de nebunie”.¹⁷ În acest caz, răspunsul este simplu: oricine se sinucide nu este responsabil, și ca urmare, orice „cercetare” încetează.

Dar pe de altă parte, teologii au formulat pentru sinucigas o condamnare dură, fără drept de apel, declarând că „prin inductia exemplelor particulare ale sinucigasilor, care au fost cu toții niste blestemati și damnați, putem să conchidem cu certitudine că nici un sinucigas nu a fost mântuit, și nici nu poate fi. Mobilul tuturor motivelor și cauzelor ce păreau să justifice oarecum sinuciderea, este socotit a fi diavolul, care acționează prin cele trei instrumente ale sale: mândria, deznădejdea și necredința. Înăsprirea tonului scrierilor teoretice se reflectă în

¹⁷ *A Treatise on Female, Nervous, Hysterical, Hypochondriacal, Bilious, Convulsive Diseases (...)* with Thoughts on Madness, Suicide, Londra, 1788, p. 343.

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

referindu-se la Van Gogh, arată că e vorba de o „sinucidere a societății”, iar el este o victimă a lipsei de comuniune între oameni. Astfel, cu totii suntem responsabili de fiecare sinucidere.²² „Singurătatea apasă din greu asupra societății noastre. Cum să trăiești singur, deznădăcinat, într-un mediu străin, rece, indiferent? – se întreabă O. Clément. Omul are nevoie de căldură ca să subziste. Adolescentii se ghemuiesc în grupurile lor de „camarazi”. Dar nu totii. Dar cei în vârstă, femeile văduve sau abandonate?”²³

În documentatul său studiu referitor la suicid, E. Durkheim, bazându-se pe statisticile epocii sale, stabilește trei categorii sociale ale suicidului:

1. Suicidul egoist, care îi înglobează pe indivizii cei mai slab integrați în grupul lor familial, religios sau politic;
2. Suicidul altruist se referă la societățile ce practică un grad de integrare excesiv, putând justifica sacrificarea pentru grup;
3. Suicidul armonic se datorează dereglărilor mecanismelor sociale, care nu mai asigură satisfacerea necesităților elementare.

Aceste interpretări sociologice au fost completate în 1930 de Maurice Halbwachs, care stabilește că solitudinea constituie originea comună a tuturor tipurilor de sinucidere. El spune explicit că „sentimentul unei solitudini definitive și iremediabile este cauza unică a suicidului”.²⁴

De aici vedem că de cele mai multe ori omul este victima impulsurilor sale de autodistrugere. De fapt însăși „slăbiciunea morală” și păcatul, care generează suicidul au, sub aspect spiritual, cauze adânci ce rezidă în structura psihosomatică a omului, ce nu-i oferă posibilitatea de revenire de sub apăsarea distrugătoarelor stări depresive. În felul acesta, sinucigasul este mai degrabă pacient decât inculpat.

Pe de altă parte, ne gândim că proliferarea suicidului se datorește și realității nihiliste a epocii postmoderne în care ne desfășurăm activitatea. Cauzele psihologice și sociale se asociază într-o abordare tragică a vieții pe fondul unui pesimism al însingurării și înstrăinării morbide. „Help yourself!” este imperativul vieții adresat omului postmodern. Unii reușesc să navigheze în crâncena luptă a vieții, prin forțe proprii, prin mijloace și căi mai mult sau mai puțin cinstite. Alții însă, chiar dacă se străduiesc, fie nu-i ajută puterile, fie vântul le este contrar, și rămân niste naufragiați pe marea vieții. Și astfel le apare angoasa ca nesigurantă și neîncredere în sine, sau anxietatea cu ucigătorul complex de inferioritate, atrăgând descurajarea

²² O. Clément, *op. cit.*, p. 118.

²³ *Ibid.*, p. 116.

²⁴ G. Minois, *op. cit.*, p. 337.

cauza ereditară, un studiu pe gemeni a constatat o rată de concordanță pentru tentativele grave de sinucidere de 23% pentru gemenii monozigoti, și de 0% printre gemenii deizigoti.²⁰

Explicatia psihologică și genetică a suicidului a fost susținută mai ales de Jean Baechler, în lucrarea sa, *Les Suicides*, din 1975, și de Jack Douglas, în *The Social Meaning of Suicide*, din 1967. Ei susțin că în „zestrea” genetică a fiecărui om zace o anumită agresivitate, care reacționează la posibilitățile de adaptare ale fiecăruia. Sporirea acestei agresivități orientată spre sine însuși poate fi stimulată de lipsa de integrare într-un anumit grup social, sau de rigoarea excesivă a unui cod moral, pe măsură să creeze compromisuri, ce atrag oprobriul public. Ei susțin apoi că oamenii devin mai agresivi în timp de pace și mai solidari în timp de război, când manifestă dorința de a trăi.

S-a semnalat la veteranii războiului din Vietnam apariția unor traume psihice manifestate sub forma unor confuzii între sentimentul respectului față de sine și cel al vinovăției și mâniei ofensive, în sensul că, neputându-și manifesta mânia față de dușman, înăbușind-o în sine, îi devine țintă prin autodistrugere. Aceasta apare necontrolată, în sensul că „ucide doi oameni”: pe sine fizic, iar pe celălalt emotional, ca obiect al ostilității ei.

Acest fapt confirmă teoria lui Sigmund Freud formulată încă în 1905, potrivit căreia suicidul înseamnă o întoarcere a agresivității împotriva eului. Dacă, din cauza presiunii sociale agresivitatea nu se poate îndrepta împotriva adevăratului obiect, se întoarce împotriva subiectului însuși, spunea părintele psihanalizei. Freud făcea deosebire dintre libido ca instinct al vieții și al reproducerii, numit Eros, și opusul acestuia, instinctul distrudo, numit Thanatos (al morții). Dacă acesta din urmă nu este sublimat în acte de altruism, se întoarce distructiv spre sine însuși.

Sociologia a demonstrat că 91% din cazurile de tentativă la suicid, sau de sinucidere provin din mediile familiale haotice. La acestea se adaugă stările depresive produse de pierderea unor persoane dragi în intervale scurte de timp, cum ar fi: pierderea ambilor părinți, a sotului (sotiei), a copiilor, a prietenilor. Sentimentul existential al lipsei suportului social aduce însingurarea depresivă și ucigătoare. Importanța factorului social în sinucidere l-a determinat pe celebrul sociolog francez E. Durkheim să spună, încă în 1897, că suicidul nu poate fi considerat produsul voinței libere, ci, mai mult, poate avea cauze sociale.²¹

Privind în mod special responsabilitatea socială a sinuciderii, Antonin Artaud,

²⁰ *Ibid.*

²¹ John Breck, *Darul sacru al vieții*, Trad. de P.S. Dr. Irineu Bistriteanu, Cluj-Napoca, 2001, p. 341-347.

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

si, ca urmare, responsabilitatea, se cuvine ca în orice situatie de dubiu, să învingă totdeauna iubirea. „In dubiis caritas”, spunea pe bună dreptate Fericitul Augustin, într-un alt context de idei.

Având în vedere faptul că iubirea lui Hristos înclină totdeauna spre păcătos, ar fi bine ca, neacceptând păcatul, să-l oferim totusi pe păcătos milei lui Dumnezeu. „Responsabilitatea Bisericii în astfel de cazuri este de a-l accepta atât pe cel decedat, cât si pe cei mai răniti de această moarte tragică si să-i dăruiască si pe acestia milei iubitoare a lui Dumnezeu. Îngrijirea pastorală se va concentra asupra vindecării celor rămasi fără persoana iubită, evitând orice judecare sau condamnare. Dacă Dumnezeu poate înțelege factorii complecsi care determină sinuciderea, indiferent dacă în aparentă aceasta este pentru noi „ratională” sau nu, rolul nostru este să lăsăm victima în grija milostivă a lui Dumnezeu, în timp ce suntem martorii adevărului că iubirea mântuitoare a lui Hristos e mai puternică chiar decât moartea produsă prin sinucidere”.²⁵

Toate acestea confirmă ceea ce cu mai bine de un veac în urmă spusese, cu adâncă evlavie, marele Om al lui Dumnezeu si neasemuitul scriitor F.M. Dostoievski, în „*Fratii Karamazov*”: „... vai de sinucigasi! Cred că nu pot fi suflete mai nenorocite decât ale lor. Zice-se că-i păcat să te rogi pentru odihna lor si Biserica se leapădă de ei, asa cum ni se arată, dar în adâncul inimii mele cred totusi că am putea să ne rugăm si pentru ei. Iubirea nu poate fi prilej de supărare pentru Hristos. Toată viata m-am rugat în taină pentru ei, vă mărturisesc cinstit, cuviosilor, si acum încă nu uit să-i pomenesc în fiecare zi în rugăciunile mele”.

În cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse chiar s-a încercat lansarea unei rugăciuni pentru sinucigasi, compusă de un episcop de la mănăstirea Sfântul Iov din Potceaiev, prin anul 1920. Ea a fost rostită cu prilejul săvârșirii Sfintei Euharistii, si cerea: „Doamne, iartă si pe cei care s-au sinucis într-un moment de rătăcire”. Retinem că Mitropolitul Filaret al Moscovei a binecuvântat rostirea acestei rugăciuni.²⁶

În continuare ne vom referi la suicid raportându-l deopotrivă la judecata si milostivirea lui Dumnezeu. Privind suicidul în perspectiva judecării lui Dumnezeu si a rugăciunii Bisericii pentru cei trecuti la cele vesnice, trebuie avute în vedere două lucruri. În primul rând, că iertarea păcatelor si mântuirea sufletului reprezintă exclusiv hotărârea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că taina vietii noastre vesnice

²⁵ John Breck, *op. cit.*, p. 348-349.

²⁶ O. Clément, *op. cit.*, p. 119.

oarbă și fatala depresie morbidă, ce se prăbusește în „taedium vitae”. Dar disperarea se face simțită mai cu putere atunci când lumina credinței și nădejdi creștine nu-și mai împlinesc funcția lor dinamică și creatoare. Atunci, însingurarea aflată sub obsedantul fior al grijii existențiale și al părăsirii, amplifică descurajarea, devenită disperare, încât „una salus victis, nullam sperare salutem” („singura salvare a celor învinși este de a nu mai spera în nici o salvare” – Vergiliu, *Eneida*, II, 354).

Iar dacă competiția vieții sociale este atât de dură, încât victimele abandonate cad la tot pasul, Biserica, având menirea de a căuta și salva pe cei pierduți (Luca 9, 55), va fi corabia salvatoare a tuturor naufragiaților. Și astfel putem aprecia că dacă cineva ajunge, în conjunctura actuală, să renunțe la lupta vieții, fiindcă nu mai are motivație și posibilitate de a o aborda cum se cuvine, adică pozitiv și creator, se poate considera că dacă nu ai aruncat colacul de salvare naufragiaților, măcar celor rămași cu rana sângerândă a despărțirii să le oferi balsamul mângâietor.

Din cele până aici tratate, vedem că problema cercetării cazurilor de suicid nu este deloc ușoară, dar se cuvine să i se acorde atenția cuvenită fiecărui caz în parte, așa cum justiția cercetează cu multă minuziozitate responsabilitatea unui inculpat care a săvârșit o crimă. Ne vom lămuri însă mai bine asupra similitudinii dintre ucidere și sinucidere, analizând concret responsabilitatea mentală și morală în două cazuri diferite. Să luăm, de pildă, cazul unei femei care și-a dorit foarte mult să aibă un copil. Dumnezeu i l-a dăruit, iar ea, ca mamă, îl iubeste foarte mult. Dar, din nefericire, deși îl iubeste foarte mult, din zonele tenebroase ale minții, îi apare la un moment dat ideea sadică de a-l ucide. Devenită obsesie, sadismul, ca plăcere instinctivă morbidă, a învins iubirea maternă, concretizându-se în crimă. Cu siguranță, în acest paradox, justiția va pune la îndoială responsabilitatea mamei. Prin similitudine, ne întrebăm: ce sentință va emite Biserica, cercetând (analizând) un caz de sinucidere în care este implicată o oarecare mamă care, deși și-a iubit copilul, a simțit la un moment dat că din alte motive, mai mult sau mai puțin justificate, trebuie să-l părăsească, fiindcă ea trebuie să părăsească această viață?! Acest „trebuie”, deși nejustificat, se manifestă imperativ ca obsesie oarbă, și devine datorie ce se cere a fi împlinită. Nefiind însă motivată rațional și moral, fapta în sine este reprobabilă, dar făptuitorul poate fi declarat iresponsabil, deoarece e vorba de masochism. Acesta reprezintă forma de plăcere morbidă a instinctului de conservare a vieții și, ca urmare, o deviere de la orientarea firească a inteligenței și acțiunii umane, care în mod normal și natural se îndreaptă spre un scop util și necesar vieții.

Faptul că nu putem stabili cu exactitate câte anume procente suicidul este un act conștient de voință liberă, deoarece impulsurile depresive îi lezează libertatea

Suicidul si atitudinea Bisericii față de el

Vecernia praznicului Cincizecimii: „Stăpâne atottiitorule, Dumnezeule al părintilor si Doamne al milei, Ziditorule al vietii si al mortii, al trăirii celei de aici si al mutării celei de acolo. Cel ce duci si scoti din iad; Cel ce legi întru neputintă si dezlegi întru putere, care si la acest praznic ai binevoit a primi rugăciuni de mijlocire pentru cei tinuti în iad, dându-ne nouă mari nădejdi că vei trimite usurare si mângâiere celor cuprinsi de întristări apăsătoare, auzi-ne pe noi, smeritii robii Tăi, care ne rugăm Tie, si odihneste sufletele robilor Tăi, celor mai înainte adormiti” (Rugăciunea a cincia); „Căci nu este, Doamne, moarte, pentru robii Tăi, când iesim din trup si venim la Tine, Dumnezeule, ci mutare de la cele triste la cele bune si vesele; este odihnă si bucurie. Iar de am gresit Tie ceva, fii milostiv si nouă si acelora, pentru că înaintea Ta nimeni nu este curat de întinăciune, măcar de ar fi viata lui numai o zi. Pentru aceasta, ca un Dumnezeu bun si iubitor de oameni, dezleagă, lasă si ne iartă, nouă si acelora, căderile în păcate, cele cu voie si cele fără de voie, cele cu stiintă si cele cu nestiintă, cele arătate si cele ascunse, cele cu lucrul si cele cu gândul, cele cu cuvântul si cele din toate umbletele si miscările noastre” (Rugăciunea a sasea).

Referindu-ne în special la misiunea spirituală si socială a Bisericii în lume, se cuvine să accentuăm faptul că aceasta trebuie să aibă un caracter pastoral-preventiv. Sunt multi în jurul nostru învinsi de soartă, dezorientati, bolnavi, marginalizati, însingurati, lipsiti de ajutor si de orice sprijin. Unii ca acestia trebuie căutati, aflati si salvati atât material cât si spiritual. Nu e, desigur, usor să te identifice cu contradictia vietii, cu necazurile, cu nevoile si cu îndărătnicia fiecăruia, dar numai aceasta este opera si jertfa samarineanului milostiv.

Referindu-ne însă în mod special la suicid (eventuale înclinatii sau tentative prin pierderea comuniunii si a încrederii în Dumnezeu), va intra în actiune arta duhovniciei în cadrul pastoratiei individuale. Duhovnicul va trebui să dovedească mult tact pastoral, aplicat cu discernământ (dreaptă socoteală), cu înțelegere, cu răbdare, cu îngăduintă si fermitate, cu întărirea inimii prin rugăciune si prin lecturi biblice si duhovnicesti, cu smerenie si har, cu încredere neclintită în ajutorul lui Dumnezeu, stiut fiind că ceea ce la oameni este cu neputintă, poate împlini Dumnezeu.

Pe de altă parte, îngrijirea pastorală trebuie să înlocuiască răceala si indiferenta față de cei ce se despart de o persoană iubită, chiar dacă aceasta si-a gresit trecerea în vesnicie. Nu de condamnare si de judecată au nevoie sufletele rănite, ci de untdelemnul mângâietor al iubirii care pe toate le iartă, si de aceea rămâne vesnic biruitoare, nu cade niciodată, fiindcă poartă în sine viata lui Dumnezeu

nu o putem sti, precum nu putem cunoaste taina judecării lui Dumnezeu. Aceasta este taina înțelepciunii aparținătoare exclusiv lui Dumnezeu, după cum mărturiseste Scriptura: „O, adâncul bogăției și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse sunt judecările Lui și de negăsit urma căilor Lui!” (Romani 11, 33). În al doilea rând, că judecata lui Dumnezeu se referă la păcatele oamenilor săvârșite în viața pământească. Ei se fac vrednici de milostivirea lui Dumnezeu în măsura în care și-au dovedit, în mod constient și liber, disponibilitatea de a beneficia de harul lui Dumnezeu. De aceea nepocăinta până la moarte face ca păcatele nemărturisite să nu poată primi iertarea milostivă a lui Dumnezeu, fiindcă opresc comuniunea cu El, stiut fiind că păcatul în sine reprezintă înstrăinarea de Dumnezeu.

Pe de altă parte, noi stim că „nu este om care să fie viu și să nu greșescă”, motiv pentru care Biserica se roagă pentru toți fiii ei, fără nici o deosebire. Iar fiii Bisericii sunt socotiți a fi toți cei botezați în numele Sfintei Treimi și păștrători ai dreptei credințe. Dintre acestia sunt, desigur, multi care au săvârșit păcate grele și nu s-au căit pentru faptele lor. Alții, datorită mortii survenite pe neașteptate, sau în condiții neprevăzute, nu au avut timp și condiții să se căiască de păcatele lor. Ca o mamă bună și iubitoare, Biserica îi încredințează pe toți, fără nici o deosebire, iertării milostive a lui Dumnezeu, lăsând ca judecata să o facă Dumnezeu, după dreptatea și iubirea Sa. Din această categorie, a celor multi, care nu s-au căit de păcatele lor, pot face parte și sinucigasi. În cele din urmă, lucrurile pot fi judecate și în favorul acestora, în sensul că și ei sunt membri legitimi ai Bisericii și se poate ca în decursul vieții să-și fi arătat credința prin săvârșirea faptelor plăcute lui Dumnezeu. Ispita însă, la un moment dat, le-a depășit puterile, și în mod fatal, au căzut învinsi, fără drept de apel. Se spune că unii dintre acestia, aflați în spasmele mortii, regretă cu disperare fapta la care s-au supus, și dacă cumva se întâmplă să nu-și finalizeze tentativa, scăpați din ghearele mortii, păstrează toată viața căinta faptei și hotărârea de a-și revizui drumul în viață. Necunoscând însă ce este în sufletul lor, în gândul lor, în simțirea lor, cât de liberă și de constientă este fapta lor, se pare că e mai bine să lăsăm taina faptei lor reprobabile în judecata lui Dumnezeu. Suntem astfel în consensul duhului smerit de rugăciune al Bisericii, care pune totdeauna mai presus de păcat iubirea milostivă și iertătoare a lui Dumnezeu, întărită de nădejdea că bunătatea Sa este deasupra slăbiciunilor firii omenesti. În felul acesta, rugăciunea Bisericii pentru cei trecuți la cele vesnice are un caracter general, în sensul că nu se referă la o anumită categorie de păcătoși sau la anumite feluri ale păcatului, ci caută să le cuprindă pe toate: cu știință, fără de știință, cu voie, fără de voie, cu lucrul, cu cuvântul sau cu gândul. Iată, spre exemplu, cât de înăltătoare sunt în acest sens rugăciunile speciale de la

Pavel Vesa

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului în primele decenii ale secolului al XIX-lea

Abstract

The end of the 18th century and the beginning of the following one was for the Romanians of Arad the beginning of a long period of dissatisfaction, namely the dissatisfaction of the Orthodox Romanians in the metropolitan church of Carlovitz. The position of the Romanians is visible, starting organising themselves at the beginning of the 19th century. The movement for national and ecclesiastical emancipation started by Reverend professor Dimitrie Tichindeal, carried on by Moise Nicoara, is triumphant in 1829 when Nestor Ioaovici becomes the first Romanian bishop of Arad.

Keywords

The history of the Romanian Orthodox Church, the Arad diocese, church emancipation .

Miscarea de emancipare bisericească a românilor din aceste părți, în primele trei decenii ale secolului al XIX-lea, s-a declansat sub influențele binefăcătoare ale asimilării Luminilor, pe fondul nemulțumirilor românilor ortodocși față de ierarhia sârbă de la Carlovit¹. Un for puternic în apărarea pozițiilor ortodoxe din Imperiul habsburgic l-a constituit Episcopia Aradului, cu o continuitate neîntreruptă din 1706, devenind centrul ortodox de rezistență în fața tentatiilor prozelitismului de orice fel.

¹ Vezi Nicolae Bocsan, *Contributii la istoria iluminismului românesc*, Timisoara, 1986, p. 319-322.

care este iubire. Ca urmare, nu ne mai rămâne decât îndemnul care ne povătuiește astfel: „Omnia vincit amor et nos cedamos amori!” („Iubirea le învinge pe toate, iar noi să ne lăsăm învinsi de ea” – Vergiliu, Bucolica, X, 69).

Fără a impieta întru nimic învățătura de credință a Bisericii, în condițiile de secularizare a lumii contemporane, se cuvine ca misiunea pastorală a Bisericii să se orienteze spre o mai eficientă apropiere de slăbiciunile sufletești ale oamenilor în împrejurările dramatice și tragice ale vieții lor. Alcătuirea unei slujbe speciale pentru sinucigasi, cu mângâierea celor rămasi în urmă, prin care să fie încredințati milostivirii lui Dumnezeu, ar fi deosebit de benefică și de oportună.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

Stefanovici (†1807)³. Această petiție pare a fi cel dintâi act public în care fruntasii românilor din aceste părți pledează pentru cultura națională⁴.

Semnatarii petiției cereau mitropolitului Stefan Stratimirovici de la Carlovit ca să propună pentru scolile naționale „un director asisderea național”. Numai în acest mod, considerau ei, vor putea fi înlăturate „piedicile de care ne plângem, puse educației tinerimii noastre și ar deschide calea către credința constituțională, [...] ca fiii noștri [...] să poată învăța la scoli mai înalte, arătând că scânteia virtuții strămoșești nu s-a stins întru natiunea noastră, ci numai din pricina lipsei educației, n-a dat lumină”.

Îndemnat probabil de această miscare, episcopul Samuil Vulcan (1806-1839) de la Oradea, în toamna anului 1808, face împăratului propuneri privitoare la promovarea culturii în rândul preoților și învățătorilor ortodocși dar și la îmbunătățirea nivelului lor de trai. Între altele, roagă pe împărat să instituie în diecezele Arad, Timisoara și Vârșet, episcopi, protopopi și directori de scoli din rândul românilor⁵.

Miscarea petiționară românească a inaugurat o problemă ce s-a prelungit până în preajma Revoluției pasoptiste⁶. Ca un succes al miscării petiționare românești se înființează Preparandia din Arad, „fericit moment, pentru că lupta începută să-și poată câștiga, în lipsă de episcopie românească”. De profesorii Preparandiei, Petru Maior, „leagă mari nădejdi pentru deșteptarea și viitorul neamului nostru când se exprimă astfel: Ci oșebit bine poate nădăjdui neamul românesc, de la catehetul Demetrie Cichindeal, [...] și de la cei trei profesori români, Constantin Diaconovici-Loga, fostul cel dintâi învățător al scoalei

³ Iosif Vulcan, *Dimitrie Cichindeal. Date noue despre viața și activitatea lui. Discurs de receptie*, publicată în „Analele Academiei Române. Memoriei Secției literare”, Seria II, tom XIV 1891-1892, București, 1893, *Documente introductive*, doc. I, p. 326-328; vezi și: Teodor Botis, Avram Sădean, *Institutul pedagogic greco-ortodox român din Arad. Cei dintâi ani din trecutul și viața Preparandiei (Scolii normale) gr.-or. române din Arad*, Arad, 1912, p. 121. Avram Sădean, *Apostolatul primilor profesori ai Preparandiei noastre*, Arad, 1912, p. 7.

⁴ I. Vulcan, *op. cit.*, *Documente introductive*, doc. I, p. 326-328; Documentul publicat și de I.D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timisoara, 1980, doc. 239, p. 521-525.

⁵ Damaschin Ioanovici, *Câteva momente din lupta pentru episcop românesc la Arad*, în „R. T.”, nr. 9-12, 1916, p. 167.

⁶ N. Bocsan, *op. cit.*, p. 323.

Deoarece majoritatea covârșitoare dintre păstoritii eparhiei o formau românii, era firesc ca ei să pretindă în scaunul eparhial un episcop din neamul lor. Într-o statistică din anul 1829 se menționează că în Episcopia Aradului, trăiau atunci, 292 897 români și numai 11 629 sârbi. Cu toate acestea, în posturile de vicari sau protopopi erau promovati mai mult clerici de etnie sârbă. Mănăstirile românești care au ajuns în stăpânirea sârbilor, erau conduse de egumeni sârbi. Candidatilor la preotie de neam român li se pretindeau sume mari de bani pentru hirotonie, fiind obligati să facă servicii înjosoare la centrul eparhial, preotilor li se sârbizau numele, unii tineri români erau crescuti în școli sârbești, apoi trăind între sârbi, se înstrăinau de neamul lor. Posturile de protopopi sau parohii mai bune se vindeau. La toate acestea se adăugau abuzurile ultimului episcop sârb al Aradului, Pavel Avacumovici (1786-1815), dar mai ales împotriva vicarului său, arhimandritul Moise Manuilovici de la mănăstirea Hodos-Bodrog, un român sârbizat, om corupt și arghiofil². Din cauza abuzurilor ierarhiei sârbești, a început miscarea românilor din Arad, Crisana și Banat, pentru românizarea scaunelor eparhiale, mai ales a celui de la Arad.

Actiunile românilor din aceste părți, care i-a avut ca protagoniști pe Dimitrie Tichindeal și Moise Nicoară, nu a făcut decât să illustreze orientarea mișcării naționale în primii ani ai secolului al XIX-lea.

O primă etapă, cea care a declansat mișcarea națională a românilor arădeni a fost înființarea Preparatoriei din Arad în 1812, unde a luat naștere un puternic nucleu intelectual care, avându-l în centru pe Dimitrie Tichindeal, trece la acțiune concretă pentru realizarea obiectivului propus. Cea de-a doua etapă, o constituie înființarea Institutului Teologic (1822), iar cea de-a treia, constituind instalarea celui dintâi episcop român în scaunul vacant al Episcopiei Aradului (1829).

Paralel cu aceste deziderate, mișcarea națională acționează și pentru separarea bisericească și formarea unei Biserici naționale, ilustrând în planul militantismului politic tendințele de instituționalizare după criteriile naționale. Problema a fost semnalată, ca deziderat, încă din 1807, în „*maiestatica petiție*”, datorată fruntasilor bănățeni: protopopii Stefan Atanasievici al Lugojului și Gheorghe Petrovici din Belint, preotii Petru Popovici din Bocsa și Dimitrie Tichindeal din Bercicherecul-Mic, initiatorul principal al petiției, înaintată împăratului Francisc I la 29 iunie 1807. În petiție, se stăruia pentru cultura națională românească, „izgonită prin stăpânirea exclusivă a clerului sârbesc” și se cerea un român în postul de director al școlilor naționale, rămas vacant prin decesul lui Dimitrie

² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. III, Iasi, 2008, p. 67.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

puncturi”. Dimitrie Tichindeal, în 16 iunie s. v., înaintează răspunsul la „întrebări”, pe care episcopul Pavel Avacumovici îl trimite și mitropolitului Stefan Stratimirovici. Acesta, prin rescriptul său din 20 iulie 1813, poruncește episcopului arădean să-l avertizeze pe D. Tichindeal că de va mai „cădea în aceeas greșală, de bună seamă se vor aplica față de dânsul Censura Ecclesiastică”¹³.

Amenințările nu au putut pune capăt inițiativei și miscării declansate de Dimitrie Tichindeal, „nu după voia clerului mai mare sârbesc, de care mie nici cât îmi este frică, desi el otel și eu voiui fi cremene”, declara preotul și profesorul preparandial.

Documentul a fost redactat în decembrie 1813, iar la 3 ianuarie 1814, Dimitrie Tichindeal îl înștiința pe episcopul unit Samuil Vulcan de la Oradea că „instantia e gata și acum e în mâna mea, curând va veni la mâna Preasfintiei Tale”. În acest timp, episcopul Pavel Avacumovici era grav bolnav de picioare și nu putea mânca, motiv pentru care se grăbea cu petitia. Preotul profesor Dimitrie Tichindeal cerea episcopului unit de la Oradea, sprijin pentru schimbarea directorului școlar Moise Arsici de la Caransebes, acuzat de mai multe abuzuri împotriva românilor, totodată plângându-se că se intenționa chiar transferarea acestuia la Giula. După doar câteva zile, la 10 ianuarie 1814, D. Tichindeal revine cu o altă epistolă către S. Vulcan, prin care, în continuare căuta să împiedice numirea lui Moise Arsici ca director, pentru că se temea că v-a produce tulburare între preoți și „iarăși sârb loru-și episcop să ceară, puind înainte, că prin român se vor face uniți”¹⁴. Multiplicându-se în mai multe exemplare, petitia urma să fi semnată de reprezentanții clerului, acțiune încheiată în mai 1814.

La 19 decembrie 1813, Dimitrie Tichindeal își exprima nemulțumirea față de zvonurile că Samuil Vulcan ar susține pentru scaunul de episcop, pe staretul de la mănăstirea Hodos-Bodrog, arhimandritul Moise Manuilovici, un om devotat ierariei sârbe de la Carlovit¹⁵.

La 21 ianuarie 1814, Samuil Vulcan răspunde la scrisoarea lui D. Tichindeal din 19 decembrie 1813, mirându-se cum a putut gândi că el ar milita să fie episcop la Arad arhimandritul Moise Manuilovici, staretul mănăstirii Hodos-Bodrog¹⁶.

Din corespondență dintre episcopul Samuil Vulcan și Dimitrie Tichindeal, ne convingem că în eparhia Aradului s-a pregătit și pornit, încă fiind în viață ultimul

¹³ T. Botis, A. Sădean, *op. cit.*, p. 139-140.

¹⁴ I. Vulcan, *op. cit.*, *Corespondența lui Cichindeal*, doc. XVI, p. 350; T. Botis, A. Sădean, *op. cit.*, p. 140, 141.

¹⁵ I. Vulcan, *op. cit.*, p. 287, *Corespondența lui Cichindeal*, doc. VI, p. 338-339.

¹⁶ *Ibid.*, doc. XII, p. 346.

românești din Pesta; Iosif Iorgovici al frumoaselor învățături și al filozofiei doctor; N. Miutia⁷.

Cu toate acestea, cererile din petitia de la 1807 au fost reluate în 1812, ca urmare a inițiativelor lui Grigorie Obradovici⁸, la care răspund preoți, profesori și învățători. Liderul mișcării a fost Dimitrie Tichindeal care, din 1813 până în 1815, s-a aflat în fruntea tuturor inițiativelor și demersurilor românești. Autoritatea ecleziastică sârbă de la Carlovit semnala că Dimitrie Tichindeal și Constantin Diaconovici-Loga desfășoară în secret acțiuni prin care agită preoții din episcopiile românești (Arad, Timisoara, Vârset), propagând nationalismul român⁹.

Miscarea declansată de Dimitrie Tichindeal nu putea rămâne neobservată din partea sârbilor, care, aveau cunostință de nemulțumirile românilor. Mitropolitul Stefan Stratimirovici încunostintează pe episcopul Pavel Avacumovici, prin scrisoarea din 31 mai 1813, că i s-a adus la cunostință faptul că D. Tichindeal intenționează să înainteze „o petiție, în numele neamului românesc, la Maiestatea Sa Sacratismă”, prin care să ceară ca pe viitor să pună „în fruntea aceluia neam român, iar nu sârbi”, care nu cunosteau limba română și „nu pot lucra spre binele bisericii și a neamului ca ei”. Constantin Diaconovici-Loga era acuzat că a „cutezat să poarte prin eparhiile Aradului, Timisoarei și Vârsetului, îndemnând preoții să o iscălească”¹⁰.

În urma acestor demersuri, Dimitrie Tichindeal, împreună cu Constantin Diaconovici-Loga, pe ziua de 7 iunie 1813, este chemat în fața episcopului¹¹. Ei însă nu s-au prezentat, fiind din nou citați pe 9 iunie, însă nici de această dată nu au răspuns în mod favorabil cererii episcopului. În schimb, la 7 iunie 1813, ei adresează episcopului o scrisoare¹² luată în discuție în ședința Consistoriului eparhial hotărându-se ca cei doi profesori să răspundă la „niste întrebări din 9

⁷ A. Sădean, *op. cit.*, p. 8. Vezi și D. Ioanovici, *op. cit.*, în „R. T.”, nr. 9-12, 1916, p. 167-168.

⁸ N. Bocsan, *op. cit.*, p. 329.

⁹ Ladislau Gyemant, Nicolae Bocsan, Viorel Faur, *Contribuția Preparandiei din Arad la mișcarea națională din părțile vestice în anii 1815-1817*, în „Satu-Mare. Studii și comunicări”, IV, 1980, p. 185.

¹⁰ I. D. Suciuc, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, 1980, doc. 258, p. 538-539

¹¹ A. E. O. R. Arad, *doc. 87/1813*. Scrisoarea din 6 iunie 1813, a Consistoriului eparhial arădean către Dimitrie Tichindeal și Constantin Diaconovici-Loga; vezi și T. Botis, A. Sădean, *op. cit.*, p. 137.

¹² A. E. O. R. Arad, *doc. 87/1813*. Scrisoarea de răspuns, din 7 iunie 1813, a celor doi către episcopul Pavel Avacumovici.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

a fost înaintată împăratului Francisc I (1792-1830), prin intermediul episcopului Samuil Vulcan.

Instantia revendica, pentru scaunul diecezan al Aradului, după moartea episcopului Pavel Avacumovici, un episcop „de neam român, cu sângele și cu inima românească”. După o motivare istorică a petiției, cu date furnizate de Petru Maior, expune starea în care se aflau românii sub păstorirea ierarhiei sârbe privilegiate. Se demonstrează cu dovezi din *Rescriptul declaratoriu* (1777) și din *Conscriptia poporului* făcută în 1769, că în eparhiile Arad, Timisoara și Vârset, românii erau într-o majoritate covârșitoare. În final se cerea ca scaunul episcopal al Aradului să nu fie ocupat „după introducusul obicei” prin sinodul sârbesc, ci să se îngăduie clerului eparhial „ca după norma și orânduiala clerului neunit din Ardeal să se aleagă 3 candidați români” pe care să îi propună împăratului „pentru milostiva anumire”.

Pregătită de Dimitrie Tichindeal, cu concursul episcopului Samuil Vulcan încă din 1813, era un amplu memoriu, semnat de „*tot clerul și neamul românesc*” și reprezintă un act de maturitate al miscării de emancipare națională, operă colectivă a generației, la care a contribuit întreaga experiență politică românească. Deși petiția este localizată la eparhia Aradului, în fapt petiția reprezintă un mijloc de a înfățișa Vienei problema românească și argumentele în favoarea constituirii unei ierarhii naționale, ca preambul al separării ierarhice.

Este cel mai reprezentativ memoriu românesc din părțile vestice, comparabil cu *Suplex*-ul ardelean, prin efectul produs în societatea românească și prin miscarea pe care a dezvoltat-o în jurul său, reprezentând începutul unui lung sir de memorii ce întretin acțiunea pentru separare ierarhică și constituirea unei biserici naționale²³. Mitropolitul sârb de la Carlovit, aflând de memoriu, a determinat înlăturarea lui Dimitrie Tichindeal de la catedra Preparandiei arădene.

Mitropolitul Stefan Stratimirovici face mai multe plângeri contra lui Dimitrie Tichindeal la Viena²⁴. În prima plângere din 1813 îl acuza că era un bărbat „de

românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania, Sibiu, 1900, *Colectiunea actelor*, p. 3-9; Teodor V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politice naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. I, Sibiu, 1902, p. 139-148; Sever Secula, *Un memoriu al lui Moise Nicoară*, în „Bis. și Sc.”, anul XXVIII, nr. 10, 7/20 martie 1904; nr. 11, 14/27 martie 1904; nr. 12, 21 martie/3 aprilie 1904; I.D. Suciș, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 263, p. 542-547.

²³ N. Bocsan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, p. 331.

²⁴ Atitudinea ostilă a mitropolitului Stefan Stratimirovici față de aspirațiile îndreptățite ale românilor au ieșit mai puternic în evidență în anii imediat următori înființării Preparandiei arădene. Vezi: C. Bodea, *op. cit.*, p. 45-54.

episcop sârb, o acțiune întinsă, ca după moartea lui să fie instalat un român în scaunul episcopal și că firele diplomatice ale misiunii se aflau în mâinile episcopului Samuil Vulcan, care avea legături cu Curtea de la Viena¹⁷ și tot interesul a-l exploata în favoarea unirii nemulțumirilor românilor față de ierarhia sârbească.

Dimitrie Tichindeal este acuzat că în anul 1814 ar fi cerut de la episcopul Samuil Vulcan să-i faciliteze numirea într-un post la Seminarul teologic „Sf. Barbara” din Viena. Ba mai mult, în calitate sa de catihet la Preparandia din Arad, s-ar fi exprimat că papa Romei e și trebuie să fie cap văzut al întregii Bisericii creștine, deci și al ortodoxiei sârbe și române¹⁸.

Între timp, Dimitrie Tichindeal trece pe planul secund în urma compromiterii sale politice, ca urmare a demiterii din postul de catehet al Preparandiei¹⁹ și a confiscării *Fabulelor* pentru conținutul lor incendiar, anticlerical, vizând în numeroase cazuri ierarhia bisericească de la Carlovit și proprietarii de pământ²⁰.

După ce au fost adunate semnăturile, petitia, redactată în limba latină (*Supplex Libellus Valachorum Diecensis Aradiensis Francisco I Imperatori Collatio mense Iuli 1814*)²¹, cunoscută în literatura istoriografică sub denumirea de *Instantia clerului și poporului român din eparhia Aradului*²², la 14 iulie 1814,

¹⁷ Samuil Vulcan a intruit în limba română pe Ferdinand V (1835-1848). Arhiducesa Beatrice, refugiată de groaza armatei lui Napoleon, a locuit în 1810, timp de 6 luni la episcopul Samuil Vulcan. Cf. T. Botis, *Istoria Scoalei Normale (Preparandiei) și a Institutului teologic ortodox-român din Arad*, Arad, 1922, p. 167, nota 1.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38, nota 4. (Rescriptul lui Uros Nestorovici din 5 august 1815).

¹⁹ În urma intervenției ierarhiei bisericești de la Carlovit, la 26 aprilie 1814, D. Tichindeal a fost destituit din postul de senior al Preparandiei, iar în septembrie 1815, a fost înlăturat și de la catedră, cf. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său în lupta pentru emanciparea național religioasă a românilor din Banat și Crisana*, Arad, 1943, p. 61.

²⁰ Pentru confiscarea fabulelor vezi: D. Ioanovici, *Confiscarea „Fabulelor” lui Tichindeal*, în „Telegraful Român”, Sibiu, anul 64, nr. 81, 82, 83, 1916; N. Bocsan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, p. 330-331; Idem, *Confiscarea fabulelor lui Tichindeal*, în „A. I. I. A. Cluj-Napoca”, XIX, 1976, p. 127-146; Idem, *Confiscarea fabulelor lui Tichindeal*, în vol. „Stefan Metes la 85 de ani”, Cluj-Napoca, 1977, p. 451-454; Idem, *Liberalismul timpuriu în miscarea națională din Banat*, în vol. „Stat, societate, națiune. Interpretări istorice”, Cluj-Napoca, 1982, p. 295.

²¹ Textul latinesc se găsește între manuscrisele rămase de la Moise Nicoară, după care s-a făcut o traducere românească de asesorul Ioan Santo. O primă copie a acestei traduceri, cu îndreptări, a fost publicată, pentru prima dată, de Vasile Mangra.

²² *Instantia* a fost publicată de: Vasile Mangra, *Instantia clerului și a poporului românesc din diecesa Aradului dată de împăratul Franciscu I, anul 1814*, în „Bis. și Sc.”, anul II, 1878, nr. 27-28, p. 211-213; „F. D.”, nr. 9 din 1886; Ilarion Puscariu, *Metropolia*

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

cerându-i să se întâlnească cu el, în casa preotului rus greco-catolic de la St. Barbara³⁰.

Datorită faptului că nu s-au întâlnit, după două zile, la 9 iulie st. v. 1815, îi adresează lui Moise Nicoară o altă epistolă, cu o zi înaintea plecării spre casă: „mă rog, lasă toate la o parte și negresit vino să ne întâlnim, că am multe și multe pentru neamul românesc (care l-ai zăluitat), ba și în spetă pentru Domnia Ta, interesante lucruri a-ti împărtăși”. Întâlnirea trebuia să aibă loc tot la preotul rus de la biserica St. Varvara³¹.

În același timp, Tichindeal a luat legătura și cu episcopul Samuil Vulcan de la Oradea. Acesta, la 17 august 1815, îi scria lui Tichindeal să aleagă trei preoți și trei mireni, „în numele clerului și al neamului din Eparhia Aradului să meargă la Viena și să ceară de la împărăție, ca arhiepiscopul de la Carlovit, să nu numească episcop la Arad și să poruncească ca clerul să se strângă, și să candidăluiască împărăției preoți vrednici de Episcopie”. Totodată, episcopul unit nominaliza și unele persoane care să facă parte din delegație: „Eu cred că din cler s-ar putea deputăului protopopul de la Galsa, tu și încă unul, care ar vrea să meargă, iar dintre mireni, Nicoară și încă altul oare-careva [...]. Acestia pentru cheltuială să vină pe la mine”³². Episcopul Samuil Vulcan promitea sprijin financiar pentru deplasarea delegației la Viena, iar aici, era dispus să asigure sprijinul prin intervenția la oameni cu influență pe lângă Curtea vieneză. Cancelaria aulică, la 1 decembrie 1815, își însușește părerea de a li se da românilor episcop de neamul lor „fiindcă sârbii îi tin în întunerec”³³.

De miscarea declansată de către profesorii Preparandiei arădene, vedem că episcopul unit Samuil Vulcan de la Oradea a căutat să profite din plin. Un susținător al ideii desprinderii de sub autoritatea ierarhiei clericale de la Carlovit era și episcopul unit Samuil Vulcan, cel care îi consiliază pe arădeni asupra conținutului petitiilor și facilitează, prin cercurile catolice din Viena, înaintarea lor forurilor politice ale Imperiului. Atât episcopul Vulcan cât și autoritățile imperiale întrevădeau în această miscare a românilor o posibilitate de a slăbi rezistența Ortodoxiei și de a facilita prozelitismul catolic. Numai astfel se poate explica

³⁰ C. Bodea, *op. cit.*, doc. XVII, p. 159.

³¹ *Ibid.*, doc. XVIII, p. 159-160.

³² I. Vulcan, *op. cit.*, *Correspondența lui Tichindeal*, doc. XIX, p. 353. Scrisoarea din 17 august 1815 a lui Samuil Vulcan către Dimitrie Tichindeal.

³³ Stefan Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, vol. I, Oradea, 1935, p. 127-128.

un caracter imoral si urât”, iar în raportul cancelariei unguresti din 11 martie 1814 e timbrat, în urma unor scrisori ale episcopului din Timisoara, în privinta moralității drept un mincinos, înșelător si vagabond²⁵. Toate aceste acuze veneau în contrazicere cu mărturiile comunității românilor din Arad, care declara că Dimitrie Tichindeal e „*un om de inimă si înțelept, vrednic de toată lauda*”. La 26 aprilie 1814, Consiliul de ministri, în absenta Majestății Sale, a adus hotărârea ca Dimitrie Tichindeal să fie destituit de la Preparandie, dar urma să rămână în continuare catihet până atunci când mitropolitul si episcopul vor găsi un alt catihet mai bun²⁶.

Realitatea era însă cu totul alta. El a deranjat mult ierarhia sârbă de la Carlovit. Pe lângă implicarea în miscarea națională, Dimitrie Tichindeal ajunge la neînțelegeri si cu alte persoane implicate în procesul de sârbizare a românilor din Episcopia Aradului. Era nemulțumit de colecta inițiată de Uros Nestorovici printre români pentru preparandia sârbească. Cu Sava Arsici a ajuns la neînțelegeri din cauza stării degradate a localului scolar al Preparandiei, el nefiind interesat în nici un fel de sănătatea elevilor si profesorilor. A deranjat si pentru faptul că a cerut sprijin în favoarea lui Ioan Mihut pentru directoratul scolar al judetului Bichis²⁷.

La începutul lunii iunie 1815, Dimitrie Tichindeal, care avusese de suferit de pe urma înaintării petitei din iulie 1814, a plecat la Viena pentru a pleda în cauza succesiunii la scaunul eparhial arădean cât si pentru a obtine răspuns în problema confiscării fabulelor sale²⁸. În drumul spre Viena el a poposit câteva zile la Giulia, la casa părintească a lui Moise Nicoară, de unde, la 5/17 iunie îi adresează lui Samuil Vulcan o interesantă epistolă²⁹.

La Viena, D. Tichindeal spera să-l întâlnească pe Moise Nicoară, hotărând împreună ce trebuia întreprins în urma promisiunilor făcute de arhiducele Rainer, reprezentantul împăratului. La 7 iulie st. v. 1815, se adresează lui Moise Nicoară

²⁵ A. Sădean, *Apostolatul primilor profesori ai Preparandiei noastre*, p. 20.

²⁶ *Ibidem*, p. 20-21. În locul său a fost numit Grigorie Lucacic.

²⁷ Vezi scrisorile din 3 februarie si 13 februarie 1814, la Emilian Micu, *Acte si fragmente ca material pentru o istorie culturală a Românilor din diecesa Aradului*, în „*Plugarul Român*”, anul V, nr. 11, 1/14 iunie 1908, p. 2-3; Radu Ardelean, Pavel Vesa, *Emilian Micu despre Dimitrie Tichindeal. Adăugiri*, Anexe, doc. V a, V b, V c, în „A. B.”, anul XI (L), Serie nouă, 2000, nr. 1-3, p. 207-211.

²⁸ I. Vulcan, *op. cit.*, Scrisoarea din 1 ianuarie 1815 a lui Dimitrie Tichindeal către Samuil Vulcan, doc. XVIII, p. 352; N. Bocsan, *Confiscarea “Fabulelor” lui Tichindeal*, p. 127-146.

²⁹ Blaga Mihoc, *Legăturile episcopului Samuil Vulcan cu intelectualii arădeni*, în „*Crisia*” XXIX, 1999, p. 140-141.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului..

subprefectul comitatului Arad și sfătându-se „au încredintat prin scrisoare pe deputați ca să facă tot ce se cere spre a dobândi un episcop român”. Au semnat peste 30 de persoane și li s-a promis și din partea județului tot sprijinul, fiind și dintre „domni mai mulți pe partea lor”³⁸.

Tot cu acest prilej s-a hotărât și trimiterea unui nou memoriu la Viena, ceea ce se și întâmplă la 7 august 1815. În memoriu, se cere împăratului ca mitropolitul să fie oprit de la îndeplinirea prin sinodul sârbesc a scaunului vacant al Aradului. În aceeași zi, Dimitrie Tichindeal este sfătuit de Samuil Vulcan să aleagă, împreună cu protopopii, o „deputație” din 3 preoți și 3 mireni, care, „în numele clerului și al neamului” din eparhie să meargă la Viena și „să ceară de la împărăție, ca arhiepiscopul de la Carlovitz să nu numească episcop la Arad, ci să poruncească ca clerul să se strângă și să candidăluască împărăției preoți vrednici de episcopie”. Era de părere că puteau fi delegați: protopopul Gheorghe Chirilovici al Siriei, Dimitrie Tichindeal și încă unul pe care nu-l numeste, iar dintre mireni pe Ioan Püspöky, Moise Nicoară și încă unul, cerându-le ca pentru cheltuielile să treacă pe la el pe la Oradea³⁹.

În cele din urmă, „deputația” este cea aleasă la întâlnirea de după înmormântarea episcopului, în 7 august 1815. Ea se compunea din: Grigorie Chituta, protopopul Ineului, Ioan Popovici, paroh în Zarand și namestnic protopopesic și Dimitrie Tichindeal paroh Becicherecul Mic; iar dintre mireni Ioan Püspöky, directorul școlilor din „Tirculumul Orășii Mari”⁴⁰, Iosif Santon „al slăvitului comitat Timis asesor și avocat” și Moise Nicoară „emeritul cantelist din comitatul Bichisului”⁴¹. Documentul a fost semnat de un număr de 37 preoți (asesori consistoriali, protopopi, parohi, capelani), mai mulți nemesi din Mizes, și doi demnitari civili.

În septembrie 1815 se înregistrează adeziunea nobililor români la acțiunea

³⁸ T. Botis, *Pagini din istoria desrobirii*, p. 169-170.

³⁹ *Ibid.*, p. 170. C. Bodea, *op. cit.*, doc. XX, p. 161.

⁴⁰ A îndeplinit funcția de director între 1814-1837, anul decesului său.

⁴¹ A. N. D. J. Arad, *Fond Prefectura județului Arad, Seria Acta Congregationum*, nr. 1353/1833. Documentul este publicat și de: C. Bodea în *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său pentru emanciparea național religioasă a românilor din Banat și Crisana*, p. 161 (lipsesc semnăturile); *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-1918). Documente referitoare la episcopia ortodoxă a Aradului* (Prefată P. S. Episcop dr. Timotei Seviciu, Studiu introductiv, note și comentarii de prof. dr. Vasile Popeangă), Arad, 1986, doc. 35, p. 79-80 (prezintă și semnăturile).

audienta cererilor românești la Viena, mediate, aproape toate, de episcopul unit de Oradea. O confirmă scrisoarea din 5 decembrie 1815 adresată de împăratul Francisc I (1729-1835) episcopului Samuil Vulcan³⁴.

„Iubite Episcoape Vulcan! Având deosebit interes a promova cu toate mijloacele posibile unirea la români și aflând eu ocaziune potrivită spre acest scop îndeplinirea episcopiei din Arad, să-mi propui, cu observarea celei mai desăvârșite discrețiuni și după ce vei lua informațiuni, câțiva indivizi din fruntasii clerului aceleia sau altor eparhii neunite, dela cari s-ar putea aștepta ca după obținerea episcopiei să treacă la unire și care ar avea destulă vază și ar fi în stare să o promoveze aceasta și la clerul și poporul din dieceza lor. Totodată în curând să-mi înaintezi o opinie bine cumpenită asupra tuturor mijloacelor, prin cari s-ar putea promova unirea în Ungaria.”

Dacă la alegerea primului episcop român în Ardeal, cuvântul unui Vulcan era hotărâtor, cu atât mai vârtos trebuia să se țină seamă de el când era vorba de denumirea primului episcop român la Arad³⁵. Cum că „acela va fi episcop la Arad pe care vei voi Preasfintia Ta, aibă nu aibă multe votumuri”, Dimitrie Tichindeal o spunea pe față lui Samuil Vulcan, în epistola din 19 decembrie 1813³⁶.

Actiunea pentru episcop român la Arad a demarat într-o conjunctură ce se anunța favorabilă prin interesul forurilor politice și bisericești catolice pentru actiunea românească, în care întrevedeau o posibilitate de extindere a catolicismului pentru contracararea Ortodoxiei de la Carlovit. În acest sens este semnificativă scrisoarea împăratului din 2 august 1814 către contele Kohary: „Despre cuprinsul acestei petiții cancelaria să-mi dea, însă fără a comunica ceva Mitropolitului, părerea ei bine cumpenită. Să mi se indice mai ales modalitatea de a ne convinge dacă sunt în clerul românesc bărbați vrednici pentru demnitatea de episcop și a pregăti, dacă aceștia există, numirea unui episcop din sânul nației acesteia”³⁷.

La 1/13 august 1815, episcopul Pavel Avacumovici trece la cele vesnice. În fața acestui eveniment s-a creat o situație care impunea o grabnică hotărâre. Preoții români care asistaseră la prohodul episcopului, s-au întâlnit la Ioan Covaci,

³⁴ Cf. T. Botis, *Pagini din istoria desrobirii*, p. 169; St. Lupșa, *op. cit.*, vol. I, p. 127-128.

³⁵ St. Pop. *op. cit.*, p. 11.

³⁶ I. Vulcan, *op. cit.*, *Din corespondența lui Cichindeal*, doc. VI, p. 338-339.

³⁷ C. Bodea, *op. cit.*, p. 62.

După destituirea preotului profesor Dimitrie Tichindeal de la Preparandia arădeană, și retragerea lui în parohia Becicherecul-Mic⁴⁶, era nevoie de un nou lider, dispus să se consacre cu toată energia cauzei românești. La recomandarea lui Dimitrie Tichindeal românii și-au îndreptat atenția asupra lui Moise Nicoară, cu origine nobiliară⁴⁷. Așa după cum însuși mărturisește în una din însemnările sale, s-a născut în 30 noiembrie 1784, din părinți cu o stare materială bună, din Giula. Studii de filozofie la Pojon (Bratislava) și Viena, cunosător al mai multor limbi. A fost primul român din Imperiul austriac cu studii academice. De la 1810 a petrecut în Muntenia ca profesor de limba latină și germană la școala lui Caragea din București. În primăvara anului 1814, din cauza ciumei, se refugiază la mănăstirea Mărgineni⁴⁸. Aici vine în contact cu lucrări istorice, cu opera cronicarilor din care culege informații pe care le va folosi în activitatea lui ulterioară la redactarea memoriilor. În toamna anului 1814 îl găsim într-o călătorie la Constantinopol. De acolo sosește, în primăvara anului 1815, în Giula, cu gândul de a merge la Viena spre a se înrola în armată, dar, nereușind, își dorea să se întoarcă în Muntenia. Înainte de a intra în miscarea pentru un episcop român la Arad, Moise Nicoară, în 1805 a încercat o apropiere de Episcopia Aradului, însă nu se cunoaște ce va fi cerut episcopului⁴⁹.

În anul 1815, după încercările esuate ale lui Dimitrie Tichindeal de a se întâlni cu Moise Nicoară la Viena, acesta din urmă, la 1/13 august 1815 se afla deja la Giula cu gândul de a se reîntoarce în Tara Românească. Moartea episcopului Pavel Avacumovici (1/12 august 1815) îl oprește pentru a mai pleca peste Carpați și se integrează, alături de profesorii Preparandiei arădene în miscarea pentru emancipare națională și ecleziastică. În acest scop, Moise Nicoară adună în puterniciri de la parohi și autorități, miscarea pentru emancipare luând proporții. Evenimentul i-a surprins pe românii arădeni prea puțin pregătiți pentru a-și reafirma

⁴⁶ După revenirea în parohia natală, Dimitrie Tichindeal a avut neplăceri și din partea episcopului Ștefan Avacumovici al Timisoarei (1801-1822) de care aparținea parohia Becicherecul Mic. Vezi C. Bodea, *op. cit.*, doc. XLIX, p. 195.

⁴⁷ Ioan cav. de Puscariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, editia a IV-a, vol. I și II Cluj-Napoca, 2006, vol. I, p. 43, 126; Vezi: Gh. Ciuhandu, *Un "nobil" român – Moise Nicoară (1784-1861)*, în vol. „Omagiu lui Ioan Lupas la împlinirea vârstei de 60 de ani, august 1940”, București, 1943, p. 152-162.

⁴⁸ După trecerea pericolului ciumei, în 1814, Moise Nicoară se adresa lui Vodă Caragea pentru reocuparea postului de profesor ce-l avusese înainte, cf. C. Bodea, *op. cit.*, doc. XVI, p. 158.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 158.

pentru un episcop român la Arad și a credincioșilor din parohiile Chisineu-Cris, Socodor, Otlaca (azi Grânceri), Comlăus, Curtici, Chereș, Siciilău, Zărand și a celor din protopopiatul Pomezău din Bihor. În luna următoare se înregistrează și adeziunea julanilor „de religie greco-orientală [...] s-au adunat în casa parohială, pentru a cere fătis și unanim, ca în scaunul episcopesc al Aradului devenit vacant, să fie desemnat Majestății Sale, un român greco-oriental, și nu un sârb, cum a fost până acum, într-o eparhie curat românească”⁴².

La Viena pleacă numai Ioan Popovici, Ioan Püspöky și Moise Nicoară. În drum se opresc la Pesta, unde se întâlnesc cu arhiducele Iosif, palatinul Ungariei. Consultându-se cu Petru Maior, cu preotul Ioan Teodorovici și alți fruntași români de acolo, de la care sperau sprijin. Ioan Püspöky își întrerupe călătoria. Pensionat de inspectorul Uros Nestorovici, se întoarce acasă. Ceilalți doi însă își continuă drumul până la Viena, unde, la 27 noiembrie 1815, înaintează memoriul autorităților imperiale⁴³.

Ioan Popovici paroh al Zarandului, pe motiv că a „lăsat parohia și au ieșit din eparhie afară fără îngăduința și stirea și acestui Consistorium”, în ședința din 21 octombrie 1815, prezidată de arhimandritul Antonie Brancovici, administrator al eparhiei arădene, este suspendat din postul de preot al Zarandului, cerând numirea altui slujitor la altar. Motivul suspendării preotului I. Popovici trebuie căutat în participarea sa la mișcarea pentru românizarea scaunului eparhial al Aradului, care nu putea fi pe placul asesorilor consistoriali sârbi și a administratorului Brancovici care râvnea și el la scaunul de episcop al Aradului⁴⁴.

La 24 septembrie 1815 se înregistrează mărturiile ale unor români din comitatele Arad și Bihor despre abuzurile comise de autoritățile sârbe arădene și de consilierul Sava Tekelia pentru alegerea contelui sârb Antonie Brancovici ca episcop al Aradului și nu un român⁴⁵.

⁴² C. Bodea, *op. cit.*, doc. XX, p. 161; doc. XXI, p. 162; doc. XXII, p. 163; doc. XXIII, p. 164; doc. XXIV, p. 164; doc. XXV, p. 165; doc. XXVI, p. 166.

⁴³ T. Botis, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁴ C. Bodea, *op. cit.*, doc. XXXII, p. 175, Scrisoarea din 21 octombrie 1815 a arhimandritului Antonie Brancovici către protopopul Teodor Popovici; vezi și doc. XXXVII, p. 179. Scrisoarea din 8 noiembrie 1815 a protopopului Teodor Popovici al Chisineului-Cris către preotul Ioan Popovici din Zarand.

⁴⁵ A. N. D. J. Arad, *Fond Prefectura județului Arad, Seria Acta Congregationum*, nr. 950/1825, f. 31-31.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

al comitatului Timis si Moise Nicoară)⁵³. Dimitrie Tichindeal, unul dintre initiatorii memoriului din 1814, la 17 august 1815 a primit îndemnuri din partea episcopului unit Samuil Vulcan, să intervină ca românii arădeni să-si desemneze cât mai curând delegatii pentru Viena „si să ceară de la Împărătie ca Arhiepiscopul de la Carlovitz să nu numească episcop la Arad, si să poruncească ca clerul să se strângă si să candidăluiască împărătiei preoti vrednici pentru episcopie; acuma alergati la protopopi să deputăluiască”⁵⁴.

La scurt timp după intervenția episcopului Samuil Vulcan, la 22 august 1815, Moise Nicoară, împreună cu profesorul Ioan Mihut de la Preparandia arădeană, l-au vizitat la Beius, obținând de la el sprijin moral si financiar (2 000 fl.) pentru delegatia care urma să plece la Viena⁵⁵.

Din păcate, adunarea semnăturilor era destul de întârziată. Examenle de la Preparandie l-au împiedicat atât pe D. Tichindeal cât si pe Ioan Mihut să adune semnături pe petiție⁵⁶. După finalizarea examenelor, I. Mihut urma să umble „pre la mai mult pentru subscriere, dară eu (n. n. Tichindeal) drept viu la Oradie, ca despre multe mainainte de ce voi pleca la Viena să mă înștiintez” – scria Tichindeal lui Samuil Vulcan. Îi mărturisea episcopului si despre intentia de a expedia petitia la Viena prin intermediul agentului Vitezi, „însă eu nu am îndrăznit la om necunoscut asa lucru a încredinta, pentru aceea o trimit la Măria Ta, trimite-o unde vei sti mai bine”⁵⁷.

Putem presupune că petitia a fost întocmită în mai multe exemplare, deoarece D. Tichindeal l-a rugat pe S. Vulcan să treacă în exemplarul pe care i-l trimite adeziunea protopopilor Teodor Popovici al Chisineului-Cris⁵⁸ si Grigorie Chituta al Ineului, precum si al parohilor Moise Ilovici din Giula si Teodor Serban al Siclăului⁵⁹. În ultimul moment D. Tichindeal a trebuit să-si amâne plecarea la

⁵³ *Ibid.*, f. 5-6; nr. 950/1825, f. 40, 49, 74.

⁵⁴ C. Bodea, *op. cit.*, doc. XX, p. 161; St. Pop, *op. cit.*, pp. 20-21; C. Fenesan, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁵ C. Bodea, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁶ Costin Fenesan, *Stiri noi privind lupta natională a românilor din Banat si Câmpia Aradului la începutul secolului al XIX-lea*, în, „M. B.”, anul XXIX, 1979, nr. 1-3, *Anexa I*, p. 140-141.

⁵⁷ C. Bodea, *op. cit.*, doc. LXVII, p. 223.

⁵⁸ Participant la miscarea petitionară din 1807-1816, apoi partizan al lui Moise Nicoară în anii 1814-1816, iar până la urmă atras în tabăra administratorului episcopal Iosif Putnic, cf. *Ibid.*, p. 57, 115, 169, 203-207, 246-247, 276, 279, 291, 352.

⁵⁹ Fratele mamei lui Moise Nicoară, cf. *Ibid.*, p. 14, 75, 84-85.

cu sanse de reușită cererea cuprinsă în memoriul din 1814, fără a avea un reprezentant unanim acceptat. În mod sigur, ținând cont de îndemnul lui Dimitrie Tichindeal, speranțele românilor s-au îndreptat spre Moise Nicoară⁵⁰. Ajuns în fruntea acțiunii românești, Moise Nicoară s-a impus prin trasarea unui alt curs, diferit de cel anterior, prin mijloacele de acțiune și printr-o viziune mai largă, ce poate fi plasată în contextul liberalismului timpuriu din monarhia habsburgică. Moise Nicoară a întărit colaborarea cu profesorii Preparandiei accentuând caracterul laic al mișcării, totodată lărgind și cadrul de manifestare, atât sub aspectul forțelor participante, cât și al direcțiilor programatice, alături de cadrul antrenat în susținerea cauzei episcopului român, ca urmare a angajării profesorilor. Treptat, aceasta își găsește cadrul de manifestare, însă, episcopatul rămâne un deziderat central. Baza socială se lărgeste prin antrenarea profesorilor, învățătorilor, funcționarilor și proprietarilor români⁵¹.

Din inițiativa lui Moise Nicoară s-a luat hotărârea ca, pentru început, împăratului să-i fie prezentat din nou memoriul din 1814, împreună cu o scurtă notă însoțitoare. Se pare că pe la mijlocul lunii august 1815 nici lucrările de pregătire ale petiției și de strângere a semnăturilor n-au înaintat cu graba dorită, nici delegații care urmau să prezinte documentul Cancelariei imperiale veneze, n-au fost încă desemnați. Într-o consfătuire intimă a protopopilor și preoților participanți la înmormântarea episcopului Pavel Avacumovici, desfășurată la 15 august 1815 în casa lui Ioan Covaci, subprefectul județului Arad, „au încredințat prin scrisoare pe deputați, ca să facă tot ce se cere, spre a dobândi un episcop român. S-au iscălit peste 30 de inși⁵² cărora li s-a promis și din partea județului tot sprijinul, fiind și dintre domni mai mulți de partea lor”. Din delegație făceau parte trei preoți (Grigorie Chituta - protopopul Ineului, Ioan Popovici Serban - parohul Zarandului, Dimitrie Tichindeal - parohul din Becicherecul Mic) și trei mireni (Ioan Püspöky - director școlar la Oradea, Ioan Santon - asesor și avocat

⁵⁰ C. Bodea, *op. cit.*, p. 64-65.

⁵¹ Vezi: Vasile Popeangă, *Un secol de activitate școlară românească în părțile Aradului. 1721-1821*, Arad, 1974, p. 63-66; C. Fenesan, *Stiri noi privind lupta națională a românilor din Banat și Câmpia Aradului la începutul secolului al XIX-lea*, p. 136-139; I. D. Suciuc, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 269, p. 552-554; L. Gyemant, N. Bocsan, V. Faur, *op. cit.*, p. 186.

⁵² Este vorba de un număr de 22 clerici și 7 nobili români ortodocși din mai multe parohii arădene, cf. A. N. D. J. Arad, *Fond Prefectura Județului Arad, Acta Congregationum*, nr. 1353/1833, f. 5-6.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

în Preparandia arădeană, amenințată prin introducerea limbii sârbe, ca urmare a hotărârii Consiliului Locumtenential din 24 octombrie 1815⁶⁷.

Moise Nicoară rămas singur, relațiile cu episcopul Samuil Vulcan s-au răcit și ele, cu toate că îi adresează un nou apel în speranța intervenției sale la Viena în favoarea românilor arădeni⁶⁸. Preotul Dimitrie Tichindeal îl încuraja mereu. În scrisoarea sa din 6/18 februarie 1816, expediată din Becicherecul Mic, îi aducea la cunoștință că la Viena să se prezinte la ministrul Haager la care a intervenit în favoarea românilor comisarul Covaci. Îi cerea să pună problema „introducerii literilor latinești la noi, în locul celor sârbesci, și folosul cel nespus care din aceeași poate urma. Și acela ar fi ca un părete între noi și sârbi de a nu ne mai împreuna în veac”⁶⁹.

La 7 martie 1816 se înregistrează hotărârea imperială de convocare a Sinodului electoral pentru care fusese desemnat generalul Heinrich von Siegenthal drept comisar imperial. În aprilie 1816, scria Moise Nicoară episcopului Samuil Vulcan că cererile românești împreună cu propunerile de candidați români să fie prezentate Sinodului electoral sau comisarului imperial von Siegenthal. Moise Nicoară își exprima adevărată dorință pentru candidatura lui Ioan Mihut. El a ținut să-i declare episcopului S. Vulcan dorința de a nu candida⁷⁰. Aprobarea tinerii Sinodului electoral, transferă centrul de greutate al mișcării înspre sinod, unde, eforturile delegației românilor au eșuat, în ciuda instrucțiunilor favorabile cauzei românești transmise de Viena⁷¹.

Petitia din 9 iulie 1816, înaintată împăratului, dezvoltă o problematică de mare complexitate, ilustrând deopotrivă creșterea de ansamblu a mișcării și evoluția ei marcată spre laic: introducerea alfabetului latin, eliminarea tendințelor de deznationalizare, starea precară a Preparandiei, ș. a. În finalul petiției cerea aducerea lui Moise Nicoară în scaunul episcopal, sau dacă nu era posibil, numirea lui în fruntea școlilor ortodoxe din Ungaria, în locul lui Uros Nestorovici⁷².

După eșecul din Sinodul mitropolitan de la Carlovit din 16 iunie 1816, în urma căruia împăratul lasă eparhia în administrarea arhimandritului Procopie Bolici,

⁶⁷ N. Bocsan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, p. 335.

⁶⁸ C. Fenesan, *op. cit.*, *Anexa II*, p. 141-142. Scrisoarea expediată din Viena înainte de 12 aprilie 1816.

⁶⁹ C. Bodea, *op. cit.*, doc. XLVIII, p. 192-194.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ N. Bocsan, *op. cit.*, p. 336.

⁷² C. Bodea, *op. cit.*, p. 88-89, nota 1; doc. LXV, p. 220-222.

Oradea pentru a se putea consulta cu Moise Nicoară și Ioan Püspöky înainte de a se lua legătura cu episcopul S. Vulcan⁶⁰.

Delegatia trimisă la Viena pentru a sustine „*instanta*” românilor a fost investită cu „plenipotentă” semnată, în cele din urmă, de un mare număr de asesori consistoriali, protopopi, preoți, nobili și funcționari⁶¹, adăugându-se și numeroase adeziuni ale comunelor din părțile Aradului⁶². Abia la începutul lunii octombrie 1815, delegatia românilor arădeni a putut pleca la Viena. D. Tichindeal este nevoit să rămână în parohie la Becicherecu-Mic⁶³, iar Grigorie Chituta și Ioan Santon s-au retras de teama represaliilor⁶⁴.

La Viena, delegatii români au înaintat la 27 noiembrie 1815 o a treia petiție, dar nici de această dată n-au propus vreun candidat român de episcop al Aradului. Acum, Moise Nicoară rămâne singurul reprezentant al intereselor românești în fața autorităților imperiale. Ioan Püspöky primise ordin de la directorul școlar Uros Nestorovici să revină la Oradea, iar preotul Ioan Popovici Serban a părăsit Viena considerându-și misiunea încheiată odată cu înaintarea petiției⁶⁵. În sesiunea din 2 martie 1816 Consistoriul ortodox de la Oradea, printr-o petiție, transmitea mitropolitului adeziunea orădenilor și velentenilor de a fi numit la Arad un episcop român⁶⁶.

La începutul anului 1813, încă nu era sedimentată bine încrederea între Arad și Oradea. Dimitrie Tichindeal, într-un anumit moment s-a temut că nu cumva episcopul Samuil Vulcan să facă cunoscute planurile românilor, de care avea cunoștință.

În ianuarie 1816 apar unele divergențe în sânul mișcării, provocate de calea urmată pentru atingerea obiectivului propus: una reprezentată de Dimitrie Tichindeal și preotul Teodor Serban al Siclăului, preconiza calea unirii bisericești, alta, împărtășită de Moise Nicoară și probabil de Ioan Mihut, susținea independența și menținerea Ortodoxiei. În paralel, mișcarea românească își continuă lupta pentru apărarea caracterului național al școlii, a limbii române în învățământ, cu deosebire

⁶⁰ C. Fenesan, *op. cit.*, p. 137.

⁶¹ C. Bodea, *op. cit.*, doc. XX-XXVI, p. 161-166.

⁶² Chisineu-Cris, Comlăus, Curtici, Cherelus, Giula (azi în Ungaria), Otlaca (azi Grâniceri), Popmezău, Socodor, Siclău, Zarand.

⁶³ C. Bodea, *op. cit.*, doc. XXXV, p. 177.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 77, 74.

⁶⁶ St. Lupsa, *op. cit.*, vol. I, p. 134.

Miscarea pentru emancipare ecleziastică din Episcopia Aradului...

a ajunge protopop, mitropolitul l-a asigurat că dacă adună semnături contra petiției românilor îl face protopop⁷⁵.

Pericolul ce amenința miscarea românilor a fost întrevăzută de Moise Nicoară care, la sfârșitul anului 1817, adresa românilor un patetic semnal de alarmă, relevând tendințele care slăbesc miscarea izvorâtă din politica de dezbinare a habsburgilor⁷⁶.

Între timp, pentru a compromite acțiunea lui Moise Nicoară, mitropolitul Stefan Stratimirovici și Cancelaria ungară au depus toate eforturi pentru a obține transferul episcopului Iosif Putnic⁷⁷ al Pacratului în scaunul vacant de la Arad. Deși cunoscută originea sa românească⁷⁸ și calitatea sa de om cu aleasă învățătură pe care și-a afirmat-o nu numai ca profesor de teologie, ci și ca episcop, românii arădeni însă nu-l voiau. Ei își aveau îndreptățite pretențiile lor naționale și un candidat mai potrivit pentru realizările lor, deși, de altă parte, aptitudinile episcopului administrator, atât pe teren administrativ, cât și pe cel disciplinar, nu puteau fi tăgăduite⁷⁹.

Prin rezoluția împăratească din 10 mai 1817, episcopul Iosif Putnic a fost instituit de administrator al eparhiei arădene, ceea ce constituia o nouă înfrângere a cauzei românești. Ca exponent al politicii sârbești, episcopul Iosif Putnic⁸⁰ s-a străduit să zădărnicească acțiunea românilor și să discrediteze pe apărătorii drepturilor lor. Folosindu-se de întreaga sa autoritate și putere episcopală, a obținut semnăturile unor protopopi și preoți din eparhie pentru un protest (9 ianuarie 1819), prin care se contesta lui Moise Nicoară calitatea de reprezentant al lor. Finalul protestului, ce oglindește o stare de umilintă și decadentă a conștiințelor și a demnității, dovedește mai presus de orice îndoială oficina din care a ieșit. Continutul lui era în consonanță cu intențiile și planurile mitropolitului Stefan Stratimirovici.

⁷⁵ A. Sădean, *Apostolatul primilor profesori ai Preparandiei noastre*, p. 23; St. Lupșa, *op. cit.*, vol. I, p. 129-130, 131.

⁷⁶ C. Bodea, *op. cit.*, p. 104-105; doc. CX, p. 285-286.

⁷⁷ Pentru amănunte vezi: Cornel Leucutia, *Din trecutul comunei Simand. Episcopul Iosif Putnic*, în „Bis. și Sc.”, anul XLIII, nr. 7, 10/23 februarie 1919, p. 2-3.

⁷⁸ Mama sa era româncă din Simand.

⁷⁹ Gh. Ciuhandu, *Doi Ioanovici pe tronul episcopesc ort. de la Arad*, Arad, 1929, p. 26; Idem, *Disertație comemorativă despre episcopul Nestor Ioanovici*, în „Triumful Ortodoxiei la Arad”, Arad, 1929, p. 153-155.

⁸⁰ T. Botis, *op. cit.*, p. 178, 179, 180.

iar mai târziu este transferat episcopul Iosif Putnic al Pacratului, Moise Nicoară cutreieră parohiile câteva săptămâni la rând adunând date, pe care, la 17 iulie 1816, le înaintează împăratului. Datele, prelucrate sub forma unui memoriu, în 57 de puncte, intitulată *Motivele care determină clerul si poporul românesc din dieceza Aradului să implore la Majestatea Sa să binevoiască a le numi un episcop de neam si suflet român*⁷³.

Moise Nicoară făcea cunoscut împăratului, în termeni concreți, nedreptățile făcute de ierarhia ecleziastică natiunii române, piedicile puse în calea afirmării individualității sale: interzicerea lectiilor cu continut bisericesc în limba română pentru preparanți și a cântecelor bisericești în limba română; faptul că directorul Arsici care s-a angajat să facă unu nou; introducerea limbii sârbe în scolile românești, folosirea sumelor de bani ale fondului ortodox în cea mai mare parte pentru dezvoltarea scolilor sârbești. Erau alte acuze aduse ierarhiei sârbe pe lângă cele deja amintite.

Petitia a fost înaintată împăratului la 17 iulie 1816 iar în finalul ei cerea o comisie nepărtinitoare care să nu aibă nici o legătură cu mitropolitul de la Carlovit, cu Consistoriul din Arad sau cu cel din Oradea. Comisia era cerută pentru examinarea cererilor românești, să reia întreaga problematică, denunțând abuzurile ierarhiei bisericești sârbe față de români și obstacolele ridicate în calea individualității naționale. Este limpede că memoriul din 17 iulie 1816, ajuns la Buda la 16 august, a avut darul, împreună cu alte intervenții ale lui Moise Nicoară și a colaboratorilor săi să ducă la decizia din 23 august 1816, transmisă Consiliului Locumtenential, prin care „sinodul să fie dizolvat imediat”. Decizia a echivalat cu renunțarea la alegerea unui episcop în discordanță cu doleanțele românilor⁷⁴.

Comisia, compusă din Ioan Covaci – subprefectul comitatului Arad, baronul Iosif Wenkheim, Ignatie Vörös, Iosif Kis, și-a început lucrul abia în noiembrie 1816. La începutul anului 1817, Moise Nicoară prezintă împăratului o nouă cerere, ca ancheta să se continue la vară, ca să se poată lucra amănunțit, deplasându-se în toate centrele mai importante din cuprinsul Episcopiei Aradului. Deși rezultatul anchetei trebuia făcut cunoscut în termen de trei luni, raportul a fost înaintat monarhului abia în 21 iulie 1821. La problemele menționate în memoriu, Moise Nicoară adaugă faptul că unui vicar protopopesc care s-a dus la Carlovit pentru

⁷³ *Ibid.*, doc. LXVIII, p. 224-240.

⁷⁴ Eugen Greuceanu, *Un important fond e documente referitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, în „M. B.”, anul XXXV, 1985, nr. 7-8, p. 489.

Istovit și scârbit, pe data de 8 septembrie 1825, Moise Nicoară a părăsit definitiv Aradul, stabilindu-se la București, unde, a mai trăit încă 30 de ani, într-o mizerie neagră, cu mintea tulburată, căreia i s-a pus capăt la moartea sa, în anul 1861.

Cauza românească, în urma acestor incidente, părea pierdută, mai ales că acțiunile din anii 1813-1818 s-au încheiat cu un esec. Miscarea românească însă va continua să se manifeste, dar cu o intensitate mai slabă. Cu tot protestul protopopilor și sfortările episcopului Iosif Putnic, strigătul după dreptate al românilor nu putea fi amutit. Memoriul clerului din 12 februarie 1820 se referă la „instantia” din 26 august 1815, prin care s-a cerut un episcop român „ca în veacul 19 să eșă din întunerecul neștiinței și al sălbăticiiei; întru carele prin episcopi serbesti până acum fu tinută natia românească, apoi de acum înainte să se aducă la împlinirea datorintelor leagii și a moralității creștinești”. Denunță numărul mare de preoți hirotoniți, unii fără nici o pregătire, a sfintit de preoți o serie de servitori și parohiile le dă pe bani unora care nici nu știu citi și scrie, arată piedicile puse în calea absolvenților români de la diferite școli pentru a deveni preoți, cerând în final administratori și episcopi de nem român în diecezele românești⁸⁶.

Numai la 21 iulie 1821 sosește la Cancelaria aulică raportul comisiei instituite în 1816 pentru anchetarea denunțurilor lui Moise Nicoară (57 puncte) și Cancelaria face la rândul său un raport Consiliului de Stat. După ce face mai întâi un istoric al afacerii, însiră plângerile lui Moise Nicoară și răspunsurile comisiei la ele⁸⁷.

Una dintre ultimele acțiuni pe care le întreprinde, este aceea din 1 septembrie 1823 prin care Moise Nicoară se adresa împăratului și Cancelariei aulice propunând separarea bisericească de sârbi, profesori de teologie români, separarea fondului școlar de cel al sârbilor și numirea de episcopi români în scaunele vacante de la Timisoara, Vârset și Arad⁸⁸.

Datorită imboldului dat de el mișcării naționale, cererile pentru respectarea drepturilor firești ale românilor devin tot mai insistente. În deceniul al treilea al

⁸⁶ St. Lupsa, *op. cit.*, vol. I, p. 135; I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 278, p. 568-571. La 29 septembrie 1822, Vasile Georgevici, protopopul Timisoarei, înainta și el un memoriu comitatului, în care sintetiza principalele revendicări ale românilor bănățeni, între care amintim dreptul ca în diecezele românești să fie numiți numai episcopi români, vezi I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 288, p. 578-596. Amănunte la: N. Bocsan, *Contribuții la istoria iluminismului*, p. 342.

⁸⁷ St. Lupsa, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 142.

La 16 iulie 1818, Cancelaria arată că mitropolitul de la Carlovit i-a trimis șapte adrese din șapte protopopiate arădene și bihorene, întărite cu semnături și peceti, prin care îl cereau pe Iosif Putnic de episcop la Arad, iar acțiunile lui Moise Nicoară erau făcute fără stirea lor⁸¹.

Conform rezoluției imperiale din 1 decembrie 1818, adusă la cunostința preoților de episcopul Iosif Putnic la 26 februarie 1819, i se interzicea lui Moise Nicoară de a mai întreprinde ceva în contra ierarhiei sârbe și cere românilor să nu-l mai recunoască de reprezentant al lor. Chiar și participarea lui la un „*conkurs*” din Arad a fost condiționată de o aprobare superioară, cererea fiind trimisă la Carlovit pentru avizare⁸².

Rămăs singur, părăsit de foștii săi sprijinitori, la 17 august 1819, Moise Nicoară înainta un nou protest împăratului, în care îi imputa în termeni categorici „lucrarea sa cea tirană și nedreptatea cea fără de lege”, cerându-i îngăduința „să poată ieși deapănarea din împărăția sa”. În urma unui incident petrecut în Arad, a fost înțemnitat la Arad și Bichis⁸³.

În închisoare a scris diferite jalbe către împăratul și alte memorii și notite⁸⁴. În detenție a stat aproape doi ani, din 29 septembrie 1820 până la 4 iunie 1822, apoi declarat bolnav și iresponsabil de către administrația comitatensă pentru a nu mai fi nevoit a sta de vorbă cu el. În 1824, când se afla la casa părintească din Giula, avea să se sfințească biserica ortodoxă de acolo. Episcopul Iosif Putnic al Pacratului, în calitate de administrator al eparhiei arădene, a primit o invitație din partea comunității din Giula pentru a sfinți biserica. În replică, Moise Nicoară declara că „episcop sârbesc nu poate să sfințească biserica aceasta”, iar atunci când i s-a spus lui M. Nicoară că regele l-ar fi numit ca episcop de Arad pe Iosif Putnic, Nicoară ar fi replicat: „Eu nu-l cunosc nici pe el, nici pe cel ce l-a trimis, și de va veni să sfințească biserica, voi vedea eu cum s’ a sfârși sfințirea”. În cele din urmă, episcopul a trimis la sfințirea bisericii pe arhimandritul Maxim Manuilovici, președintele Consistoriului ortodox de la Oradea⁸⁵.

⁸¹ St. Lupsa, *op. cit.*, vol. I, p. 134.

⁸² A. E. O. R. Arad, *doc. 44/1819*; E. Greuceanu, *op. cit.*, p. 490. Vezi și I. D. Suciș, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. I, doc. 274, p. 562-565. Circulara arhimandritului Sinesie Radivoievici, administratorul eparhiei Vârșetului, din 16 ianuarie 1819 prin care cerea preoților să nu adere la acțiunea lui Moise Nicoară. El anexează la circulară și două sentințe împotriva lui M. Nicoară (12 august 1817 și 1 decembrie 1818) date de Consiliul Locumtenențial al Ungariei.

⁸³ Gh. Ciuhandu, *op. cit.*, p. 159; M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. III, ed. III, p. 70.

⁸⁴ Gh. Ciuhandu, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 160; T. Botis, *Pagini din istoria desrobirii*, p. 183-184.

Adrian Murg

Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, coordonată principală a hristologiei Faptelor Apostolilor

Abstract

In the Acts of the Apostles the exalted Jesus is presented as equal to God the Father. St. Luke accomplishes this by pervasive and deliberate parallels between Yahweh's activity in the historical Israel, as described in the OT, and Jesus' activity in the Church. As with Yahweh, Jesus visibly demonstrates His absolute superiority by personally revealing Himself to people through His Spirit and direct self-manifestations, and by bringing to pass what He has personally communicated to them. St. Luke enhances this portrait of divine Christology by showing that as supreme deity Jesus behave toward His people as 'one who waits on tables'.

Keywords

The Theology of the New Testament, Saint Luke, hristology, The Acts of the Apostols.

I. Introducere

În comentariul său la Faptele Apostolilor, Jürgen Roloff lansează interesanta ipoteză conform căreia identificarea pe care o face Sfântul Petru între Iahve și Iisus în Fapte 2, 21 („Numele Domnului”, Ioil 2, 32) reflectă prezenta în această scriere a Sfântului Luca a unei hristologii a preexistenței, de natura celei din Fil 2, 5-11 și Evr 1, 3-4¹. Deși Roloff nu aprofundează această idee, observația sa atinge chiar miezul hristologiei lucanice. Este semnalată astfel în Fapte existența unei hristologii înalte, care Îl prezintă pe Iisus Cel preamărit ca egal al Tatălui, având ca Domn toată puterea în Cer. Pornind de la abundența de studii asupra

¹ J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 54-55.

secolului al XIX-lea, miscarea natională a depășit tot mai mult sfera de activitate a cercurilor clericale si administrative. Actiunile lui Moise Nicoară au avut un mare răsunset în popor, dobândind o bază de masă prin participarea cadrelor didactice, a preotilor si enoriasilor la formularea cererilor prin care se solicita respectarea drepturilor nationale ale românilor.

În cele din urmă, după o îndelungată perioadă de timp, aproape un sfert de veac de frământări, la sfârșitul anului 1828 a fost numit ca episcop al Aradului călugărul Nestor Ioanovici, ardelean de origine, al cărui nume a circulat insistent în cursul dezbaterilor privitoare la Episcopia Transilvaniei si care s-a aflat pe lista candidatilor si în cursul sinoadelor electorale din 1816 si 1824.

A fost cea mai mare realizare a nationalistilor români după aproape două decenii de miscări ecleziastice si politice, fiind primul pas important către separarea ierarhiei românești de cea sârbească, proces definitivat de Andrei Saguna patru decenii mai târziu. Numirea românului Nestor Ioanovici în scaunul eparhial de la Arad încheie o etapă în miscarea natională si ecleziastică a românilor arădeni de la începutul secolului al XIX-lea.

oarecare unitate, dată de anumite scheme, descrieri sau portrete hristologice. Propunerile acestora pot fi grupate în patru categorii generale:

a) Hristologii care subliniază umanitatea lui Iisus și caracterul exemplar al acesteia

Conform acestei ipoteze, cu destul de puțini susținători, Sfântul Luca se concentrează asupra omului Iisus, și aceasta din rațiuni apologetice și pedagogice. Astfel, Charles Talbert susține că hristologia lucanică este menită să servească unei polemici antignostice⁶. La rândul său, G. W. H. Lampe consideră că prin hristologia sa, Sfântul Luca urmărește să-i conducă pe cititorii săi la imitarea lui Hristos. Descriind viața și activitatea lui Iisus, Evanghelistul indică calea pe care trebuie să meargă credincioșii creștini (îi vedem pe aceștia făcând astfel în Fapte). Lampe, însă, nu își dezvoltă suficient această teză⁷.

b) Hristologii care subliniază subordonarea lui Iisus față de Dumnezeu-Tatăl

Un grup mai semnificativ de savanți susține că, în mod deliberat, Sfântul Luca Îl subordonează pe Iisus planului divin de mântuire, cu scopul de a revigora o Biserică derutată de întârzierea Parusiei. Potrivit lui Hans Conzelmann, Sfântul Luca înlocuiește așteptarea unei reînțarceri iminente a lui Iisus cu o descriere a Sa în cadrul căreia El apare ca un instrument al lui Dumnezeu. În planul lui Dumnezeu de mântuire Luca înfățișează moartea lui Iisus ca un martiriu, Învierea Sa ca un simbol al nădejzii creștine, iar viața Sa ca o reprezentare a programului de mântuire universală. Ca agent al lui Dumnezeu, Luca nu Îl percepe pe Iisus ca Domn al universului, ci ca fiind subordonat lui Dumnezeu⁸. Pornind de la teza lui Conzelmann, E. Kränkle subliniază la rândul său subordonarea lui Iisus, dar în termenii unei hristologii a slujirii. Dumnezeu este în mod exclusiv autorul planului de mântuire; Iisus este doar mijlocul acestuia. Titlul de „Robul lui Dumnezeu” în Fapte Îl indică pe Iisus drept culme a sirului de robi ai lui Dumnezeu din Vechiul Testament. Domnul Cel preamărit ocupă acum în planul de mântuire poziția de punte între Israel și Biserică⁹.

⁶ C. H. Talbert, *Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose*, Nashville: Abingdon, 1966; Idem, *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology*, în „New Testament Studies” 14 (1967-1968), p. 259-271.

⁷ G. W. H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*, în „New Testament Studies” 2 (1955-1956), p. 160-175.

⁸ H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London and New York, Faber & Faber and Harper & Row, 1960, p. 170-179, 184.

⁹ E. Kränkle, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, BU 8, Regensburg: Pustet, 1972.

hristologiei lucanice², prezentul material caută să surprindă convingerile hristologice ale Sfântului Luca despre dumnezeirea lui Iisus, reflectate în modul în care este înfățișat Mântuitorul în Fapte, și relevanta acestora pentru cititorii săi iudei și greco-romani, ținând cont de faptul că Evanghelistul nu își exprimă explicit întreaga sa credință despre Iisus³. Este foarte probabil că forma hristologiei pe care Sfântul Luca o încorporează în scrierile sale este determinată de motivele literare pe care le folosește și de cunoașterea pe care o avea asupra ideilor hristologice ale cititorilor săi⁴.

II. Teorii contemporane despre hristologia Sfântului Luca

Hristologia Sfântului Luca este diversă și complexă; de aceea încadrarea sa în diferite clasificări introduce o notă destul de puternică de artificialitate. Stephen Wilson afirmă că Sfântul Luca nu manifestă o orientare hristologică bine definită. Această neuniformitate ar veni dintr-o utilizare fortuită a diferite titluri și tradiții hristologice⁵. Alți autori consideră însă că hristologia Sfântului Luca posedă o

² De ex. D. P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis: Fortress, 1989; D. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lukan Old Testament Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 12, JSOT Press, Sheffield, 1987; F. W. Danker, *Imaged as Beneficence*, în D. D. Sylva, (ed.) „Reimagining the Death of Jesus”, BBB 73, Frankfurt: Anton Hain, 1990, p. 57-67; C. K. Barrett, *Submerged Christology in Acts*, în C. Breytenbach și alții (ed.), „Anfänge der Christologie”, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 237-244; Idem, *Imitatio Christi in Acts*, în J. B. Green, M. Turner (ed.), „Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology”, Grand Rapids / Carlisle: Eerdmans / Paternoster, 1994, p. 251-262; D. M. Crump, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*, WUNT 2.49, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992; M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: the Promise and Its Fulfillment in Luke's Christology*, JSNTMS 110, Sheffield Academic Press, 1995; H. D. Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology*, SNTSMS 89, Cambridge: CUP, 1996.

³ De Exemplu, D. Guthrie (*New Testament Theology*, Downers Grove: IVP, 1981, p. 231) consideră că Luca afirmă implicit lipsa de păcat a lui Iisus prin faptul că Îl descrie pe Acesta ca fiind „Cel Drept și Sfânt” (Fapte 2, 27; 3, 14; 4, 24-30; 7, 52; 17, 31). Guthrie conchide: „Deoarece materialul hristologic în Fapte este drastic limitat de scopul autorului, nu este surprinzător faptul că nu se fac afirmații clare despre lipsa de păcat a lui Iisus. Însă nu ne putem îndoi de faptul că aceasta este exprimată implicit” (*ibidem*). Aceeasi este și opinia lui B. Gerdhardsson (*The Gospel Tradition*, ConBNT 15, Lund: Gleerup, 1986, p. 54).

⁴ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, în I. H. Marshall, D. Petersen (ed.), „Witness to the Gospel: The Theology of Acts”, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1998 p. 108.

⁵ S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, London: SPCK, 1979, p. 69, 79-80 etc.

Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos...

lumii greco-romane, L-a prezentat intentionat pe Iisus sub chipul unui „erou” sau „binefăcător”, cu scopul de a crea o punte între experienta religios-culturală iudaică și cea păgână. Luca Îl prezintă pe Iisus ca pe un mare binefăcător atât în cadrul activității Sale pământești, cât și în cel al stăpânirii Sale universale¹³. David Moessner este exponentul unei curente în studiile lucanice care accentuează relația tipologică dintre Iisus și portretul deuteronomic al lui Moise. Moessner consideră că această tipologie stă la temelia hristologiei părții centrale a Evangheliei după Luca (9, 51-19, 44), și chiar a întregii opere lucanice. În miezul hristologiei lucanice stă, după Moessner, dubla reprezentare deuteronomică a unui popor nesupus, care se împotrivesc lui Dumnezeu, se împotrivesc mijlocirii pătimitoare și morții profetului ales, care îl răscumpără pe Israel din păcatul său. Precum Deuteronomul descrie moartea lui Moise în afara pământului făgăduinței ca pe o pedeapsă necesară pentru păcatul lui Israel, tot așa Sfântul Luca descrie moartea lui Iisus ca pe o răscumpărare a unui popor care refuză cu încăpățănare vestea bună a Împărăției lui Dumnezeu¹⁴. E. Earle Ellis, la rândul său, susține că hristologia Sfântului Luca este în principal mesianică. În Luca-Fapte, Iisus reprezintă mijlocul prin care Dumnezeu dăruiește mântuire lui Israel și lumii. Viata, moartea și Preamărirea Sa fac posibilă mântuirea universală și oferă modelul de viață creștină¹⁵. Situându-se pe o poziție similară, A. R. C. Leaney indică ca centru al hristologiei lucanice demnitatea împărătească a lui Iisus. Astfel, Evanghelia ar fi în esență o descriere a unei personalități regale și a evenimentelor întâmplate între nașterea și întronizarea sa. Luca subliniază puterea împărătească a lui Iisus de a ierta păcatele, așa cum a fost această experiență de cei ce L-au urmat pe El, și propovăduită de acestia altora în numele Său¹⁶.

Cea mai des împărtășită opinie asupra hristologiei lucanice este cea conform căreia evanghelistul caută să întărească convingerea creștinilor că Iisus este Domn. Eric Franklin susține că „Luca caută să consolideze și să confirme, și, dacă este cazul, să redestepte credința în Iisus Care stăpânește acum ca Domn”¹⁷. Darell Bock argumentează faptul că modul în care Sfântul Luca folosește citatele și aluziile la Vechiul Testament reflectă hristologia celor două volume ale sale. Bock consideră că Sfântul Luca lucrează cu două categorii hristologice principale, prima

¹³ F. W. Danker, *Imaged as Beneficence*, p. 57-67.

¹⁴ D. Moessner, *Lord of the Banquet*.

¹⁵ E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 9-12, 32-36.

¹⁶ A. R. C. Leaney, *The Gospel according to St. Luke*, London: Black, 1966, p. 34-37.

¹⁷ E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London, SPCK, 1975, p. 48.

c) Hristologii care subliniază rolul lui Iisus de Mântuitor

Opunându-se poziției lui Conzelmann, numerosi savanți afirmă că în hristologia Sfântului Luca calitatea de Mântuitor a lui Iisus ocupă locul central. Credința Sfântului Luca în Iisus ca agent al lui Dumnezeu, sau mediator, nu decurge dintr-un model al istoriei mântuirii reprelucrat din motive de eshatologie. Ci, mai degrabă, după cum susține I. H. Marshall, mijlocirea lui Iisus izvorăște din misiunea și lucrarea Sa de Mântuitor al lumii¹⁰. J. B. Green consideră că Sfântul Luca accentuează rolul mediatorial al lui Iisus pornind de la ideea Robului din cartea lui Isaia și de la tema soteriologică a inversării pozițiilor. Green apreciază că acest tip de hristologie a influențat puternic substructura celor două volume ale operei lucanice. În încercarea de a clarifica natura mântuirii și a uceniciei creștine, Sfântul Luca caută să arate cum Iisus, în calitatea sa de Rob pătimitor, ilustrează ideea de răsturnare sau inversare. Ca Rob smerit al lui Dumnezeu, Iisus împlineste planul divin dându-și viața pe Cruce într-o deplină ascultare. După aceea însă El este preamărit și dăruiește mântuire tuturor oamenilor. Această mare răsturnare de situație ilustrată de moartea și Învierea lui Iisus oferă modelul adevăratei ucenicii creștine¹¹. Frieder Schütz socotește că principalul interes hristologic al Sfântului Luca este legat de Patimi. Schütz vede în scoaterea în prim plan de către sfântul Luca a temei suferinței o indicație asupra faptului că cititorii inițiali ai operei sale aveau de suferit din partea dusmanilor credinței creștine. Sfântul Luca dezvoltă o hristologie a crucii cu scopul de a oferi cititorilor săi o perspectivă corectă asupra propriei lor suferințe. Luca vrea să arate că pătimirile creștinilor sunt asemănătoare pătimirilor lui Iisus. Pentru Iisus Crucea a reprezentat un stadiu important, care a deschis drumul spre Preamărire. Pentru cititorii Sfântului Luca, suferințele confirmă supunerea lor față de Iisus și reprezintă mijlocul principal prin care Dumnezeu răspândește Evanghelia la toate neamurile¹².

d) Hristologii care subliniază autoritatea divină a lui Iisus

O importantă parte a specialistilor consideră că în centrul hristologiei lucanice stă calitatea lui Iisus de Domn. F. W. Danker, de pildă, crede că Sfântul Luca, inspirat de zeitățile sau de personalitățile cu înzestrări și merite excepționale ale

¹⁰ I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970, p. 19, 85-86, 93, 102, 116-117, 125, 176-178.

¹¹ J. B. Green, *The Death of Jesus, God's Servant*, în D. D. Sylva, (ed.) „Reimagining the Death of Jesus”, BBB 73, Frankfurt: Anton Hain, 1990, p. 18-28; Idem, *Jesus on the Mount of Olives (Luke 22. 39-46): Tradition and Theology*, în „Journal for the Study of the New Testament” 26 (1986), p. 41-43.

¹² F. Schütz, *Der leidende Christus: Die Angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften*, BWANT 89, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969.

alături de Tatăl ne sugerează că în Faptele Apostolilor Sfântul Luca vrea să arate că Iisus Cel Preamărit este prezent în Biserică la fel cum, în Vechiul Testament, Iahve era în mijlocul lui Israel.

1. Imanenta lui Iahve în Vechiul Testament

Autorii Vechiului Testament arată unanim că Iahve este cu totul transcendent și distinct de creație, și, în același timp, prezent în mod immanent în aceasta și priniind-o după planul Său mântuitor. Primul mod în care Iahve este prezent în mijlocul poporului Său, în Vechiul Testament, este prin Duhul Său²¹. Dar, pe lângă această mediere a Duhului, El se mai arată poporului Său și prin alte tipuri de manifestare: Îngerul Domnului, Fata lui Dumnezeu, Slava lui Dumnezeu și Numele lui Dumnezeu²².

a) Îngerul Domnului. În Vechiul Testament îngerul Domnului este prezentat în așa fel încât „nu se poate preciza dacă este vorba despre un reprezentant al lui Dumnezeu sau despre o arătare a Acestuia”²³. Îngerul Domnului semnifică prezenta lui Dumnezeu²⁴ și este o formă de manifestare divină²⁵. Îngerul Domnului, de exemplu, vorbește la persoana întâi ca și cum ar fi Dumnezeu (Fac 16, 10; 21, 18; 22, 12. 16-18; Jud 2, 1-3; 6, 16.18), se numește pe el însuși Dumnezeu (Fac 31, 13; Ies 2, 6), acceptă închinare ca Dumnezeu (Fac 16, 13; 22, 14; Ies 2, 6; Jud 6, 22. 24; 13, 22) și îi făgăduiește lui Israel prezenta sa divină sub forma unui înger (Ies 23, 20-21).

b) Fata lui Dumnezeu. Potrivit Vechiului Testament, nici o făptură finită nu poate să vadă fata lui Dumnezeu în deplinătatea sfinteniei și a slavei sale infinite, și să trăiască (Ies 33, 20-23). Dar în numeroase ocazii Dumnezeu se arată în formă voalată, fapt pe care Vechiul Testament îl echivalează cu o arătare a fetei Sale. De exemplu, în urma întâlnirii cu Îngerul Domnului, Iacov (Ies 32, 30-31) și Ghedeon (Jud 6, 22) spun că L-au văzut pe Dumnezeu față către față. Același lucru se spune despre Moise, datorită numeroaselor sale experiențe cu Dumnezeu

²¹ Vezi F. Baumgärtel, *διδάσκαλος*, în G. Kittel, G. Friedrich (ed.), „The Theological Dictionary of the New Testament”, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, vol. VI, 1976, p. 362-367.

²² Vezi W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: Westminster, 1967, vol. 2, p. 23-45; G. von Rad, *Old Testament Theology*, New York: Harper and Row, 1962, vol. 1, p. 179-189, 230-240, 285-289; W. C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 106-107, 120-121, 133-134, 237-238.

²³ W. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology*, Exeter: Paternoster, 1979, p. 42.

²⁴ W. Eichrodt, *Theology*, vol. 2, p. 24.

²⁵ G. von Rad, *Theology*, vol. 1, p. 287.

fiind subordonată celei de-a doua. De la începutul Evangheliei până la descrierea ultimelor zile ale lui Iisus în Ierusalim Sfântul Luca se folosește de Vechiul Testament pentru a sublinia „calitatea lui Iisus de Mesia-Rob-Rege”. În partea ce urmează a operei sale, Sfântul Luca se orientează către acele elemente din Vechiul Testament prin care el poate să arate că „Iisus este mai mult decât o figură mesianică” și să sprijine „declarația climactică că Iisus este Domn” - „Domn” fiind conceptul hristologic suprem al Sfântului Luca¹⁸. Și, în fine, G. Voss și M. Wren susțin că preocuparea hristologică principală a Evanghelistului este de a explica filiația divină a lui Iisus. De exemplu, pornind de la analiza capitolelor 1-4 din Evanghelie, Wren consideră că în restul operei sale Sfântul Luca descrie modul în care acest adevăr fundamental, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, este primit de unii și respins de alții¹⁹.

Prezentarea de mai sus ilustrează complexitatea hristologiei Sfântului Luca. Toate teoriile enumerate – poate cu excepția celor ale lui Talbert și Conzelmann – au puncte de sprijin în opera lukanică. Este clar însă că acestea nu pot constitui, toate împreună, preocuparea hristologică centrală a Sfântului Luca. Se poate observa totuși în aceste ipoteze prezenta a două elemente comune: În primul rând, Sfântul Luca face referire la statutul de ordin divin al lui Iisus, fie în termeni pozitivi, fie subordinationisti, în funcție de telul urmărit. În al doilea rând, Sfântul Luca prezintă activitatea pământească și cerească a lui Iisus ca o paradigmă a vieții creștine. În continuarea acestui studiu vom analiza mai îndeaproape aceste două elemente și relevanța lor pentru cititorul iudeu și greco-roman.

III. Iisus ca Dumnezeu atotputernic

Prin relatarea Înălțării lui Iisus (Lc 24, 50-53; Fapte 1, 9-11) și a pogorării Sfântului Duh (Fapte 2) - lucrarea pe care Iisus făgăduise că o va săvârși (Lc 24, 49; Fapte 1, 4-5) - Sfântul Luca arată că Iisus S-a înălțat cu trupul de pe pământ și că domnește alături de Tatăl în Cer (cf. interpretarea pe care Sfântul Petru o dă evenimentului pentecostal în Fapte 2, 32-33; Fapte 3, 21). Limbajul pe care Sfântul Luca îl folosește în cuvântările și în secțiunile narative din Fapte pentru a descrie domnia lui Iisus, este important. Acesta revelează înălțimea, măsura, pe care evanghelistul o atribuie domniei lui Iisus²⁰. Faptul că Iisus domnește în Cer

¹⁸ D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern.*, p. 262, 265.

¹⁹ G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, SNT 2, Bruges-Paris: Brouwer, 1965, p. 173-175; M. Wren, *Sonship in Luke: The Advantage of a Literary Approach*, în „Scottish Journal of Theology” 37 (1984), p. 301-311.

²⁰ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 112.

Dumnezeu se prezintă poporului în mod direct, aparte de medierea Duhului Său. De asemenea, în Vechiul Testament, transcendentă și imanentă lui Dumnezeu stau în echilibru; niciodată ele nu se neagă una pe cealaltă. De fapt, ceea ce Îl distinge pe Dumnezeu de toate celelalte „forte supranaturale” este aceea că El Își demonstrează în mod vizibil superioritatea absolută, revelându-se pe Sine oamenilor prin Duhul sau prin auto-manifestări directe și ducându-și la îndeplinire cuvintele.

2. Iisus Cel Preamărit ca Dumnezeu imanent

În scrierile Sfântului Luca apar aceste idei vechitamentare referitoare la arătarea imanentă a lui Dumnezeu către poporul Său prin Duhul Său (Lc 2, 26), prin Slava Sa (Lc 2, 9; Fapte 7, 55) și prin Numele Său (Lc 13, 35; Fapte 15, 17). Pentru subiectul nostru este de un interes deosebit faptul că Sfântul Luca vorbește la fel și despre Iisus Cel Preamărit. Trebuie să observăm aici că utilizarea masivă a Vechiului Testament de către evanghelist sugerează faptul că cititorii săi erau familiarizați cu acesta din predica și cateheza Bisericii.

a) Iisus și Duhul

În Fapte 2, 33 se spune că Cel Care a vărsat Duhul Sfânt asupra ucenicilor în ziua Cincizecimii a fost Iisus. În 16, 7 se spune, apoi, că Sfântul Pavel a fost împiedicat să meargă în Bitinia de către „Duhul lui Iisus”. Acest al doilea pasaj este deosebit de relevant. Expresia „Duhul lui Iisus” apare într-un comentariu narativ, și, de aceea, este probabil că ea reflectă punctul de vedere lucanic și nu este o preluare a unei sintagme stereotipe³⁴. Această expresie este unică în Noul Testament. Cele mai apropiate paralele se găsesc în Fil 1, 19 („Duhul lui Iisus Hristos”) și în Gal 4, 6 („Duhul Fiului Său”). Mai mult, această descriere a Duhului concordă cu formula vechitamentară „Duhul lui Dumnezeu” sau „Duhul Domnului” care exprimă relația dintre Duhul și Dumnezeu-Tatăl, și care apare în Faptele Apostolilor. Sfântul Petru, de exemplu, îi spune lui Anania: „N-ai mintit oamenilor, ci lui Dumnezeu” (Fapte 5, 4), iar Safirei: „De ce v-ați învoit voi să ispititi Duhul Domnului?” (5, 9). Sfântul Luca reflectă aici unitatea strânsă pe care Vechiul Testament o afirmă între Iahve și Duhul Său (Cf. Is 34, 16; 63, 10-14). Prin expresia „Duhul lui Iisus”, din Fapte 16, 7, Sfântul Luca indică o unitate asemănătoare între Iisus și Duhul Sfânt.

Faptele Apostolilor Îl înfățișează, apoi, pe Iisus săvârșind aceleași lucrări în Biserică ca și Duhul. Sfântul Luca anticipează acest fenomen în Evanghelie, printr-

³⁴ Cf. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, p. 181.

(Ies 33, 11; Num 12, 8; 14, 14). Apoi, Dumnezeu își previne poporul că se va judeca cu el față către față (Iez 20, 35). Această expresie vechitestamentară, Fata lui Dumnezeu, devine de fapt un alt fel de a descrie modul în care Dumnezeu își cercetează poporul, fără rezerve²⁶ sau restricții²⁷.

c) Slava lui Dumnezeu. În Vechiul Testament, Slava lui Dumnezeu este, de asemenea, „un important *terminus technicus* pentru a descrie teofaniile”²⁸. Moise, de exemplu, a văzut slava lui Dumnezeu trecând prin fata lui (Ies 33, 18-23). Apoi slava lui Dumnezeu s-a pogorât în nor în pustie (Ies 16, 7. 10) și peste muntele Sinai (Ies 24, 15-16; Deut 5, 24), a umplut cortul adunării (Ies 40, 34-35) și templul (1 Regi 8, 11). Isaia și Iezechiel au văzut slava lui Dumnezeu în vedeniilor lor (Is 6, 1-4; Iez 1, 25-28; 3, 23 etc.), iar în viitor aceasta va fi văzută de întreaga lume (Is 66, 18; Avacum 2, 14; Agheu 2, 7; Zah 2, 5). Slava lui Dumnezeu funcționează în Vechiul Testament ca „o manifestare independentă a lui Dumnezeu”²⁹; ea este „o veritabilă teologumenă a prezenței divine”³⁰.

d) Numele lui Dumnezeu. În Vechiul Testament Numele lui Iahve este interschimbabil cu Persoana Sa și este o expresie care îl desemnează pe Dumnezeu Însuși (Ies 3, 15; Deut 28, 58; Iov 1, 21; Ps 8, 1-9; Is 30, 27; Ier 44, 26; Iez 43, 8; Amos 2, 7; Zah 14, 9; Mal 2, 2). Numele Domnului revelează caracterul lui Dumnezeu (Fac 21, 33; Ies 33, 19; 34, 14; 1Par 29, 16 etc.), reprezintă puterea și autoritatea Sa (Deut 18, 19; Ier 29, 9; Iez 39, 7. 25 Dan 9, 6) și semnifică prezența Sa personală în mijlocul lui Israel (Ies 20, 24; Deut 14, 23; 1 Regi 7, 13; 3 Regi 9, 3; 4 Regi 21, 7; Neem 1, 9 etc.). Numele divin garantează prezența deplină a lui Dumnezeu în popor³¹, fără o diminuare a transcendenței Sale³². Numele este „latura lui Iahve pe care El o arată omului”³³.

Din cele prezentate mai sus putem conchide că, în Vechiul Testament, Dumnezeu, Creatorul transcendent, se arată personal oamenilor și le face cunoscută voia Sa. Aceste auto-manifestări divine demonstrează că uneori

²⁶ E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, London: Hodder & Stoughton, 1958, p. 78.

²⁷ W. Dyrness, *Themes*, p. 42.

²⁸ G. von Rad, *Theology*, vol. 1, p. 240.

²⁹ T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford: Backwell, 1970, p. 208.

³⁰ E. Jacob, *Theology*, p. 80.

³¹ *Ibidem*, p. 85.

³² W. Eichrodt, *Theology*, vol. 2, p. 41-42.

³³ H. Bietenhard, *ī ī ī ā*, în G. Kittel, G. Friedrich (ed.), „The Theological Dictionary of the New Testament”, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, vol. V, 1976, p. 257.

Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos...

si nu tăcea, pentru că Eu sunt cu tine si nimeni nu va pune mâna pe tine, ca să-ti faci rău. Căci am mult popor în cetatea aceasta”. Iisus Cel Preamărit îi făgăduieste astfel apostolului prezenta Sa continuă alături de el în răstimpul mărturiei sale în Corint. În Vechiul Testament, în pasaje cum ar fi Ies 4, 12, făgăduinta prezentei si a ajutorului divin este cea mai înaltă împuternicire, însoțită de autoritate si protecție divină. Iisus, de fapt, îl încredințează pe Pavel că Evanghelia Sa se va vesti în pofida oricărei opozitii (cf. Fapte 18, 12-17; 1 Cor 2, 1-5). Din modul în care Iisus se înfățișează pe Sine Sfântului Pavel, înțelegem că Sfântul Luca Îl prezintă pe Domnul Preamărit ca Unul Ce are puterea si cunoasterea absolută, si este prezent în chip personal³⁸.

Scenele în care Sfântul Pavel este judecat (Fapte 21, 17-26, 32) confirmă dorinta Sfântului Luca de a demonstra participarea personală a lui Iisus în misiunea Bisericii. Este interesant că, după cum prevesteste Iisus în Lc 21, 12-13 (cf. Lc 12, 11-12), în acest lung fragment, pentru prima oară în Fapte, un ucenic al Său este judecat de către „împărați” (Agripa, Fapte 25, 13-14. 24. 26; 26, 2. 7. 13. 19. 26-27. 30) si „dregători” (Felix, Fapte 23, 24. 26. 33; Festus, 26, 30). Inspiratia Duhului Sfânt nu este menționată niciodată aici si nici nu se face aluzie la ea. În schimb, Cel Care cârmuiește mărturia lui Pavel este Iisus: „Îndrăznește, Pavele! Căci precum ai mărturisit cele despre Mine la Ierusalim, asa trebuie să mărturisesti si la Roma” (Fapte 23, 11; cf. 22, 17-22). Aici Sfântul Luca Îl arată iarăși pe Iisus Cel Preamărit intervenind personal în misiunea Sfântului Pavel. Domnul arată că nimic nu-I va zădărnici planurile: Pavel va mărturisi la Roma precum a făcut-o deja în Ierusalim. Iisus Însusi duce la îndeplinire misiunea pe care a încredințat-o apostolului (cf. Fapte 9, 15-16), în asa fel încât, în Fapte 26, 23, Pavel afirmă că, prin el, Iisus Cel Înviat vesteste „lumină poporului si neamurilor”. Faptul că epopeea Sfântului Pavel se încheie cu prezenta acestuia la Roma vestind nestingherit Evanghelia oricui voia să asculte (28, 30-31), dovedeste că Sfântul Luca era convins de faptul că Iisus Si-a tinut făgăduinta făcută lui Pavel (23, 11), salvându-l din toate pericolele prin care a trecut de la Ierusalim până la Roma.

Modul în care Sfântul Luca descrie activitatea lui Iisus Cel Înviat în Faptele Apostolilor lasă impresia că el vrea să se înțeleagă că lucrările Lui sunt similare cu cele ale lui Iahve. Iahve Si-a îndeplinit prin Moise planul de a-l elibera pe Israel din robia egipteană; în mod similar, Iisus Își îndeplinește prin Sfântul Pavel planul divin de mântuire, prin vestirea Evangheliei „până la marginile pământului”.

³⁸ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 117.

un dublet (Lc 12, 11-12 / 21, 14-15). În primul pasaj al dubletului Iisus le spune ucenicilor că, atunci când vor fi judecați în sinagogi, la dregători și la stăpâniri, Duhul Sfânt îi va învăța ce să vorbească. Dar în al doilea pasaj, Cel Care va inspira cuvintele ucenicilor prigoniți este Iisus: „Căci Eu vă voi da gură și înțelepciune căreia nu-i vor putea sta împotrivă nici să-i răspundă totii potrivnicii voștri” (Lc 21, 15). Astfel, Luca prevesteste împletirea intimă dintre lucrarea lui Iisus Cel Preamărit și cea a Duhului făgăduit: Ambii vor fi activi în mod personal în mărturia Bisericii, fapt ce se concretizează în Fapte.

Sfântul Luca face o legătură explicită între puterea de convingere și autoritatea propovăduirii Sfinților Petru și Stefan, și prezenta Duhului. În Fapte 4, 8-22 Apostolii Petru și Ioan, fiind plini de Duhul, aduc o mărturie foarte puternică pentru Iisus în fața sinedriului (4, 13). La o înfățișare ulterioară în fața sinedriului (Fapte 5, 27-40), cuvântarea Sfântului Petru culminează cu afirmatia: „Si suntem martori ai acestor cuvinte noi și Duhul Sfânt, pe Care Dumnezeu L-a dat celor ce Îl ascultă” (v. 32). Iar despre Sfântul Stefan, Sfântul Luca spune că potrivnicii săi „nu puteau să stea împotriva înțelepciunii și a Duhului cu care el vorbea” (6, 10). Umplerea Sfântului Pavel cu Duhul Sfânt îndată după convertirea sa ar putea fi considerată un indiciu asupra faptului că Luca vrea să spună că și mărturia acestuia despre Iisus este inspirată³⁵.

Astfel, precum prezenta Duhului Sfânt este o manifestare a imanentei lui Iahve în Vechiul Testament, într-un pasaj ca Fapte 2, 33, unde se spune că Iisus a trimis din Cer Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii, prezenta Duhului este o manifestare a imanentei lui Iisus³⁶. Pornind de la Fapte 2, 33 și 16, 7 putem spune că Iisus Cel Preamărit este prezent și lucrează în poporul Său prin Duhul Sfânt³⁷. Duhul Îl face prezent pe Hristos.

b) Arătări ale lui Iisus Cel Preamărit în vedenii

Sfântul Luca menționează și câteva intervenții nemediate ale Domnului Iisus în sprijinul slujitorilor Săi. Un exemplu clar este Fapte 18, 9-10. Iisus i se arată Sfântului Pavel noaptea, într-o vedenie, încurajându-l într-un mod care aminteste de teofaniile și chemările profetice ale Vechiului Testament: „Nu te teme, ci vorbește

³⁵ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 116.

³⁶ M. M. B. Turner, *The spirit of Christ and Christology*, p. 183

³⁷ G. W. MacRae, „Whom heaven must receive until the time”: *Reflections on the Christology of Acts*, în „Interpretation” 27 (1973), p. 161; G. Stählin, *Ὁ δὲ ἁγιῶν Ἐφόρῳ* (*Apostelgeschichte 16.7*), în B. Lindars, S. S. Smalley (ed.), „Christ and Spirit in the New Testament”, Cambridge: CUP, 1973, p. 235; M. M. B. Turner, *The spirit of Christ and Christology*, p. 183.

Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos...

său⁴¹. În Fapte, consideră Eduard Schweizer, Numele și Persoana lui Iisus sunt identice⁴². Ceea ce creștinii fac în Numele lui Iisus, sau ceea ce li se face în Numele lui Iisus, este în esență făcut de către Iisus, sau lui Iisus Însuși. Faptul că mântuirea se poate dobândi doar în Numele lui Iisus (cf. Fapte 4, 12) este pentru cititorii primului secol deosebit de grăitor, deoarece în Vechiul Testament acest lucru se putea spune doar pentru Iahve (Is 43, 11). Astfel Iisus apare egal cu Tatăl și superior tuturor celorlalte puteri supranaturale (cf. Ef 1, 21; Fil 3, 9-11). Deci, prin expresia „Numele Domnului / lui Iisus” Sfântul Luca vorbește despre imanenta lui Iisus, Care este în același timp și Domn transcendent și atotputernic în Ceruri.

Măsura hristologiei Faptelor Apostolilor nu este dată doar de titlurile mesianice date lui Iisus, ci și de faptul că lui Iisus Cel Preamărit I se atribuie aceeași activitate ca și lui Iahve în Vechiul Testament. Pentru Sfântul Luca, cuvintele lui Iisus au aceeași putere ca și cuvintele lui Iahve, în Is 55, 11: „Asa va fi cuvântul Meu care iese din gura Mea; el nu se întoarce către Mine fără să dea rod, ci el face voia Mea și își îndeplinește rostul lui”. Precum Iahve, Iisus are grijă - ca și în cazul misiunii apostolice a Sf. Pavel - ca această profetie să se împlinească (cf. Ier 1, 12).

Înainte de a vedea care sunt implicațiile acestei perspective hristologice în ceea ce privește raportul dintre Iisus și Tatăl, este necesar să luăm în considerare un alt element important al hristologiei Sfântului Luca. Este vorba de preocuparea sa de a arăta că Iisus, ca Mântuitor și Domn, își exercită autoritatea divină în poporul Său, ca Unul Care slujește la mese.

IV. Iisus ca Dumnezeu Care slujește la mese

Sfântul Luca plasează în episodul Cinei celei de Taină o dispută între ucenici asupra întâietății în măretie (Lc 22, 24-27; cf. In 13, 1-16; Mc 10, 45). Iisus îi lămură punându-le în față două tipuri de stăpânire. Pe de o parte, stăpânitorii neamurilor își arată măretia exercitându-și autoritatea asupra supușilor lor și fiind numiți de aceștia „binefăcători” (v. 25). Sfântul Luca nu este împotriva practicii binefacerii⁴³, ci a utilizării acesteia ca mijloc de câștigare a prestigiului social⁴⁴.

⁴¹ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 119.

⁴² E. Schweizer, *Jesus Christus*, în „Theologische Realenzyklopädie”, Band 16, Berlin-New York, 1987, p. 704.

⁴³ Cf. D. J. Lull, *The Servant-Benefactor in Luke 22:24-30*, în „Novum Testamentum” 28 (1986), p. 289-305.

⁴⁴ J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation and Notes*, Anchor Bible 28A, Garden City, New York: Doubleday, 1985, p. 1415.

Este profund gesisă opinia potrivit căreia arătările lui Iisus în vedenii sunt secundare pentru hristologia Sfântului Luca³⁹. Dimpotrivă, în aceste pasaje se vede cel mai bine amplitudinea hristologiei sale, mai precis faptul că pentru Luca Iisus Cel Preamărit este Dumnezeu atotputernic.

c) Numele lui Iisus

Această perspectivă hristologică mai are și un alt important punct de sprijin. Este vorba despre modul în care este utilizată profetia lui Ioil în predica Sfântului Petru din ziua Cincizecimii. În ultimul verset al citatului, Fapte 2, 21 (Ioil 2, 32), apostolul asociază mântuirea „în Numele Domnului” cu Iisus Cel Preamărit⁴⁰. Restul predicii petrine întărește această relație. Utilizarea în Evanghelie de către Sfântul Luca a termenului iîîă anticipează cu tărie identificarea lui Iisus cu „Domnul”, în Fapte 2, 21. În Mc 13, 9 Iisus prevestește ucenicilor Săi „că vă vor da în adunări și veți fi bătuti în sinagogi și veți sta înaintea conducătorilor și a regilor, pentru Mine (âîââî iîî), spre mărturie lor”. Sfântul Luca prelucrează acest verset punând în loc de „pentru Mine”, „pentru Numele Meu” (âîââî ôîî iîîâîîî iîî; Lc 21, 12). Mai mult, în Lc 24, 47, Iisus spune ucenicilor că trebuie „să se propovăduiască în Numele Său (âđđ ôî iîîâđđ âđđîî) pocăinta spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim”. Relația dintre tema mărturiei și Numele lui Iisus în aceste pasaje anticipează semnificatia hristologică din Fapte 2, 21. În conjuncție cu Fapte 2, 21 cele două fragmente evanghelice definesc obiectul misiunii creștine – care este Domnul Iisus Hristos – și oferă sensul principal al termenului iîîî în Faptele Apostolilor. Fapte 2, 21 marchează prima ocurență, din treizeci și două, a lui iîîî cu referire la divinitatea lui Iisus (doar în 15, 14. 17 iîîî este utilizat pentru Dumnezeu - Tatăl). Mântuirea este oferită întotdeauna în Numele lui Iisus (Fapte 2, 21. 38; 3, 16; 4, 7-18) ca împlinire a tot ceea ce proorocii au mărturisit despre El (10, 43; probabil o aluzie la 2, 21). Creștinii săvârșesc vindecări (3, 6; 4, 30), învată (5, 28. 40), botează (8, 16; 10, 48; 19, 5), alungă demoni (16, 18; 19, 13), propovăduiesc (7, 27-28), mărturisesc (9, 15) și slujesc (15, 26) în Numele lui Iisus. De asemenea, ei cheamă Numele lui Iisus (9, 14. 21; 22, 16), suferă pentru el (5, 41; 9, 16; 21, 13; 26, 9) și îl cinstesc (19, 17).

Astfel, ca și în Vechiul Testament, pentru Sfântul Luca iîîî implică prezenta personală, activă și autoritativă a unei divinități transcendente în mijlocul poporului

³⁹ Cf. G. W. MacRae, „Whom heaven must receive until the time”, p. 159-160; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 2nd edn., London: SPCK, 1967, p. 72.

⁴⁰ D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 181-186.

De exemplu, în Lc 12, 37, Mântuitorul spune: „Fericite sunt slugile acelea pe care, venind, stăpânul le va afla priveghind. Adevărat zic vouă că se va încinge și le va pune la masă și, apropiindu-se le va sluji”. Contextul este eshatologic și se referă la Parusie (v. 40). Când Domnul Cel Preamărit va reveni, El se va purta cu poporul Său ca unul ce slujește la masă. Nici atunci El nu va veni ca să I se slujească, ci ca să slujească. Expresia introductivă „Adevărat zic vouă” este menită să atragă atenția asupra importantei acestei declarații a lui Iisus⁴⁹, unică în cele patru Evanghelii.

Mai mult, precum în Evanghelie, nici în Faptele Apostolilor nu-L vedem niciodată pe Iisus Cel Preamărit pretinzând slavă sau omagii. Ci, El continuă să-Si exprime măreția și autoritatea dumnezeiască prin acte de slujire și binefacere pentru poporul Său. De pildă, precum El Însuși prezisese în Evanghelie, Iisus dă ucenicilor Săi „gură și înțelepciune” (Lc 21, 15) în fața potrivnicilor lor, prin Duhul Său sau prin arătări ale Sale (Fapte 4, 8; 6, 10; 16, 7; 18, 9-10; etc.). El trimite Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii peste ucenicii Săi, împuternicindu-i astfel să vestescă Evanghelia în toată lumea (2, 33). Ca Stăpânitor și Mântuitor, Iisus dăruiește pocăință și iertare păcatelor (5, 31; cf. 2, 38; 10, 43, 13, 38-39; probabil că o idee asemănătoare este implicată în numirea lui Iisus „Începătorul vietii”, în 3, 15). Într-un limbaj care aminteste de predica din Nazaret (Lc 4, 16-30) și de activitatea pământească a lui Iisus, Sfântul Luca descrie în Faptele Apostolilor ceea ce face Iisus Cel Preamărit sau ceea ce fac ucenicii în Numele Său: Iisus alungă demonii (16, 18), vindecă un olog (3, 6. 16; 4, 10) și un slăbănog (9, 34), vesteste lumină poporului și neamurilor (26, 23). Rugăciunea Bisericii din 4, 30, „Întinzând dreapta Ta spre vindecare și săvârșind semne și minuni, prin Numele Sfântului Tău Rob (ᾄεὶ) Iisus”, confirmă că Iisus este Robul chiar și după Preamărirea Sa.

V. Concluzii

În Faptele Apostolilor Iisus Cel Preamărit este pus pe picior de egalitate cu Dumnezeu-Tatăl. Divinitatea lui Hristos nu este afirmată explicit în mod insistent, deși există astfel de explicări. Sfântul Luca arată pur și simplu că Iisus este acum

⁴⁹ I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 536.

⁵⁰ În Faptele Apostolilor, când este folosit pentru Iisus, ᾄεὶ este redarea grecească a ebraicului *ebed*, și, prin urmare este o trimitere la faptul că Iisus este socotit Robul Domnului din cartea lui Isaia. Cf. R. F. O’Toole, *How Does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH*, în „Biblica” 81 (2000), p. 328-346.

Pe de altă parte, Mântuitorul arată ucenicilor Săi că este mare cel ce slujește, nu cel ce primește omagii din partea celorlalti. Stăpânitorii neamurilor socoteau că măreția este a stăpânului care sade la masă; Iisus însă asociază măreția cu servitorul care slujește la masă și, mai mult se socoteste pe Sine un astfel de servitor: „Căci cine este mai mare: cel care stă la masă, sau cel care slujește? Oare, nu cel ce stă la masă? Iar Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujește” (Lc 22, 27). Sfântul Luca arată în Evanghelie cum lucrarea pământească a lui Iisus este, prin excelență, slujire (cf. Lc 4, 18-21; 7, 18-23; Fapte 10, 38). „Iisus n-a venit să fie slujit de ucenici (precum este slujit cel ce sade la masă), ci să slujească și să se îngrijească de nevoile altora”⁴⁵.

Dar este slujirea specifică doar lucrării pământești a lui Iisus, sau și celei cerești? Dacă răspunsul este afirmativ pentru ambele părți ale întrebării, atunci nu ne mai surprinde faptul că Iisus vorbește despre o gazdă care slujește la masă, deoarece însăși activitatea Sa ca Domn Preamărit ia acest aspect. În Lc 22, 24-27 Iisus pune în antiteză regulile acestei lumi cu regulile Împărăției Sale⁴⁶, operând, în același timp o redefinire a ceea ce înseamnă a fi „binefăcător”. În Evanghelia după Luca Iisus apare ca un mare binefăcător, dar ca Unul Care slujește la masă.

Evreii nu așteptau acest tip de conduită din partea lui Mesia și nici grecii sau romanii nu o atribuiău binefăcătorilor, fie ei umani sau divini. Seneca, de exemplu, vede în ospete un prilej de maltratare a sclavilor: „Căci noi ne purtăm cu sclavii nu ca și cu niște oameni, ci ca și cu animalele. La ospete un sclav curătă de pe jos mâncarea vomată, altul se apleacă sub masă pentru a aduna resturile musafirilor chercheliti. (...) Altul, care servește vinul, trebuie să se îmbrace femeiește. (...) Cu sclavi ca aceștia stăpânul nu va suporta să mănânce; va socoti că este sub demnitatea sa să stea cu sclavul său la aceeași masă”⁴⁷. Seneca, într-un mod neconventional pentru timpul său, pune la îndoială aceste prejudecăți. Cu toate acestea, el nu avea în vedere o situație în care stăpânul să fi avut dorința de a-și servi sclavul la masă. De asemenea, nu se cunoaște în politeismul greco-roman vreun exemplu de zeitate care să-și manifeste măreția în felul acesta⁴⁸. În schimb Sfântul Luca vrea să arate că slujirea rămâne o coordonată permanentă a măririi Domnului Iisus.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ D. L. Tiede, *Luke*, Minneapolis: Augsburg, 1988, p. 385.

⁴⁷ Seneca, *Epis. Mor.* 47. 5-8, apud Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 121.

⁴⁸ *Vezi*, de ex., extrema vanitate a cultului imperial roman. Cf. D. W. J. Gill, B. W. Winter, *Acts and Roman Religion*, în D. W. J. Gill, C. Gempf (ed.), „The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting”, AICS, vol. 2, Grand Rapids / Carlisle: Eerdmans / Paternoster, 1994, p. 93-103.

Teodor Baba

Pronia si iubirea divinã revãrsate asupra omenirii reliefate în Sfânta Scripturã

Abstract

The study presents two fundamental teachings, love and divine providence which make the world exist. A very rich biblical and patristic argumentation is used to clearly illustrate the ideas.

Keywords

Biblical Theology, The Old Testament, divine providence and love

Ideea înfrumusetãrii naturii în ziua cea de apoi, cresterea chiparosului si a mirtului în locul spinilor, a stepei roditoare în locul pustietãtii, a florilor presãrate cu o nesfãrsitã varietate în vastul cerc al naturii ca niste degete arãtãtoare spre frumos si iubire sunt ilustratii sugestive ale iubirii si proniei divine care n-au lipsit niciodatã din viziunea si predica atãtor profeti ai Vechiului Testament.

Stim din mãrturiile Sfântului Apostol si Evanghelist Marcu despre întrebarea adresatã Mântuitorului în legãturã cu cea mai mare poruncã din lege, la care primim cunoscutul rãspuns: „Sã iubesti pe Domnul Dumnezeu tãu din toatã inima ta, din tot sufletul tãu, din tot cugetul tãu si din toata puterea ta. Aceasta este cea dintâi si cea mai mare poruncã si a doua asemenea acesteia este: Sã iubesti pe aproapele tãu ca pe tine însuti” (Marcu 12, 29-31).

De asemenea, cu altã ocazie, Mântuitorul a fost întrebat de un învãtãtor de lege: „Ce sã fac eu ca sã am viata de veci?”, la care Domnul Hristos rãspunde: „În Lege ce este scris, cum citesti?”. „Sã iubesti pe Domnul Dumnezeu tãu din toatã inima ta, din tot sufletul tãu, din tot cugetul tãu si din toatã puterea ta si pe

acolo unde El Însusi prezisese că va fi și că face lucrurile convenite poziției Sale. Dumnezeuirea Mântuitorului este exprimată mai ales indirect prin paralelele pe care Evanghelistul le creează între Iahve și activitatea Sa în Israelul istoric, și Iisus și activitatea Sa în Biserică. Din acestea rezultă că Luca Îl consideră pe Iisus egal cu Iahve și împreună-stăpânitor cu Acesta. În Vechiul Testament vedem că Iahve se deosebeste de divinitățile celorlalte popoare prin modul în care Își afirmă și Își împlineste, prin pronia Sa, planul Său de mântuire, potrivit voii Sale. În Fapte avem un tablou similar: Iisus Cel Preamărit este asemenea Tatălui prin modul în care concepe, conduce și duce la îndeplinire misiunea Bisericii, prin care se realizează planul divin de mântuire a lumii. Astfel, în Biserică Iisus se manifestă ca Dumnezeu, având aceleași lucrări ca și Tatăl.

Însă Sfântul Luca îmbogățește foarte mult portretul Mântuitorului, prin aceea că El nu este prezentat doar ca un Dumnezeu atotștiutor, atotputernic, omniprezent, Judecător al lumii, etc., ci și ca un Dumnezeu slujitor, Care se poartă față de poporul Său ca unul care slujește la mese. Iisus împlineste misiunea Robului chiar și după Înălțarea Sa la Ceruri. În acest punct se pare că Sfântul Luca urmărește să redefinească pentru cititorii săi practica binefacerii. Vanitatea extremă a celor mai mulți dintre binefăcătorii umani era binecunoscută în lumea secolului I. Pentru a avea o imagine nedeformată asupra modului de viață creștin, credincioșii trebuie să înțeleagă că Iisus – modelul nostru –, în calitate de Binefăcător, trebuie înțeles ca unul care servește hrana, și nu ca unul care pretinde să fie slujit la masă. Niciodată în Luca-Fapte Iisus nu dăruiește binefaceri pentru a pretinde slavă, ci pentru a-Si sluji poporul. Aceasta este norma de conduită a Bisericii pe care Sfântul Luca o opune practicii greco-romane de a folosi binefacerea ca mijloc de dobândire a prestigiului social.

Pronia si iubirea divină revărsate asupra omenirii ...

Ioan 4, 8). De aceea, „în iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire” (I Ioan 4, 18). Iată de ce se cuvine ca omul credincios să cugete drept despre Dumnezeu și să-L caute cu inimă smerită (Întelepciunea lui Solomon 1, 1) să se lipească de El și să nu se despartă de El până la sfârșitul vieții (Isus Sirah 2, 3), pentru că de la Domnul vine și milostivirea și mânia (Isus Sirah 16, 13) și minunată este puterea Sa (Isus Sirah 43, 33).

Porunca legii mozaice (Levitic 29, 18) care sintetizează datoriiile față de aproapele este redată de cuvintele Mântuitorului: „să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți” (Matei 23, 39), poruncă pe care Hristos o situează pe aceeași treaptă cu porunca iubirii față de Dumnezeu, virtutea dragostei fiind o dovadă a credinței și cununa tuturor virtuților (I Corinteni 13, 13). Analizând înțelepciunea în toată sfera sa, ea înseamnă dragoste de Dumnezeu și de oameni. O inimă înțeleaptă este o inimă plină de dragoste, iar dragostea urmărește și lucrează numai binele, numai zidirea ființei omenesti. Cartea Înțelepciunii lui Solomon (1, 6) oferă chiar o definiție corectă a înțelepciunii în acest înțeles zicând: „înțelepciunea este duh iubitor de oameni” (Întelepciunea lui Solomon 1, 6). Fiind fiică bună a dragostei, înțelepciunea oprește pașii oamenilor de la cele rele și îi îndreaptă pe cărările păcii și ale faptelor bune.

Îndemnul moral-social din cărțile didactice urmăresc propășirea binelui comun și desfășurarea celor mai bune și mai drepte raporturi sociale. La temelie acestor raporturi sunt așezate dragostea și dreptatea, însă acestea se pot realiza numai de cel ce a deprins înțelepciunea și merge pe calea virtuții (Proverbe 11, 9-12). Dragostea față de aproapele se manifestă prin dreptate, îndurare și lipsa oricărui act de împilare sau exploatare a aproapelui.

Dragostea are valoare când se întrupează în fapte, credinciosul fiind îndrumat spre facerea de bine, spre ajutorarea imediată și dezinteresată a aproapelui: „Nu zăbovi a face bine celui, ce are nevoie, când ai putință să-l ajuti. Nu spune aproapelui tău: Du-te și vino și mâine îți voi da, când poți să-i dai acum” (Proverbe 3, 27-28), „Rugăciunea celui necăjit nu o lepăda și nu-ti întoarce fata ta de la cel sărman... Fii celor orfani ca un tată” (Isus Sirah 4, 4; 4, 10), „Cel ce-si bate joc de sărac defaimă pe Ziditorul lui..., iar cel ce are milă de sărman împrumută Domnului și El îi va răsplăti fapta lui cea bună” (Proverbe 17, 5; 19, 18).

O idee deosebit de înaltă pentru acele timpuri este lărgirea poruncii dragostei și asupra vrăjmasului: „Nu te bucura când cade vrăjmasul tău și când se poticnește să nu se veselească inima ta”. „De flămânzeste vrăjmasul tău, dă-i să mănânce pâine și dacă însetează, adapă-l cu apă” (Proverbe 24, 17; 25, 21).

aproapele tău ca pe tine însuți”, iar Hristos a zis: „Bine ai grăit, fă aceasta și vei fi viu” (Luca 10, 25-28).

„Dumnezeu este iubire”, spune Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan (I Ioan 4, 8), iar cine vrea să se apropie de Dumnezeu se poate apropia doar prin iubire. Creatia lumii este prima manifestare a iubirii lui Dumnezeu, căci „De la El s-au făcut toate lucrurile și nimic din ceea ce s-a făcut nu s-a făcut fără El. În El era viața și viața era lumina oamenilor” (I Ioan 1, 3-4). Dumnezeu a creat lumea din iubire, căci fiind Însuși iubire, nu putea trăi în izolare, ci în mod firesc trebuia să facă părtași și pe alții la iubire și la fericirea în dragostea divină.

Odată creată, lumea n-a fost lăsată la întâmplare, ci iubirea lui Dumnezeu s-a manifestat prin purtarea Sa de grijă, prin providența Sa, în guvernarea, conservarea și perpetuarea ei¹. Momentul culminant al pronoiei divine este Întruparea și Jertfa Fiului Său, căci „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul născut L-a dat, ca oricine crede să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16).

Încă din Vechiul Testament se recomandă smerenia față de formalismul și orgoliul fariseic, căci „numai rugăciunea celui smerit străbate cerurile” (Isus Sirah 35, 18). Împlinirea dragostei și a dreptății este mai presus decât toate jertfele ce s-ar arde pe altar (Proverbe 15, 8; 21, 3; 21, 27), idee subliniată în repetate rânduri și de către profeti (Ieremia 7, 23; Osea 6, 6; I Regi 15, 22-23).

Credinciosul trebuie să-și pună toată nădejdea în Dumnezeu pentru că El este nădejdea celui ce crede (Proverbe 3, 26), iar celui ce nădăjduiește Dumnezeu îi vine în ajutor (Proverbe 20, 22). Credinciosii care și-au pus nădejdea în Domnul vor înțelege adevărul și vor petrece cu El în iubire (Întelegerea lui Solomon 3, 9). Cel ce a nădăjduit în Domnul și a stăruit întru osteneala lui (Isus Sirah 1, 1-22) niciodată nu a rămas de ocară (Isus Sirah 2; 10).

Teama de Dumnezeu este înțeleasă în Vechiul Testament ca un sentiment complex alcătuit din respect, devotament, ascultare, supunere, dar mai ales iubire. În strânsă legătură cu aceasta stau dragostea și deplina încredere în Dumnezeu (Proverbe 3, 3; 3, 6). Peste această concepție înaltă, dar încă nedeplină, va veni revelația desăvârșită a Noului Legământ: „Pentru că n-ati primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci am primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva Părinte!” (Romani 8, 15).

În acest sens, Sfântul Apostol Ioan, ucenicul cel iubit, lângă pieptul Mântuitorului, a înțeles mai mult decât oricare altul că „Dumnezeu este iubire” (I

¹ Pr. drd. Theodor Damian, *Teama și Iubirea de Dumnezeu*, în „Studii Teologice”, anul XXXI (1980), nr. 1-2, p. 101.

Pronia si iubirea divină revărsate asupra omenirii ...

existentă⁷. Scopul creării lumii de către Dumnezeu dă sens și valoare acesteia⁸, iar creația ia naștere având ca menire pământia la iubirea intratrinitară, realitate care a primit numele de îndumnezeire. Asadar, creația a fost sortită la îndumnezeire prin cununa sa, omul.

Armonia, frumusețea și ordinea existente în lume vin să confirme adevărul creației, frumusețe asupra căreia stăruie atât Sfânta Scriptură cât și întreaga tradiție patristică, de la Isaia și până la Părinții și scriitorii bisericești din toate perioadele patristice și postpatristice⁹. Omul este rezultat al unui act creator special; creația cosmosului cu ființele necuvântătoare din el a fost un mijloc spre împlinirea unui scop mai înalt, cosmosul neavând scop în sine¹⁰. Asadar, Dumnezeu a creat lumea pentru om, fiindcă numai în om aceasta își împlineste rostul ei și deci, având un scop antropocentric¹¹.

Referatul biblic descoperă trei dimensiuni ale existenței umane paradisiace și anume: relația cu Dumnezeu (coordonată teologică), relația cu semenii (coordonată antropologică) și relația cu lumea (coordonată cosmologică). Numai în totalitatea acestor dimensiuni omul poate fi evaluat în mod fidel față de referatul biblic și numai așa poate fi realizată o conturare integrală și plenară a misterului existenței umane, depășind orice umanism (ca ignorare a dimensiunii teologice), orice individualism (ca ignorare sau chiar negare a relațiilor interumane) și orice istorism (ca refuz al înțelegerii omului în context cosmic)¹².

Numai în iubirea lui Dumnezeu omul primește o identitate absolută, de neînlocuit, păcatul însemnând pierderea identității absolute a iubirii lui Dumnezeu și identificarea cu realitatea morții, ca încetare de a mai fi iubit¹³. Depărtarea de viață implică apropierea de moarte, căci Dumnezeu este viață, după cuvintele psalmistului: „Iată, vor pieri toți cei ce se depărtează de Tine” (Psalmi 72, 26).

⁷ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 337.

⁸ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 80.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. III, Editura Harisma, București, 1994, p. 97-99.

¹¹ Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Editura Sofia, București, 2001, p. 147.

¹² Christos Yannaras, *Abecedarul credinței*, Editura Bizantină, București, 1996, p. 85.

¹³ Pr. lect. Vasile Vlad, *Teologia Morală Ortodoxă*, curs manuscris an III, partea I, Arad, 2001, p. 54.

„Dumnezeu este dragoste si cel ce rămâne în dragoste rămâne în Dumnezeu” (I Ioan 4, 17). Prin Sfânta Treime omul se poate împărtăși de izvorul iubirii care se revarsă asupra tuturor gratie actului de răscumpărare realizat de Mântuitorul Hristos prin jertfa pe cruce², căci „Dacă rămâneți întru Mine si cuvintele Mele rămân în voi”, „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, asa v-am iubit si Eu pe voi”, „Rămâneți întru iubirea Mea” (Ioan 15, 9), „Acestea vi le-am spus ca bucuria Mea să fie în voi si ca bucuria voastră să fie deplină” (Ioan 15, 11).

„De Mă iubeste pe Mine cineva – spune Mântuitorul – cuvântul Meu va păzi si Tatăl Meu îl va iubi pe el si vom veni la el si ne vom face sălas” (Ioan 14, 23)³. Cel ce iubeste pe Dumnezeu iubeste si pe aproapele, alungând din sufletul său orice amărăciune si întristare⁴: „Cel ce iubeste pe Dumnezeu – spune Sfântul Maxim Mărturisitorul – nu întristează pe nimeni si nu se întristează pentru cele vremelnice... Cel ce iubeste pe Dumnezeu si pe semen, trăieste pe pământ viata îngerească”⁵.

Iubirea față de aproapele este fructul necesar al iubirii de Dumnezeu, asa cum rodul plantei este fructul necesar al luminii si căldurii solare pe care o primește prin orientarea spre soare, asa cum cel ce simte măreția lui Dumnezeu începe să iubească si pe aproapele⁶.

Dragostea este tema principală a Scripturii, atât a Vechiului, cât si a Noului Testament. Astfel, în Vechiul Testament găsim pentru prima oară porunca: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuti” (Levitic 19, 18). Tot acolo, Moise a scris: „Acum Israele, ce alta cere de la tine Domnul Dumnezeuul tău, decât să te temi de Domnul Dumnezeuul tău, să umbli în toate căile Lui, să iubești si să slujești Domnului Dumnezeului tău din toată inima ta si din tot sufletul tău, să păzești poruncile Domnului si legile Lui pe care ti le dau astăzi, ca să fii fericit?” (Deuteronom 10, 12-13).

„Si a privit Dumnezeu toate câte a făcut si iată, erau bune foarte” (Facere 1, 31). Cu aceste cuvinte lumea si omul, ca o cunună a creatiei, au fost aduse la

² Ierom. Nicolae Mladin, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, anul IX (1957), nr. 4, p. 569.

³ Drd. Ioan Cristoiu, *Sensurile notiunii de slujire după scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul*, în „Studii Teologice”, anul XXXVI (1985), nr. 7-8, p. 513.

⁴ Drd. Gheorghe Papuc, *Iubirea creștină*, în „Studii Teologice”, anul XVIII (1956), nr. 1, p. 78.

⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1947, p. 340.

⁶ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic si de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 53.

Pronia si iubirea divină revărsate asupra omenirii ...

face ca realizarea poruncilor să fie usoară pentru că, zice Mântuitorul: „Jugul Meu este bun si sarcina Mea este usoară”, dragostea spală picioarele ucenicilor (Ioan 13, 14). Dragostea către aproapele constituie semnul distinctiv al celor ce-L urmează lui Hristos: „Întru aceasta vor cunoaste toti că sunteți ucenicii Mei, de veti avea dragoste între voi” (Ioan 13, 35)¹⁶.

Anii si vremurile se află sub cărma lui Dumnezeu; El este începutul, mijlocul si sfârșitul vietii noastre, iar firea înconjurătoare ne vorbește neîncetat despre providenta divină¹⁷. Astfel, când a dat cele zece porunci pe muntele Sinai, Moise spune poporului: „Iată, voi stati în fata Domnului Dumnezeului vostru”, la fel cum Mântuitorul, trimitând pe ucenici la propovăduire le-a zis: „Nu vă temeti. Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele”, iar cu altă ocazie: „Oare nu se vând două vrăbii pe un ban si nici una din ele nu cade pe pământ fără stirea Tatălui vostru. Nu vă temeti, voi sunteți mai mult decât vrăbiile” (Matei 10, 29-31).

Dumnezeu ne iubeste si ne vorbește prin mijlocirea creatiei, însă cheia înțelegerii lucrării proniei divine este constiinta creării omului înzestrat cu libertate, cu puterea de a alege între bine si rău, între ascultarea sau neascultarea poruncii dumnezeiesti, conform cuvintelor Mântuitorului: „Cel ce vrea să vină după Mine”¹⁸.

Iubirea, cea dintâi dintre virtuti, este numită regina tuturor virtutilor si legătura desăvârșită a perfectiunii crestine¹⁹. Astfel, atunci când Mântuitorul este întrebat de către un învățător al legii care este cea dintâi si cea mai mare poruncă, Acesta răspunde: „Să iubesti pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta... Aceasta este marea si cea dintâi poruncă. A doua, asemenea acesteia: Să iubesti pe aproapele tău ca pe tine însuti” (Marcu 12, 30-31), după care adaugă: „În aceste două porunci se cuprind toată Legea si proorocii” (Matei 22, 40), la care Sfântul Evanghelist Marcu precizează că „Mai mare decât aceasta nu este altă poruncă”.

Sfântul Ioan Gură de Aur menționează referitor la acest subiect că Mântuitorul a însemnat si a deosebit pe ucenicii Săi cu însemnul iubirii, întrucât iubirea frătească e semnul celor ce-L urmează pe Hristos. Tot în acest sens, el spune că în parabola celor zece fecioare, cele cinci au fost excluse de la nunta Mirelui, nu datorită păcatelor, ci pentru că nu aveau untdelemn în candelă, adică nu aveau iubire, untdelemnul fiind simbolul iubirii.

¹⁶ Drd. Ioan Cristoiu, *art. cit.*, p. 519.

¹⁷ Episcop dr. Vasile Coman, *Providenta divină*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXVI (1976), nr. 1-4, p. 194-195.

¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

¹⁹ Pr. prof. dr. Al. Moisiu, *Porunca iubirii*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXVI (1976), nr. 1-4, p. 204.

Sfânta Scriptură semnalează încă de la început aspectul văzut al iubirii când zice: „Iubeste pe tatăl tău și pe mama ta! Cel ce va bate pe tatăl sau pe mama sa, acela să fie omorât, cel ce va grăi de rău pe tatăl sau pe mama sa, să se omoare; de va lovi cineva de moarte pe un om, acela să fie dat mortii” (Iesire 21, 12; 21, 15; 21, 17).

Cel mai mare exemplu de iubire este Hristos, care S-a jertfit pentru a salva omenirea de la moartea prin păcat. Principiul de bază al învățăturii Mântuitorului este iubirea¹⁴: „Să aveți dragoste unul către altul”, „să vă iubiți unul pe altul precum Eu v-am iubit” (Ioan 13, 34-35), „să iubești pe aproapele ca pe tine însuți” (Matei 9, 19; 22; 39; Marcu 12, 31; Luca 10, 27). Porunca iubirii („Poruncă vă dau vouă să vă iubiți unii pe alții precum și Eu v-am iubit pe voi și mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are ca sufletul său să si-l pună pentru prietenii săi” – Ioan 15, 12-13) stă la baza Noului Legământ, căci „După aceasta vor cunoaște oamenii că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea iubire unii către alții” (Ioan 13, 35)¹⁵.

Iubirea lui Hristos este o iubire constantă, profundă, angajată și jertfelnică. El exprimă marele adevăr că dragostea noastră către Dumnezeu trece prin aproapele. Acesta este altarul pe care noi aducem jertfa noastră lui Dumnezeu, prin care se realizează unirea cu Dumnezeu în credință și dragoste: „De va zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său nu-l iubeste, mincinos este, pentru că cel ce nu-l iubeste pe aproapele său pe care îl are tot timpul lângă sine și pe care îl vede, cum poate să-L cinstească pe Dumnezeu pe care nu-L vede? (I Ioan 4, 20-21).

Mântuitorul a întărit El însuși cuvintele Evangheliei Sale prin trăirea și jertfelnicia vieții Sale, fiind pildă desăvârșită de iubire, iar religia creștină devine astfel religia iubirii, conform întregului mesaj al Vechiului, precum și al Noului Legământ.

De asemenea, tot Mântuitorul spune: „Iubiți pe vrăjmasii vostri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi, binecuvântați pe cei ce vă blestemă și vă rugați pentru cei ce vă supără și vă prigonesc” (Matei 5, 44). Asadar, dragostea creștină trebuie să cuprindă și pe vrăjmas; a răspunde răului cu rău înseamnă a răspunde cu foc la foc; a răspunde cu calm și cu dragoste la ură înseamnă a aprinde cărbuni pe capul celui ce urăște (Romani 12, 20). Însă, adevărata dragoste trebuie să fie activă, traducându-se prin fapte concrete: „Fiii mei, să nu iubim numai cu cuvântul sau cu limba, ci cu fapta și cu adevărul” (I Ioan 3, 18). Dragostea este cea care

¹⁴ Drd. Ioan Cristoiu, *Sensurile noțiunii de slujire după scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul*, în „Studii Teologice”, anul XXXVII (1985), p. 512.

¹⁵ Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru suprem*, în „Ortodoxia”, anul XXXV (1983), nr. 1, p. 26.

Pronia si iubirea divină revărsate asupra omenirii ...

descoperit supremul curaj si suprema demnitate care constau în mărturisirea adevărului cu orice pret, în sinceritate deplină cu propria persoană si cu semenii. Mântuitorul Hristos a adus o nouă conceptie despre ierarhie ca servire si nu ca domnie („Cine între voi vrea să fie mai mare, să fie tuturor slugă”), a adus o nouă învățătură morală prin legătura organică ce s-a stabilit între dragostea către Dumnezeu si cea către aproapele prin iertarea si iubirea vrăjmasilor, a oferit omenirii o conceptie superioară despre fiinta umană ca trup si suflet, propovăduind de asemenea ideea păcii întemeiată pe adevăr si libertate, pe dreptate socială si pe dragoste²⁴.

Iubirea este puterea de a învinge urmările răului sau ale diminuării existentei. Lipsa iubirii înseamnă extrema trăire a neputintei sau a sărăciei de viață, ca moarte spirituală. Iubirea atotputernică sălășluiește în Dumnezeu, pentru că existenta desăvârșită este existenta fără nici o lipsă simțită. Totodată, iubirea implică comuniunea interpersonală, care se desăvârșește în Treime. Creând pe om ca făptură mărginită, chemată spre comuniune cu semenii în comuniune cu Dumnezeu, Acesta indică drumul creaturii prin legi si semne care trebuiau să stea în legătură cu legile naturii, date pentru împlinirea legilor binelui²⁵.

Iubirea intratrinitară ni se arată ca cea mai înaltă formă de iubire, iubirea desăvârșită, existând din eternitate. Poate în acest sens, Sfântul Atanasie al Alexandriei afirma: „Iar Domnul a spus că Duhul este Duh al Adevărului si Mângâietor: prin aceasta a arătat că în Duhul este Treimea desăvârșită” (Epistola I către Serapion; P. G. 26, col. 589)²⁶.

În interiorul Treimii, dar si în cadrul comuniunii dintre persoanele umane, iubirea are drept temei constiinta unei alte persoane, constiintele proprii a două persoane fiind subiectele care dau si primesc iubirea. Astfel, Duhul uneste si mai mult pe Tatăl cu Fiul; El face pe Fiul si mai iubit de Tatăl si pe Tatăl si mai iubit de Fiul. De aceea, Tatăl îl iubeste pe Fiul în Duhul si pe Duhul numai în Fiul si astfel si pe noi, ca fii duhovnicesti, Fiul ne iubeste ca frati duhovnicesti.

Tot astfel, Duhul întărește unitatea Treimii prin iubirea Sa, iar Tatăl si Fiul se întăresc în unitate prin iubirea Duhului, după cum afirmă si Sfântul Grigorie de Nazianz: „Treime desăvârșită, din Trei desăvârșiti”²⁷. Asadar, în cele trei Persoane divine se află iubirea deplină, realizată în două moduri: ca relatie interpersonală si

²⁴ Prot. Damaschin Daicoviciu, *Lumina lui Hristos*, în „Mitropolia Banatului”, anul XVI (1966), nr. 1-3, p. 74.

²⁵ Pr. D. Stăniloae, *Sfânta Treime...*, p. 53.

²⁶ *Ibid.*, p. 65.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

De asemenea, Sfântul Ciprian afirmă că în împărăția cerurilor nu poate ajunge decât acela care are în inima sa iubirea frătească, în vreme ce Fericitul Augustin spune că toată osteneala pe care o depunem pentru desăvârșirea vieții noastre, dacă nu ne iubim unul pe altul, este asemenea nisipului aruncat în vânt: nimic nu ne folosește; nici o virtute în afară de iubire nu poate constitui și cuprinde valoarea necesară pentru câștigarea împărăției cerurilor²⁰.

Fericitul Ieronim, pe de altă parte, afirmă că nimeni nu se poate scuza că n-a putut deprinde virtutea iubirii frățești, iar de la Sfântul Apostol Pavel aflăm că atunci când se simtea mai slăbit cu trupul, atunci se întărea mai mult cu duhul, bucurându-se în slăbiciunile sale, căci Domnul i-a zis: „Puterea Mea se desăvârșeste în slăbiciune” (II Corinteni 12, 9-10).

Acelasi Apostol afirmă despre dragoste că este roada Duhului Sfânt alături de pace, îndelunga răbdare, curăție, bunătate, blândete, întrebându-se „Ce ne va despărți pe noi de dragostea lui Dumnezeu? Necazul sau supărarea sau răbdarea sau mucenicia. Că sunt încredintat că nici veacul de acum, nici stăpâniile, nici puterile, nici domniile, nici nimic nu ne va despărți pe noi de dragostea lui Dumnezeu”; „Acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine. Și toate le biruiesc prin Hristos, Cel ce mă întărește”²¹, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „Cel ce a ajuns să fie desăvârșit în iubire, a ajuns culmea nepătimirii”²².

Porunca iubirii, existentă încă din Vechiul Testament, este în același timp porunca cea nouă a Mântuitorului Hristos: „Poruncă nouă vă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi unul pe altul să vă iubiți” (Ioan 13, 34)²³.

Într-adevăr, într-o lume în care existau sclavia și castele, idolatria și jertfele sângeroase, în care stăpâna legea răzbunării iar femeia era înjosită și desconsiderată ca ființă umană, Mântuitorul a adus o nouă și luminoasă concepție despre Dumnezeu și om, precum și despre raporturile dintre ei: El a descoperit pe adevăratul Dumnezeu ca Dragoste și Părinte al tuturor, ne-a arătat care este adevărata jertfă bineplăcută lui Dumnezeu (jertfa smereniei și a dragostei), a fixat caracterul specific al adevăratei milostenii (când faci binele „să nu știe stânga ce face dreapta”). De asemenea, El a concretizat și întrupat ideea fraternității indiferent de rasă sau naționalitate, ca fii ai aceluiași Tată ceresc, a universalității iubirii, a

²⁰ *Ibid.*

²¹ Arhim. Ioanichie Bălan, *Ne vorbeste părintele Cleopa*, Editura Episcopiei Romanului, 1996, p. 19.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 205.

Pronia si iubirea divină revărsate asupra omenirii ...

expresie a iubirii lui Dumnezeu, dar a unei iubiri jertfelnice, răstignite. Iubirea este, prin urmare, un atribut esențial al dumnezeirii. Pentru acest motiv, Sfântul Ioan Scărarul spune că „cel ce voieste să vorbească despre dragostea lui Dumnezeu încearcă să vorbească despre Dumnezeu însuși”³⁴.

Iubirea este considerată de către Sfântul Ioan Scărarul, după calitate, adică în esența ei, a fi „asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putință muritorilor”, fiind după lucrare sau după modul în care se manifestă, „o betie a sufletului”³⁵. Exprimări de acest gen nu fac altceva decât să evedentieze faptul că „Ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi”³⁶.

Adevărata iubire a adus-o în lume Mântuitorul Iisus Hristos, Cel Care ne-a arătat și până unde poate fi ea dezvoltată: jertfa de sine pentru binele celorlalți. Iubirea pe care ne învață Mântuitorul să o lucrăm, „s-a dat în locul legii și al prorocilor”. Ea este culme și sinteză a învățaturii creștine, din care răsar și în care se cuprind în mod unitar toate virtuțile, adevărata dragoste fiind cea creștină, pentru că întreaga învățătură și trăire creștină izvorăște și capătă putere de la Dumnezeu, Care este iubire.

³⁴ Sfântul Ioan Scărarul, *Filocalia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 425.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 256.

ca unitate desăvârșită, iar această iubire desăvârșită în Trei este suprema Lumină sau izvorul a toată lumina și sensul existenței²⁸.

În acest sens, Calist, patriarhul Constantinopolului din secolul al XIV-lea arată cum de această lumină treimică, identificată cu dragostea desăvârșită manifestată intratrinitar se împărtășește și mintea credinciosului care se înalță în iubirea de Dumnezeu prin viață morală și rugăciune neîncetată: „Când mintea se află în această unitate treimică, vede cum cele Trei centre ale iubirii dumnezeiești... o umplu de lumină. Drept urmare, întoarce și ea în Duh, în chip desăvârșit, puterea iubitoare a sufletului către Dumnezeu și o mîscă pe aceasta, pe cât se poate, spre dragostea dumnezeiască și începe de acum să iubească pe Dumnezeu, precum se cuvine. Și urcă, și înaintează în iubire, și se alipește de ea... Și se sârguiește, cu ajutorul harului, să afle chipul în care ar putea să se lărgească și să se desăvârșească dragostea de Dumnezeu în sine. Atunci Dumnezeu și mintea se fac în chip minunat un Duh. Căci Dumnezeu este, prin primire, în chip duhovnicesc, în minte, și mintea, prin intrare, în Dumnezeu. Și vede limpede ceea ce a spus Pavel: «Iar cel ce se lipește de Domnul se face un Duh cu El» (I Corinteni 6, 17)”²⁹.

Iubirea este punctul culminant al tuturor virtutilor, „prima împărăteasă și doamnă a tuturor virtutilor”³⁰, cum o numește Sfântul Simeon Noul Teolog. Ea singură, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, arată pe om a fi chipul lui Dumnezeu³¹. Ea este usa prin care se intră în Sfânta Sfintelor, adică la desăvârșirea creștină, prin care omul devine văzător al neapropiatei frumuseți a Sfintei și Împărăteștii Treimi³²; ea face pe Dumnezeu om și om pe Dumnezeu³³.

Dumnezeu este iubire, iar lumea și tot ceea ce există în ea este operă a iubirii Sale nemărginite. Chiar și după căderea acesteia în păcat, Dumnezeu nu și-a închis izvoarele iubirii Sale față de ea, ci ca o expresie a unei „iubiri rănite”, dar la fel de puternice, a trimis pe Fiul Său în lume pentru a o mântui adică pentru a o face să trăiască viața cu adevărat. Mântuirea, a doua creație a lumii, este tot o

²⁸ D. Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 185.

²⁹ *Ibid.*, p. 186-187.

³⁰ Pr. prof. acad. dr. D. Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 403.

³¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrisori și epistole hristologice și duhovnicești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 34.

³² *Ibid.*, p. 35.

³³ *Ibid.*, p. 34.

Consideratii teologico-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

lui Dumnezeu si dăruite din nou comunității ce stă în rugăciune spre împărtășire, poartă numele de «Marea rugăciune a Anaforalei euharistice».

Ca moment liturgic, rugăciunea Anaforalei începe îndată după rostirea Crezului, prin cuvintele «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte sfânta jertfă în pace să o aducem!» si se sfârșeste prin ecfonisul dipticelui «Si ne dă nouă cu o gură si cu o inimă a slăvi si a cânta preacinstitul si de mare cuviință numele Tău, al Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh, acum si pururea si în vecii vecilor. Amin»¹.

Rugăciunea anaforalei euharistice, desi în structura sa reprezintă un tot unitar sau un corp comun, după tematica pe care o abordează, poate fi împărțită în mai multe segmente. Acestea ar fi:

- *Bindecuvântarea apostolică*: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos si dragostea lui Dumnezeu - Tatăl si împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toti». Răspunsul poporului: «Si cu Duhul tău».

- *Îndemnuri stăruitoare*: «Sus să avem inimile». Răspunsul poporului: «Avem către Domnul»; «Să multumim Domnului». Răspunsul poporului: «Cu vrednicie si cu dreptate...»

- *Rugăciunea teologică*, care „este prin excelentă teocentrică, lauda fiindu-i adresată lui Dumnezeu, „Unica si prima realitate... existenta vesnică si Creatorul transcendent al cosmosului”². Desi teocentrică în continut, rugăciunea aceasta expune însă „atributele privitoare la toate persoanele Dumnezeiesti. În fond,... avem o Euharistie trinitară”³.

Rugăciunea, exprimă la începutul ei o cunoastere a lui Dumnezeu, însă în mod apofatic, prin negatie («Tu esti Dumnezeu negrăit si necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind si acelasi fiind: Tu si Unul Născut Fiul Tău si Duhul Tău cel Sfânt»), si aceasta întrucât: „cugetarea noastră doreste să se înalte la o existentă pe care nu o mai poate înțelege. Ea este obligată lăuntric să cugete existenta realității mai presus de înțelegerea ei... Dumnezeu e apofatic sau negrăit, dar nu întuneric, ci sânul a toată lumina, deci a toată constiinta... El intră în legătură cu noi prin Fiul Său... iar prin Duhul Său ni se face simțit si ne luminează

¹ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1987, p. 147-156.

² Odo Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, în „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, vol III, Munster, 1936, apud Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1999, p. 240.

³ Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 241.

Lucian Farcasiu

Consideratii teologico-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

Abstract

The study deals with the way in which the eucharistic Anaphoralia is told in a theological and liturgical evaluation. So, at the beginning, we referred to the structure of the eucharistic Anaphoralia, its text and theological interpretation. We presented the way in which the eucharistic Anaforalia is told in the Primary Church, then referring to the mutations inside the actual Liturgy as concerns the secret telling of these prayers. The conclusion of this study underlines the necessity of coming back to the loud reading of the eucharistic Anaforalia's Great Prayer, analyzing the benefits of such a coming back.

Keywords

Eucharistic Anaphoralia, structure, theological interpretation, Primary Church, necessity of coming back to the loud reading.

I. Structura Anaforalei euharistice. Text si scurtă interpretare teologică

Expresia «Anaforaua Sfintei Liturghii» desemnează marea rugăciune prin care darurile euharistice de pâine si vin sunt aduse de către comunitatea credinciosilor, fiind oferite lui Dumnezeu, ca multumire pentru toate cele primite de la El. Darurile acestea sunt primite de către Dumnezeu «în jertfelnicul Său cel mai presus de ceruri», fiind prefăcute mai apoi prin rugăciunea epicelezei euharistice, adică prin invocarea Sfântului Duh ce către comunitate, în Sfântul Trup si Sânge al Mântuitorului Hristos, fiind apoi la sfârșitul Sfintei Liturghii dăruite clerului si credinciosilor spre împărtășire. Rugăciunea aceasta prin care darurile sunt aduse lui Dumnezeu, primite de Acesta, prefăcute mai apoi în Trupul si Sângele Fiului

Consideratii teologico-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață vesnică... Acesta venind și toată rânduiala cea pentru noi plinind..."

În finalul rugăciunii sunt redată îndemnul Mântuitorului de a săvârși Euharistia, întru amintirea Patimii Sale, comemorare care are însă un sens epifanic, nefiind doar o simplă aducere aminte: „... în noaptea în care a fost vândut, și mai vărtos Însuși pe Sine S-a dat pentru viața lumii, luând pâinea cu sfințele și preacuratele și fără prihană mâinile Sale, multumind și binecuvântând, sfintind și frângând, a dat Sfintilor Săi Ucenici și Apostoli, zicând..."

Rugăciunea aceasta are o valoare deosebită, atât pentru frumusețea ei, cât și pentru bogăția teologică a conținutului său. Ea rezumă întreaga învățătură a Bisericii, tocmai de aceea socotim că orice tâlcuire a ei este de prisos, tâlcuindu-se prin ea însăși.

- Anamneza

Cuvântul provine de la grecescul *anamnisis* care înseamnă aducere aminte de cuvintele rostite de Mântuitorul Hristos la Cina cea de Taină: „Luati, mâncați, Acesta este Trupul Meu...” și „Beti dintru Acesta totți, Acesta este Sângele Meu...”. Apoi preotul zice: „Aducându-ne aminte, asadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de sederea cea de-a dreapta, și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire”.

- Oferirea darurilor

După rostirea acestor cuvinte ale Cinei celei de taină, preotul zice, aducând Stăpânului tuturor, însăși jertfa Bisericii: „Ale Tale, dintru ale Tale, Tie-ti aducem de toate și pentru toate”. Mărturisim prin aceste cuvinte că „darurile oferite lui Dumnezeu de om sunt din cele oferite mai înainte de Dumnezeu omului. „De toate” înseamnă că în pâine și în vin... sunt concentrate și înălțate toate darurile lui Dumnezeu către om și ale omului către Dumnezeu; ...ne pregătim în felul acesta, prin dăruirea tuturor celor ce le avem pentru primirea în noi a lui Hristos, Care e totul...”⁷.

Mitropolitul Bartolomeu Anania, în explicarea acestor cuvinte, apreciază: „Expresia *de toate* pe care ni le-a oferit Dumnezeu și pe care noi, după modelul său, I le oferim întocmai, fără a ne permite să păstrăm ceva pentru noi (dacă am face-o, ar însemna că ne arogăm pretenția de a fi fost și creatorii lor)”⁸.

⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 281-282.

⁸ Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției - o însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 207.

lăuntric, ne sfînteste... si ne umple de viață si de simțirea Fiului fată de Tatăl. E cu atît mai mare, cu cît se coboară mai mult, si cu cît coboară mai mult, cu atît ne este mai greu de înțeles, desi avem o experiență de viață făcătoare a prezentei Lui”⁴.

Rugăciunea teologică face apoi aducerea aminte despre creatia noastră prin lucrarea directă a lui Dumnezeu: „Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi”. Apare în continuare reliefată căderea în păcat si rîscumpărarea: „Si căzând noi, iarăsi ne-ai ridicat si nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, pînă ce ne-ai suit la cer si ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie”. Hristos ne-a rîscumpărat obiectiv. Noi ne însusim această mîntuire în mod subiectiv, tocmai prin multumirea pe care o aducem lui Dumnezeu. În acest sens, credinciosii adunati la Euharistie, copleșiti de slava de negrăit a Dumnezeirii si de toate cele făcute pentru noi, multumesc: „pentru toate pe care le stim si pe care nu le stim; pentru binefacerile Tale cele arătate si cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă. Multumim Tie si pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mîinile noastre, desi stau înaintea Ta mii de arhangheli si zeci de mii de înger, heruvimii cei cu ochi multi si serafimii cei cu cîte sase aripi, care se înaltă zburînd”⁵.

- *Trisaghionul serafimic* este de fapt rîspunsul credinciosilor la această primă parte a rugăciunii Anaforalei: „Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul si pămîntul de slava Lui. Osana întru cei de sus; bine este cuvîntat Cel ce vine întru numele Domnului”. Asemenea îngerilor, care «intonînd această cântare „se înaltă zburînd”, adică se ridică tot mai sus în cunoasterea, în contemplarea uimită a lui Dumnezeu si entuziasmul lor fierbinte”, spre această înaltare tind si credinciosii. Imnul acesta e un imn al Liturghiei ceresti, care se prelungeste si în Biserică căci Euharistia are în ea o deschidere eshatologică si universală. Iar puterea transfiguratoare a lui Hristos vine din jertfa Lui»⁶.

- *Rugăciunea hristologică* din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, prezintă întreaga iconomie a mîntuirii neamului omenesc, în si prin Hristos: „Cu aceste fericite Puteri (puterile îngeresti care slujesc dimpreună cu noi Liturghia euharistică) si noi, Iubitorule de oameni strigăm si grăim: Sfânt esti si Preasfânt, Tu si Unul-Născut Fiul Tău si Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt esti si Preasfânt si slava Ta este plină de măretie. Căci Tu ai iubit lumea atît de mult, încât pe Unul-Născut Fiul

⁴ Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2000, p. 262-265.

⁵ *Liturghier*, p. 136.

⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 266, 270.

Consideratii teologico-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

la cererea ce i-o adresăm prin Duhul prin care cerem si Căruia ne deschidem, sub chipul pâinii si vinului pe care i le oferim” – pentru a asimila darurile noastre cu jertfa Lui, sau pentru a le uni”¹².

Apoi, preotul îngenunchează în fata Prestolului unde se roagă tainic: „Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției Cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, nu spre judecată, sau spre osândă”. Rugăciunea aceasta, subliniază din nou valoarea Sfintelor Taine de pe Sfântul Prestol, ca si căi ale Împărăției lui Dumnezeu si mijloace de părtășie, comuniune cu Sfânta Treime.

- Dipticele

Dipticele cuprinde o serie de rugăciuni care ne prezintă Biserica în desfășurarea ei eshatologică. Prima rugăciune zice: „Încă aducem Tie această slujbă duhovnicească pentru cei adormiti întru credință: strămosi, părinti, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evanghelisti, mucenici, mărturisitori, pustnici si pentru tot sufletul care s-a săvârșit întru credință”. Nicolae Cabasila tâlcuieste aceste cuvinte zicând că „aducerea darurilor se face din iubirea pentru sfinti. Deoarece îi iubim peste măsură de mult, noi socotim bunurile lor ca ale noastre si ne bucurăm împreună cu ei de fericirea lor. . . ; bucurându-ne astfel pentru bunătățile ce le-a dat lor Domnul, multumim Dătătorului si-I aducem daruri, în semn de recunostință”¹³.

Apoi se face slăvirea Născătoarei de Dumnezeu: „Mai ales pentru Preasfânta, Curata, Preabinecuvântata, Mărita, Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea si Pururea Fecioara Maria”. Credinciosii răspund prin imnul axion: „Cuvine-se cu adevărat. . .”. În tipul acestui imn, preotul continuă rugăciunea dipticelui: „Pentru Sfântul Ioan Proorocul, Înaintemergătorul si Botezătorul, pentru sfintii, slăvitii si întru tot lăudatii Apostoli. . . si pentru toti sfintii tăi, cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi Dumnezeule. Si pomeneste pe toti cei adormiti întru nădejdea învierii vietii celei de veci, si-i odihnește pe dânsii unde strălucește lumina fetei Tale. Încă Te rugăm: Pomeneste, Doamne, pe toti episcopii ortodocsi, care drept învată cuvântul adevărului Tău, toată preotimea, cea întru Hristos diaconime si tot cinul preotesc si monahicesc. Încă aducem Tie această slujbă duhovnicească pentru toată lumea, pentru sfânta soborniceasca si apostolească Biserică; pentru cei ce

¹² Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 298.

¹³ Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeiestii Liturghii*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 107.

Poporul cântă acum: „Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm; Tie Îți multumim, Doamne, si ne rugăm Tie, Dumnezeului nostru”. Sensul acestor cuvinte este acela că „lauda si multumirea nu însoțesc numai dăruirea de către comunitate a tuturor celor ce li s-au dat de către Dumnezeu, ci se extinde si în întâmpinarea si în însoțirea prefacerii lor în darul suprem al Trupului si Sângelui lui Hristos”⁹.

- *Epicleza*

Precizăm dintru început că „întreaga Liturghie – de la început până la sfârșit – este epicleză, este chemarea Duhului Sfânt Care transformă tot ce se săvârșeste în ea, transformând fiecare lucrare sfântă a ei în ceea ce ea ne arată si ne descoperă... Euharistia se săvârșeste de la început si până la sfârșit asupra pâinii si a vinului. Pâinea si vinul sunt hrana pe care Dumnezeu a creat-o dintru început ca viață...”. Cu toate acestea „scopul Euharistiei nu este prefacerea pâinii si a vinului, ci a ne face părtași cu Hristos, Care a devenit hrana noastră, viața noastră, descoperirea Bisericii ca fiind trupul Lui Hristos”. În fine, „Euharistia... este o taină care nu poate fi descoperită si explicată în categoriile „lumii acesteia”, a timpului, a esenței, a cauzalității, etc. Ea se descoperă credinței...”¹⁰. În Euharistie întreaga lucrare epicletică este a lui Hristos si a Duhului Sfânt: Hristos este aici prezent si lucrează... Slujba preotului este să deschidă gura; totul se lucrează de către Dumnezeu”¹¹. Pe de altă parte, epicleza si invocarea Duhului Sfânt nu este numai o lucrare a preotului, ci si a întregii comunități.

După invocarea pogorării Sfântului Duh asupra darurilor si a comunității adunate pentru săvârșirea Euharistiei, prin rostirea Troparului Ceasului al nouălea, repetat de trei ori, acesta fiind întrerupt de rostirea unor scurte versete din psalmul 50, preotul zice: «Încă aducem Tie această slujbă duhovnicească si fără de sânge, si Te chemăm, Te rugăm si cu umilintă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi si peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte». Apoi, binecuvântând asupra sfinteii pâini, zice: «Si fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău. Amin». Arătând mai apoi spre Sfântul Potir, zice: «Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău. Amin». Si binecuvântând asupra amândurora, zice: «Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin. Amin. Amin».

Momentul epiclezei este în acelasi timp, momentul realizării jertfei, căci „Hristos – retrăind prin duhul iubirii Sale fată de noi jertfa Sa pentru noi, Si-o face prezentă

⁹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰ A. Schmemmann, *Euharistia - Taina Împărăției*, Editura Anastasia, București, p. 226-230.

¹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In. Tim. Hom. 2, 4*, apud Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune...*, p. 291.

Consideratii teologice-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

diptichelui, sunt pomeniti în primul rând cei ce fac parte din clerul bisericesc, întrucât „fără slujirea acestora nu s-ar putea tine Biserica si nu s-ar putea exercita lucrarea mântuitoare a lui Hristos... Biserica... există prin jertfa lui Hristos, care este înnoită mereu datorită existentei preotilor si episcopilor”¹⁶.

Dipticele se încheie cu ecfonisul preotului: „Si ne dă nouă cu o gură si cu o inimă a slăvi si a cânta preacinstitul si de mare cuviintă numele Tău, al Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh...».

II. Rugăciunea Anaforalei euharistice si rostirea ei în primele veacuri

În Biserica primară, Anaforaua euharistică reprezenta, ca si astăzi, miezul, esenta Sfintei Liturghii sau partea principală a formularului său verbal. La începuturile vietii Bisericii, fiecare episcop rostea propria sa rugăciune de aducere a jertfei euharistice, dându-i acesteia o alcătuire personală. Această alcătuire urma în toate situatiile aceiasi schemă clasică a anaforalei, fiind respectată întotdeauna de către toti liturghisitorii¹⁷. În acest sens, se păstrează mai ales în Bisericile Răsăritene necalcedoniene o multime de astfel de anaforale, alcătuite de episcopi ai diferitelor comunități, rugăciuni personale cu care ei săvârseau jertfa euharistică. Diferentele între aceste anaforale au fost la început neînsemnate, reducându-se la unele variatiuni si diferente verbale în textul rugăciunilor¹⁸. Astfel, se păstrează până astăzi, în toată lumea creștină, ortodoxă si catolică, zece Sfinte Liturghii, cu aproximativ 87 de anaforale de schimb, acestea din urmă fiind folosite exclusiv în Bisericile orientale (necalcedoniene)¹⁹.

Dintre atât de diversele variante personale ale Anaforalei euharistice, s-au impus în constiinta Bisericii de mai târziu cele întrebuintate de episcopii marilor centre misionare, sau a celor politico-administrative, precum: Ierusalim, Alexandria, Antiohia, Constantinopol si Roma.

Despre faptul că anaforalele euharistice erau la început rugăciuni personale ale episcopului dintr-o cetate, găsim mărturie în descrierea vietii Sfântului Vasile cel Mare, făcută de episcopul Amfilohie de Iconiu. Aici ni se relatează astfel că, la hirotonia sa de episcop, Sfântul Vasile s-a rugat lui Dumnezeu sase zile în sir,

¹⁶ *Ibid.*, p. 314-315.

¹⁷ A se vedea despre aceasta la L. Bouyer, *L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne*, în rev. „La Maison-Dieu”, Revue française du Centre National de Pastorale Liturgique, Paris, nr. 111 (1972), p. 7-19.

¹⁸ Despre aceasta se poate vedea mai detaliat la Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Specială*, Editura Nemira, Bucuresti, 2002, p. 140-141.

¹⁹ *Ibid.*, p. 151.

în curăție și în viață cinstită vietuiesc, pentru conducătorii țării. Dă-le lor, Doamne, pasnică ocârmuire, ca și noi, întru liniștea lor, viață pasnică și netulburată să trăim, în toată cucernicia și curăția”. Apoi preotul citește pomelnicele pentru cei vii, aduse după Iesirea cu Darurile: «Pentru mântuirea și iertarea păcatelor robilor lui Dumnezeu... ». Apoi pe cele pentru cei adormiți: «Pentru iertarea păcatelor și odihna sufletelor robilor lui Dumnezeu... , în loc luminat, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea; odihnește-i, Dumnezeul nostru, și-i sălășluiește pe dânsii unde strălucește lumina fetei Tale». Și luând preotul vasul cu anaforă, atingându-l de Sfântul Disc și de Sfântul Potir, zice: «Pentru rugăciunile Preacuratei Maicii Tale, Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, binecuvintează pâinea aceasta care se va da poporului Tău în locul Sfintelor Tale Taine». Despre rostul anaforei și semnificația ei pentru viața duhovnicească a credincioșilor, Sfântul Simeon al Tesalonicului scrie: «Anafora... este pâine sfântită, care se face din prescura aceea din care se scoate Sfântul Agnet, care se jertfeste și se face Trupul Domnului. Deci, în locul aceluia Dar mare al Înfricosatei Cuminecături, de vreme ce nu sunt toți vrednici a se împărtăși Aceluia, li se dă această anafură, care după cuviință se numește *antidoron*, adică în loc de dar: pentru că dă darul hărăzirii lui Dumnezeu. Această pâine este sfântită, fiind însemnată cu copia și primind sfinte cuvinte; nu este însă împărtășirea Trupului lui Hristos, căci acelea sunt Tainele, iar aceasta, numai dătătoare de sfintire și dăruitoare de dumnezeiescul dar, care se dă cu cuvintele din Proscomidie»¹⁴.

Mai apoi, preotul zice cu glas mare: „Întâi pomeneste Doamne pe Prea Sfântitul Episcopul nostru... , pe care-l dăruiește sfintelor Tale biserici, în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând cuvântul adevărului Tău.” Și continuă rugăciunea: „Adu-Ți aminte, Doamne, de orasul acesta, în care vietuim și de toate orasele și satele, și de cei ce cu credință vietuiesc într-însele. Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, de cei bolnavi, de cei ce pătinesc, de cei robiți și de mântuirea lor... de cei ce aduc daruri și fac bine în sfintele Tale biserici, și-si aduc aminte de cei săraci; și trimite peste noi toți milele Tale”. Rugăciunea aceasta a diptichelui, „ne duce în chip impresionant de viu, în planul luminos al conștiinței, toate părțile componente ale comunității bisericești, în dimensiunile universalității ei crono-spatiale”¹⁵. În rugăciunea

¹⁴ Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, vol. 1, partea a IV-a (Pentru Sfânta Liturghie), cap. 100, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2002, p. 156.

¹⁵ Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 305.

Consideratii teologice-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

Acelasi lucru poate fi înțeles și din urmărirea textului Anaforalei euharistice, așa cum este el redat în lucrarea *Scrierile Părintilor Apostolici*, cartea VIII, cap. XII²⁴.

Prezentând structura Anaforalei euharistice, păstrate în Biserică până în sec. IV, părintele Ioan I. Ică jr. arată „... Episcopul aseza darurile pe altar și rostea rugăciunea de depunere (rugăciune din finalul proscomidiei de azi), după care initia dialogul cu credinciosii prefatând marea rugăciune euharistică sau anaforaua rostită de episcop sau de protoprezbiter cu glas mare, întreruptă doar de intervențiile și reacțiile poporului și de îndemnurile diaconilor. Anaforaua constituia în același timp mărturisirea de credință solemnă a comunității și răspunsul ei de laudă, evocare și invocare a lui Dumnezeu pentru creație, mântuire și Liturghie, concentrate în Ofranda euharistică. Transformată prin puterea invocată a Duhului în prezenta tainică a lui Hristos Cel răstignit și preamărit, și oferită Tatălui ca sacrificiu ispășitor suprem pentru întreaga Biserică văzută și nevăzută, comemorată deasupra lui, Ofranda euharistică era oferită apoi spre cuminecare credinciosilor nu atât ca premiu pentru evlavia lor individuală, ci ca mijloc de realizare a comuniunii lor corporative, manifestare văzută a Bisericii catholice depline și anticipare a Împărăției eshatologice a Sfintei Treimi”²⁵.

III. Anaforaua euharistică și rostirea ei astăzi. Explicatia teologică a mutațiilor din Liturghia actuală.

Astăzi, ecfonisele pe care noi le auzim în cuprinsul Anaforalei, ca de pildă: „Cântarea de biruintă...”, „Luati mâncați...”, etc., nu sunt altceva decât rostiri cu glas tare ale unor fragmente din cuprinsul acestei mari rugăciuni euharistice (Anaforaua), rostită în cea mai mare parte în taină de către preot, și care își urmează cursul, independent de rolul diaconului și al poporului credincios care dă răspunsurile. Diaconul ajută cel mult pe preot, iar cântările stranei nu sunt, propriu vorbind, răspunsuri ce se încadrează în structura originală a Anaforalei euharistice, ci cântări independente, care se desfășoară în paralel cu lucrarea liturgică a preotului.

Modul acesta de citire al Anaforalei euharistice, așa după cum am văzut, nu era la fel și în Liturghia Bisericii primare, atunci Anaforaua euharistică fiind citită

²⁴ *Scrierile Părintilor Apostolici împreună cu Asezămintele și Canoanele Apostolice*, trad. Pr. Ioan Mihălcescu, Econom Matei Păslaru și Economul G.N. Nitu, Editura Facultății de Teologie din Chișinău, 1928, p. 235-246.

²⁵ Diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I - Canonul Apostolic al primelor secole*, Editura Deisis / Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 311-312.

să-I învrednicească să-I aducă jertfa nesângeroasă cu propriile sale cuvinte, adică să compună un formular propriu al anaforalei liturgice, așa cum se obișnuia în vremea sa. În a șaptea zi, Mântuitorul i s-a arătat în vis, împlinindu-i dorința²⁰. De asemenea, Sfântul Grigorie de Nazianz, în *Cuvântarea funebră* ținută la înmormântarea Sfântului Vasile, arată că acesta a alcătuit „formulare de rugăciuni și rânduiala altarului”²¹. De asemenea, la începutul sec. VI (520), Petru Diaconul și alți călugări din Scitia, într-o *Scrisoare adresată episcopului Fulgentiu* și altor episcopi africani, exilați pe atunci în Sardinia, citează un text din dipticele Liturghiei Sfântului Vasile, despre care autorii acestei scrisori spun că se întrebuintează în tot Răsăritul²².

Marea rugăciune a Anaforalei era rostită de către proistos (episcopul sau prezbiterul delegat de episcop pentru o comunitate) cu glas tare, în auzul întregului popor. Poporul asculta conținutul acestei rugăciuni, rostind la sfârșitul ei «Amin». Mărturie în acest sens avem textul privitor la Euharistie din *Apologia I* a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, cap. 65: «... se aduce celui ce prezidează adunarea fraților pâine și un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le, înaltă laudă și slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului și al Duhului Sfânt, și rosteste o lungă rugăciune de mulțumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile și Euharistia, întreg poporul care este de față rosteste cu glas mare: «Amin»... După ce întâistătorul a terminat Euharistia și tot poporul a răspuns „Amin”, slujitorii aceia care sunt numiți la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în Euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se aduce pe la casele lor...». Iar în cap. 67 a aceleiași Apologii, Sfântul Iustin reia elementele principale ale celor prezentate anterior în cap. 65: «... ne ridicăm în picioare toti laolaltă și înăltăm rugăciuni; după care, încetând noi rugăciunea, așa cum am arătat mai înainte, se aduce pâine și vin și apă, iar întâistătorul înaltă deopotrivă rugăciuni și mulțumiri, cât poate mai multe, la care poporul răspunde într-un singur glas, rostind Amin. Și se dă fiecăruia să se împărtășească din cele ce au fost consfintite prin Euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se trimite Euharistia acasă, prin diaconi...»²³.

²⁰ Amfilohie de Iconiu, *Biografia Sfântului Vasile*, în P.G., t. XXIX, col. CCCI-CCCLII.

²¹ P.G., t. XXXVI, col. 341 și trad. rom. la Pr. N. Donos, în vol. „Sfântul Grigorie de Nazianz”, *Apologia... și Elogiul Sfântului Vasile, precedate de o biografie a Sfântului Grigore*, Husi, 1931, p. 153.

²² P.L., t. LXII, 90 C și t. LXV, 449 CD.

²³ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, în vol. „Apologeti de limbă greacă”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 93-95.

Această denaturare a modului de înțelegere al Sfintei Liturghii, al cărei unic scop este împărtășirea credinciosilor prezenti la ea, și participarea în Biserica primară a tuturor credinciosilor la săvârșirea sfintei jertfe euharistice prin rugăciuni și cântări comune structurate într-o formă dialogică ce se desfășura între preoți și poporul credincios, a generat trecerea de la rostirea anaforalei în auzul întregului popor prezent la săvârșirea Liturghiei, în mod privat, numai de către clerici, în Sfântul Altar.

Iată cum prezintă Părintele Ioan I. Ică jr. această tendință, precum și motivele care au stat la baza unei astfel de mutații: „înțelegerea și practica apostolică a Liturghiei, posibilă în cazul comunităților mici, structurate în jurul unor elite spirituale de vocație, specifică Bisericii minoritare din primele secole n-a mai fost cu puțință în comunitățile amestecate din marile orașe cosmopolite ale Imperiului Roman târziu. Succesul cantitativ la Bisericii de mase fusese obținut cu pretul relaxării exigentelor spirituale și al căderii dramatice a calității vieții creștine urbane. Iar măsurile luate pentru a stopa acest declin interior al unei Biserici în aparentă înfloritoare și triumfătoare au agravat criza în loc să o remedieze. Acceptarea tacită a cuminecării ocazionale, de marile sărbători sau chiar anuale, de Paste, împotriva căreia protestează deja Sfântul Ioan Hrisostom (†407) și generalizarea pentru laici a simplei asistente la Liturghie fără împărtășire era o recunoaștere nemărturisită a eșecului convertirii conștiințelor individuale, iar soluțiile crizei de fapt au adâncit-o”.

„Fiindcă Liturghia euharistică s-a dedublat practic în două rituri paralele: rugăciunile în frunte cu anafora, riturile euharistice și cuminecarea clericului se sacerdotalizează, devenind privilegiu, drept și obligație a clericilor curati și sfinți și se scufundă ca o Atlantidă într-un ocean de tăcere, consumându-se după perdelele protectoare, dincolo de privirile și auzul impure ale laicilor profani și ținuți la distanță; acestora din urmă li se rezervă, pe lângă câteva „ecfonise”, o dramaturgie rituală dezvoltată și o extindere a elementului coral muzical: cântările și riturile perceptibile devin un comentariu aproximativ al misterului liturgic, o liturghie estetică-didactică de substituție pentru uzul laicilor, un spectacol vizual-muzical-dramatic care inundă practic toată desfășurarea rituală. Celebrare comunitară de la un capăt la altul a unui Cuvânt evocat, convocat și cuminecat, Liturghia apostolică a originilor devine acum spectacol de imagini, lumini și sunet, într-o bazilică devenită în același timp teatru sacru antic și templu vechi-testamentar. Nici novelele autoritarului împărat jurist Iustinian (123 din 1 martie 546 și 137 din 26 martie 565), care impun expres episcopilor rostirea cu voce tare (*meta*

cu voce tare, în auzul întregii comunități, fără să fie întreruptă de scurtele fragmente și ecfonise pe care le auzim astăzi din ea, doar în chip fragmentar. Asadar, ea se prezenta într-o formă unitară, care înlesnește mult înțelegerea conținutului ei, profund teologic, de către tot poporul care lua parte la săvârșirea Jertfei euharistice.

Începând din secolul IV, odată cu deschiderea marilor Biserici construite de împăratul Constantin cel Mare, se trece la „generalizarea creștinismului aproximativ” al multimilor slab catehizate și neconvertite în mod individual. În această situație nou creată, pentru a fi asigurată conștiința sfințeniei Sfințelor Taine și împărtășirea vrednică cu acestea, s-a trecut din rațiuni pastorale la impunerea „unui set de exigente morale și duhovnicești care însă, în loc să încurajeze adoptarea de către cât mai mulți creștini a unei conduite creștine autentice și responsabile, au avut un efect pervers producând descurajarea apropierei de Sfințele Taine și răirirea considerabilă a cuminecărilor”²⁶. Astfel, s-a ajuns la situația în care Sfânta Liturghie era considerată completă chiar fără împărtășirea laicilor, pe de o parte, iar pe de altă parte, a creat bariera între „clerul sfânt” care celebra Sfânta Liturghie și se împărtășea și „laicii impuri moral și ignoranți”, care doar asistă la Sfânta Liturghie. Consecințele în plan liturgic și eclesiologic ale acestei schimbări de înțelegere a rostului Sfinței Liturghii au fost dezastruoase, în sensul în care „din cult comunitar-ecclesial prin excelență, Liturghia a ajuns să devină rit / mister celebrat de un cler profesionalizat, pentru laici și în locul lor, nu împreună cu ei. Liturghiile sunt dese, dar cuminecărilor devin rare. Se generalizează practica simplei asistente la Liturghie, fără împărtășire; cei prezenți nu se cuminecă... Mai mult, Euharistia însăși, în loc să fie consumată, devine amuletă protectoare și vindecătoare, purtată pentru efecte secundare”²⁷. De la sfârșitul secolului IV, ospățul euharistic comunitar este „deja redus la proporții simbolice și Liturghia devine în schimb tot mai mult o dramă rituală complexă, un spectacol liturgic fastuos, în care elemente accesorii sau secundare ocupă scena lăsată liberă de riturile esențiale retrase dincolo de perdelele altarului în tăcerea tainei”²⁸.

²⁶ *Ibid.*, p. 308-309.

²⁷ Menționăm în acest sens faptul că si astăzi la noi în Maramureș, și probabil și în alte zone ale țării, se practică Liturghiile private, pentru nevoile mărunte ale unuia sau altuia dintre „bunii credincioși” ai comunității parohiale, creându-se conștiința că săvârșirea de către preot a Sfinței Liturghii în Biserică poate rezolva problemele ivite în gospodărie sau în cadrul familiei. La aceste Liturghii nu participă însă decât preotul, cântărețul și paraclisierul, în cel mai bun caz, iar credinciosul doar „plătește pomelnicul” pentru săvârșirea respectivei „Liturghii”, fără a se implica în vreun fel la săvârșirea ei. Suntem desigur în fața unor cazuri de denaturare totală a scopului Liturghiei, ceea ce vădește de fapt, îndepărtarea din ce în ce mai mult de autentică și sănătoasă „conștiință euharistică” a Bisericii, încă de la începuturile ei.

²⁸ Diac. Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 309.

Consideratii teologico-liturgice privitoare la rostirea Anaforalei euharistice

una din consecinte transformarea rugăciunilor Anaforalei în rugăciuni rostite de către preot în taină, întrucât împărtășirea euharistică îl vizează doar pe el.

Revenirea la practica citirii cu voce tare a rugăciunilor Anaforalei ar putea mijloci pentru credinciosi o înțelegere a duhului Sfintei Liturghii în sensul ei originar, scotând-o din dimensiunea receptării ei doar ca simplu ceremonial și având doar caracter estetic. Ascultând și pătrunzând cu mintea textul și înțelesul profund teologic și duhovnicesc al anaforalei Sfintei Liturghii, credinciosii nostri ar putea constientiza faptul că scopul principal al săvârșirii acesteia este împărtășirea tuturor celor ce iau parte la ea. Astfel, Liturghia nu va mai putea fi redusă și nici receptată de către credinciosi doar ca o dramă rituală sau ca un spectacol de gestică și muzică sacră. Pe de altă parte, ascultarea și înțelegerea rugăciunilor Anaforalei Sfintei Liturghii ar întări și mai mult duhul de intercomuniune al credinciosilor ce participă de cele mai multe ori la Sfânta Liturghie atât de dispersati, pierzând din atenție sau cel mai adesea necunoscând faptul că prin Sfânta Liturghie noi ne facem una cu Hristos și cu semenii nostri prin primirea împărtășirii, în sensul pe care-l relevă conținutul rugăciunii Dipticului din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare: „... iar pe noi pe toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir să ne unesti unul cu altul prin împărtășirea aceluiasi Duh Sfânt...”³¹.

În sensul celor afirmate mai sus, Conferința panortodoxă de la Rodos, din 1961, care cuprindea pe agenda sa de lucru și probleme privitoare la cultul divin și înnoirea acestuia, având să devină puncte de pe ordinea de zi a viitorului Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, printre alte propuneri de înnoire a cultului, de afirmare a bogăției Sfintei Liturghii și de intensificare a catehizării credinciosilor, pune în discuție și revenirea la practica Bisericii primare. Se propunea în acest sens revenirea la practica citirii cu voce tare a rugăciunilor Sfintei Liturghii, și mai ales a Anaforalei liturgice sau a Rugăciunii Sfintei Jertfe³², așa încât, credinciosii care participă la sfânta slujbă să cunoască și să se bucure de bogăția de învățături pe care aceste rugăciuni le cuprind, și care rămân neuzitate și mai ales negustate și neînțelese de către ei.

³¹ *Liturghier*, p. 220.

³² A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 145-147. În același sens a se vedea Episcop Emilian Timiadis, *En vue du prosynode. Les problemes soulevés*, în „Proche Orient Chretien”, t. XV, fasc. IV, p. 352-357 și Ic. C. Papaghiannis, *Modernizarea cultului divin* (în grecește), în rev. „Grigorie Palama”, Tesalonica, 1968, nr. 7-8, p. 349-350.

phones) a rugăciunii euharistice și a celei baptismale, n-au reușit să împiedice scufundarea inexorabilă a acestor continente euhologice în oceanul recitării secrete (*mysticos*), cu glas scăzut, cum apar în secolul VIII, în *Barberini gr. 336*. Odată cu anaforaua alunecă însă în uitare sub aluviunile unei inflații de elemente secundare întreaga teologie și eclesiologie apostolică și patristică, esențialul credinței creștine dintotdeauna - sinteza canonului biblic, dogmatic și liturgic al Bisericii²⁹.

În același sens, redăm aici și câteva fragmente din *Novela 137* din 26 martie a împăratului Iustinian, *Despre alegerea și îndatoririle episcopilor*, care cerea în mod expres revenirea la practica primară a citirii cu voce tare, în auzul întregului popor a anaforalei euharistice: „... poruncim ca toți episcopii să facă dumnezeiasca Ofrandă... nu în tăcere, ci cu glas auzit de preacredinciosul popor, pentru că și de aici sufletele celor care le ascultă să se scoale spre o mai mare străpungere (a inimii) și spre lauda Stăpânului Dumnezeu. Căci așa învăță dumnezeiescul Apostol (Pavel) în prima sa epistolă către Corinteni: „Căci dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu „Amin” la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici? Căci tu într-adevăr mulțumesti bine, dar celălalt nu se zideste” (I Corinteni 14, 16)... De aceea, asadar, se cuvine ca rugăciunea de la Sfânta Ofrandă și celelalte rugăciuni să fie oferite cu glas tare de preacuviosii episcopi și preoți Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeu nostru împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Bine știind preacuviosii preoți că dacă trec cu vederea ceva din acestea vor avea de dat răspuns și la înfricoșătoarea judecată a Marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dar nici noi, cunoscând acestea, nu vom avea liniște, nici nu le vom lăsa nerăzunate...”³⁰.

IV. În loc de concluzie: necesitatea revenirii la citirea cu voce tare a Marii rugăciuni a Anaforalei euharistice

În contextul celor prezentate și analizate mai sus, socotim că ar fi foarte bine venită astăzi revenirea la practica primară a Bisericii privitoare la rostirea cu voce tare a întregii Anaforale a Sfintei Liturghii, mai ales în contextul în care credinciosii noștri nu mai dețin nici măcar elemente minimale de cultură liturgică și, în consecință, nu mai înțeleg aproape nimic din finalitatea slujirii Sfintei Liturghii. Acest fapt se datorează îndepărtării lor treptate de la împărtășirea potirului euharistic, având

²⁹ *Ibid.*, p. 312-313.

³⁰ *Novela 137* din 26 martie 565 a lui Iustinian *Despre alegerea și îndatoririle episcopilor*, apud Diac. Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 313.

Stefan Negreanu

Disputa tetragamică și poziția papală

Abstract

The reign of Leo VI the Wise (886-912) meant, in terms of his fourth marriages, not just a crisis, a hiatus occurred between law, whether ecclesiastical or civil, and its implementation, that is specific situations that lead to deviation from the norm, but also made great strides both in terms of the position of the Church evolution to the Byzantine State and to the Papal throne. The triumph of Orthodoxy after a long iconoclast period changed the relation between the Church and the State. The absolute State, which was the representation of divine order on earth, transformed into an empire now considered the "servant of Christ." The result is the sacralization of imperial authority, who wanted to rule in accordance with the Church, as happened during the reign of Leo VI. The church is slowly growing psychologically connected to the empire, but not administratively as it was never assimilated by the state. Sacralization of secular authority causes Church to accept the divine emperors infringement on the grounds of human weaknesses. Interdependence and the growing link between the Church and the State led to reflect any crisis within the former in the development of imperial authority. Religious crises, as the tetragamic dispute, served as background for disputes between different political parties and endangered the stability of the empire. This caused a change in the imperial policy in order to avoid religious conflict and to ensure peace within the empire, which was constantly threatened by the power of the Papal seat.

Keywords

Tetragamical dispute, crisis, sacralization, papal seat, legislation

Prin citirea cu voce tare a Anaforalei euharistice s-ar împlini și o mare necesitate catehetică, anume aceea a catehizării mistagogice, întrucât textul Anaforalei tâlcuieste în chip teologic întreaga iconomie a mântuirii lumii prin coborârea lui Hristos la noi, lucrare actualizată în chip epifanic în cadrul vieții liturgice a Bisericii, prin Sfânta Liturghie. S-ar cheltui suplimentar poate 10 minute din Sfânta Liturghie, însă cu beneficii incalculabile în ceea ce privește înțelegerea și integrarea totală în duhul și înțelesul primar al acesteia.

Leon, desi se va căsători cu Teofana, nu a renunțat la legătura sa cu Zoe, nici chiar atunci când a aflat că sotia sa a rămas însărcinată. În felul în care se poartă Leon în această perioadă putem vedea tiparul tuturor căsniciilor sale: dorinta de a avea un copil de parte bărbătească, fără a refuza, însă, în tot acest timp, legăturile extraconjugale.

Teofana se plânge socrului ei de continuarea relației lui Leon cu Zoe, iar primul, profitând de acest motiv, îl închide în palat pe cel cu care împărțea, cel puțin teoretic, puterea, iar pe amanta acestuia o sileste să se mărite cu un oarecare Teodor Guzuniates. Domiciliul forțat în care va rămâne timp de trei ani este, de fapt, pedeapsa pe care o primește Leon pentru un presupus complot al său, care ar fi avut drept scop asasinarea lui Vasile⁴.

În 883 se naște Eudochia, singurul copil al lui Leon pe care acesta l-a avut cu Teofana. „Nu a fost evident atunci, dar nasterea acestei fetite a însemnat începutul luptei lui Leon de a lăsa un urmaș de parte bărbătească”.⁵ Se pune întrebarea de ce nu a divorțat Leon de Teofana, de vreme ce cutuma civilă permitea acest lucru, în totală opoziție cu legile bisericesti. Răspunsul l-am putea găsi, probabil, în opera juridică *Epanagoga* a împăratului Vasile I, însușită și îmbunătățită ulterior de Leon Înteleptul, în care se afirmă că împăratul „trebuie să susțină mai întâi tot ceea ce este scris în Sfânta Scriptură, apoi dogmele stabilite de cele șapte sinoade ecumenice, ca și o parte a legilor romane”.⁶ Însă confirmarea directă a acestui fapt, și anume că Leon a dorit să armonizeze legislația laică a Bizanțului cu prevederile canoanelor bisericesti, se află în *Novelle*, unul din tomurile legislative de excepție ale împăratului, care era și un eminent jurist. Dispozițiile acestora pun numeroase piedici obiceiului permis de legile civile anterioare, acela de a divorța⁷.

Încă înainte de moartea sotiei sale, Leon, ajuns în anul 886 împărat, face un pas pe care l-am putea privi ca o parte din tactica sa de a-și impune voința. Nu o putea avea pe Zoe de soție, dar îl numește pe tatăl acesteia „basileopator”, o

² Shaun Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912) – Politics and People*, Brill, 1997, p. 135.

³ *Ibid.*

⁴ Warren Treadgold, *O istorie a statului și societății bizantine*, vol. I: (284-1025), Trad. de Mihai-Eugen Avădanei, Institutul European, Iasi, 2004, p. 468.

⁵ S. Tougher, *op. cit.*, p. 135.

⁶ Emanoil Băbus, *Bizantul - istorie și spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003, p. 203-204.

⁷ L. Bréhier, *op. cit.*, p. 15.

Cu excepția unui singur eveniment, a treia căsătorie a împăratului iconoclast Constantin V (741-775), poziția Bisericii și a puterii laice referitoare la numărul îngăduit de căsătorii în imperiul bizantin a fost unitară: a doua căsătorie era permisă, a treia și următoarele fiind categoric interzise, sub pedeapsa excomunicării din Biserică.

Domnia lui Leon al VI-lea Înteleptul (886-912) a însemnat din acest punct de vedere nu doar o criză, un hiatus apărut între legislație, fie ea bisericească sau civilă, și punerea ei în aplicare, respectiv situațiile concrete care au dus la abaterea de la normă, dar și pași importanți făcuți atât în ceea ce privește evoluția poziției Bisericii față de statul bizantin, cât și față de scaunul papal.

Prima căsătorie. Sământa crizei tetragamice a fost semănată cu mult înainte de încheierea celei de a patra căsătorii a lui Leon al VI-lea, cu Zoe Carbonopsina. Ea își are germeii în prima sa căsătorie.

În anul 882, Leon, prin moartea fratelui său Constantin, devine urmașul la tron al împăratului Vasile I. Avea doar cincisprezece ani și deja se punea problema asigurării continuității dinastice printr-o căsătorie a tânărului co-împărat, căsătorie care să aibă ca rod un urmaș pentru tronul Bizantului. Leon, însă, era un adolescent nesigur, care, în acest context, se vede nevoit să-și taie înclinarea spre femei și petreceri, împlinind întocmai porunca părinților săi. Evdochia, mama lui Leon, sprijinită de împăratul Vasile I, organizează o „paradă a miresei”, iar cea aleasă, tot de către împărăteasă, este tânăra Teofana Martinakios. Această „alegere” a viitoarei soții, impusă de părinți, nu este un fapt singular, ci un obicei al societății bizantine care este posibil să-și aibă originile în epoca Sfântului Ioan Gură de Aur. Părinții se grăbeau să-și căsătorească copiii de tineri și tocmai de aceea unirea liber-consimțite erau tot mai rare¹.

Leon, însă, nu se arată deloc impresionat de frumusețea viitoarei sale mirese, el având deja relații strânse cu Zoe Zautzes, fiica unuia dintre ministrii împăratului². Dar Evdochia nu avea de gând să-l întrebe pe fiul său dacă dorește sau nu căsătoria cu Teofana. Tânăra Martinakios întrunea pe deplin criteriile pe care, consideră unii istorici³, împărăteasa Evdochia le socotea obligatorii pentru o viitoare împărăteasă a Bizantului: era frumoasă, dintr-o familie cu sânge imperial, iar rudele sale nu detineau poziții atât de importante la palat încât să reprezinte o amenințare pentru dinastia macedonenilor.

¹ Louis Bréhier, *Civilizația Bizantină*, Trad. de Nicolae Spinescu, Editura Științifică, București, 1994, p. 16.

A doua căsătorie. Existau două piedici pe care Leon trebuia să le treacă pentru a o face pe Zoe soția sa: în primul rând avea de înfrânt opoziția Bisericii, iar apoi, dar nu mai puțin importantă, era înfrângerea opiniei publice.

În anul 893 la cârma Bisericii ajunge Antonie Cauleas, un călugăr venit din Muntele Olimp, sprijinitor al studitelor, devenit patriarhul Antonie al II-lea. În timpul său schisma care exista în Biserica Ortodoxă între susținătorii patriarhului Fotie și cei ai lui Ignatie, se stinge cu totul și urmează o perioadă de liniste¹¹. Această perioadă de timp este însă întreruptă de Leon și căsătoriile sale, care pun sub semnul întrebării unitatea eclezială abia câștigată.

Încercarea de a oficializa legătura cu Zoe îl aduce pe Leon în luptă cu autoritatea bisericească. Este prima confruntare de acest gen și care, chiar dacă nu va avea amploarea celei ulterioare, din prima jumătate a secolului al X-lea, va marca începutul luptei dintre viitorul împărat și cei care doreau respectarea întocmai a canoanelor Bisericii. Putem spune că Leon se va folosi de următoarea tactică pentru atingerea scopului său, acela de a se căsători cu Zoe Zautzes: la început cere, supus, acordul duhovnicului său, staretul Eftimie de la mănăstirea Psamathia. Monahul nu îi dă dezlegarea, avertizându-l pe Leon și arătându-i astfel celălalt oponent al său - societatea bizantină. Îi spune în acest sens că „dacă se va căsători cu Zoe, acest fapt va confirma bănuielile despre implicarea ei în moartea Teofanei și a lui Teodor Guzuniates, sotul său”¹². *Viata lui Eftimie*, duhovnicul lui Leon, ne relatează urmările acestui refuz: Leon se mânie și îl exilează pe monah în mănăstirea Sf. Diomid pentru doi ani de zile. În împărat se ciocnesc două forte: dorința de a obține aprobarea contemporanilor, dar mai ales a Bisericii, pentru faptele sale și voința de a elimina orice opoziție din calea împlinirii planurilor sale. După Grumel¹³ exilarea lui Eftimie nu este singura de acest gen, ci va fi urmată de cea a lui Anatolie, staretul Mănăstirii Studion, care s-a opus și el pe fată căsătoriei lui Leon cu Zoe Zautzes.

Dacă, în ceea ce privește Biserica, atitudinea împăratului devine una dură atunci când clericii se ridică împotriva căsătoriei sale cu Zoe, Leon este mult mai atent cu opinia publică. Aceasta întrucât concepția bizantină referitoare la modul în care trebuie să se comporte femeile era una foarte austeră, mai ales în privința persoanelor obisnuite, dar nici împărăteselor și principeselor nu li se îngăduia orice. Unul dintre observatorii străini ai moravurilor de la curtea răsăriteană afirmă

¹¹ Joan Mervyn Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 103.

¹² S. Tougher, *op. cit.*, p. 141.

¹³ *Ibid.*

funcție creată special pentru Stylianos Zautzes. Acesta era deja omul de încredere al lui Leon, căruia tânărul împărat îi încredințase, cel puțin în primii ani ai domniei, cea mai mare parte a sarcinilor care trebuiau rezolvate într-un imperiu mare, cu multe probleme, precum cel bizantin⁸. Stylianos Zautzes va fi numit logofăt purtând numele de „basileopator”. Acest titlu, oricât de capabil ar fi fost, nu îl primise nimeni până atunci. Întrebarea care se pune acum este de ce a creat împăratul o astfel de funcție când, pentru meritele deosebite ale lui Zautzes existau alte variante de recompensă? Explicatia lui Treadgold, că tatăl Zoei a primit această titulatură pentru „talente administrative”, ni se pare doar parțială. Credem că însăși denumirea de „socru” ne arată că vointa lui Leon a depășit latura administrativă, intrând într-un plan personal. Leon nu o putea avea pe Zoe de soție, dar trăia cu ea în fapt, iar tatăl acesteia îi era mai apropiat decât familia Martinakios. „Basileopator” pare a fi formula găsită de împărat pentru a înlocui măcar parțial realitatea crudă, că femeia cu care trăia nu îi putea deveni soție. Împăratul va încerca pe tot parcursul domniei sale, nu atât să eludeze legea pe care el însuși a întărit-o, ci mai mult să o modeleze după interesele sale personale.

După moartea Teofanei (în anul 896), pe care grecii o cinstesc ca pe o sfântă pentru viața ei ascetică și răbdarea arătată în căsnicia cu Leon, acesta din urmă se gândește că e timpul să oficializeze legătura sa cu Zoe Zautzes, devenită între timp văduvă. În epocă se pare că au existat destule voci care au acuzat-o pe Zoe că ar fi pus la cale uciderea sotului ei, întrucât acesta ar fi reprezentat o piedică în calea relației sale cu împăratul⁹. Nici moartea împărătesei nu trecuse lipsită de zvonuri sumbre. Viața ei ascetică din ultimii ani a accentuat fragilitatea și precaritatea sănătății ei. Dar s-au ridicat voci care l-au acuzat pe Leon că i-a grăbit sfârșitul, fie direct, fie indirect, prin indiferență și nepăsare. Teofana a fost îngrijită în Biserica Preacuratei din Vlaherne unde a și murit, fiind ulterior canonizată de Biserică, pentru viața ei aleasă.

După moartea Teofanei, Leon era liber din punctul de vedere al canoanelor Bisericii să se poată recăsători. Exista, însă, o piedică de neînfrânt în calea realizării acestei căsătorii: Biserica îngăduia, într-adevăr, a doua căsătorie, dar nu cu o concubină¹⁰. Însă împăratul nu mai era adolescentul de cincisprezece ani căruia să i se impună vointa altora în ce privește femeile din viața sa, ci un bărbat energic și hotărât să lupte pentru a-si împlini dorințele.

⁸ W. Treadgold, *op. cit.*, p. 470.

⁹ *Ibid.*, p. 473.

¹⁰ S. Tougher, *op. cit.*, p. 141.

A treia căsătorie. Deja de două ori vădov și tată doar a două fete - Evdochia, fiica sa din prima căsătorie și Ana, copilul avut cu Zoe, născut cu puțin înainte de moartea acesteia, Leon se vede fără mostenitor la tron. Singurul chip în care putea să aibă un urmaș era încheierea celei de a treia căsătorii. Dar legile, atât cele civile, cât și cele religioase erau stricte, interzicând a treia cununie, așa cum vom vedea mai jos.

Leon nu se descurajează însă, recurgând la o stratagemă pe care o mai folosise și în timpul primei sale căsătorii: găsirea unui artificiu legal, o inovație. Avea nevoie de aceasta pentru a-i putea convinge pe vechii săi adversari – Biserica și opinia publică – de necesitatea de a avea din nou o soție. El creează, ca în cazul lui „basileopator” o instituție numită „Augusta”. Acest rol era creat pentru ca doamna palatului să sprijine, prin participarea sa și rolul jucat, ceremoniile care le priveau pe soțiile demnitarilor bizantini. Augusta putea deveni doar soția sau fiica împăratului. După moartea Zoei, Ana, fiica acesteia, a fost numită Augustă. Dar Leon nu avea nevoie de o fiică - *Augusta*, ci de o soție. Acesta este motivul pentru care face tot ce îi stă în putință să o trimită pe Ana departe de palat și de malurile Bosforului, astfel, prin absența ei, aceasta nemaiputându-și îndeplini atribuțiile de *Augusta*. Patriarhul Nicolae I scria papei Anastasie al III-lea în anul 912 despre discuția purtată de el cu împăratul, în cursul căreia i-ar fi spus: „Nesocotită a fost și a treia căsătorie, dar atunci probabil ai găsit scuza în înțelegerea încheiată cu francezul, prin care vă trimiteți fiica să-i fie mireasă și astfel era nevoie de o doamnă a curții care să fie prezentă la ceremoniile în care erau implicate nevestele boierilor dumneavoastră. Astfel se scuza a treia căsătorie, căci fiica vă pleca de la curte.” Asadar pentru a elibera poziția de *Augustă*, Leon și-a dat fiica de nevastă lui Ludovic de Provence, după un obicei des întâlnit în relațiile dintre Bizanț și Occident, așa cum se întâmplase și între Constantin, fiul lui Vasile I și fiica lui Ludovic al II-lea¹⁷.

Ceea ce intrigă cel mai mult referitor la această a treia căsătorie a lui Leon nu este motivul alegerii Evdochiei, ci faptul că nu a rămas consemnată nici o opoziție din partea Bisericii. Se presupune că patriarhul Antonie ar fi dat destul de repede o dispensă și este posibil să fi oficiat chiar el căsătoria, care a avut loc în anul 900. De ce aceasta? Din cele relatate Papei de către patriarhul Nicolae, reiese clar că acesta și, cu siguranță, toți contemporanii săi, au înțeles motivul creării titlului de „Augusta”, iar explicațiile împăratului nu au înșelat pe nimeni. Totuși Biserica și opinia publică au acceptat situația fără să se opună.

¹⁷ *Ibid.*, p. 148.

că: „Ele (femeile - n.n.) nu ies niciodată, exceptând timpul nopții, decât cu fata acoperită și însoțite de servitori, când merg la biserică sau vizitează rude foarte apropiate”¹⁴.

Leon va miza pe trecerea timpului, nădăjduind că bizantinii vor uita încet - încet, viața imorală a concubinei sale. Dar societatea nu era pregătită să primească la conducerea imperiului o împărăteasă - curtezană odinioară. Astfel că timpul nu a lucrat în favoarea amantilor, iar când Leon și-a dat seama de aceasta, hotărăște să se căsătorească. Întârzierea până în anul 898 a oficierii cununiei este explicată de unii autori¹⁵ tocmai prin dorința împăratului de a obține aprobarea supușilor săi.

Cununia va fi săvârșită, însă nu cu fastul obisnuit nuntilor de la palat, însuși patriarhul Antonie al II-lea refuzând să slujească. Preotul care i-a cununat va fi depus din treaptă. Poziția patriarhului spune multe, arătând că Biserica se opunea, însă doar prin tăcere sau eschivare. Leon câștigă asadar această bătălie cu autoritatea ecleziastică.

Războiul cu opinia publică nu se încheiase încă. Zvonurile legate de asasinarea lui Teodor Guzuniates erau încă vii în mintea bizantinilor. În această situație, împăratul îl încurajează pe favoritul său, Leon Choiosphaktes să compună un poem despre nunta sa. Se nasc două poeme în care se insistă asupra legitimității acestei căsătorii. Dar se pare că versurile nu au fost suficiente pentru a face ca Zoe să fie acceptată de popor ca împărăteasă. Macedoneanul nu se dă în lături însă de la nimic. El va încuraja răspândirea istorisirii unei minuni petrecute în Biserica Născătoarei de Dumnezeu din Halkoprateia. La această biserică se păstra, într-o raclă mică, Brâul Maicii Domnului, fiind scos la închinare în fiecare an pe data de 31 august. Zoe, stiindu-se plină de păcate, a visat că se va curăți dacă i se va pune pe ea Brâul. Aceasta ar fi putut însemna stergerea păcatului lui Zoe, devenită astfel potrivită pentru a deveni a doua soție a împăratului. În mod ciudat, patriarhul Antonie va face această concesie, scotând Brâul și punându-l peste aceasta, fapt ce arată că opoziția față de Zoe nu mai era așa de puternică, de vreme ce patriarhul care refuzase să-i cunune, a acceptat până la urmă să scoată Brâul din raclă și să-l așeze peste ea. Urmarea este că Zoe a fost făcută împărăteasă printr-o ceremonie desfășurată la palat¹⁶. Totuși, opinia publică nu a iertat păcatul noii împărăteșe, de vreme ce la moartea ei din anul 899, cauzată de o boală care a făcut-o în cele din urmă să-și piardă mintile, s-a descoperit în sicriu înscrisul „fiica Babilonului, ticăloasă”.

¹⁴ L. Bréhier, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ S. Tougher, *op. cit.*, p.142.

¹⁶ *Ibid.*, p. 144.

Disputa tetragamică și poziția papală

să afle justificarea legilor pentru orice acțiune a sa și impunându-și, fără echivoc, voința în fața obiceiurilor religioase încerte: „Unde ați citit, Sfântia voastră, că cei adormiți nu pot fi înmormântați în ziua Învierii?... Voința mea este ca mâine să fie înmormântată ca o împărăteasă, membrii Senatului o vor conduce la mormânt, iar eu voi spune acestei mari cetăți că Evdochia, împărăteasa romanilor, a murit și voi găsi, măcar printre aceștia, oameni care să mă însotească în jalea și durerea mea”²¹.

Împăratul avea de ce să fie îngrijorat după cele trei căsătorii, terminate fiecare atât de nefericit: nu lăsa un mostenitor la tron de parte bărbătească, iar Alexandru, fratele său, asociat la domnie, nu avea nici el urmaș, ca atare la moartea ambilor împărați, statul s-ar fi trezit sub amenințarea de a fi antrenat în vâltoarea răzmeritelor²².

A patra căsătorie. Soarta nefericitului împărat pare a fi un cerc vicios, același de fiecare dată: se căsătorește încalcând legile și nu reușește să aibă urmaș la tron cu nici una dintre soții. Ce îi mai rămâne lui Leon în această situație? Se pare că acesta s-a gândit să mai încerce încă o dată. De data aceasta era conștient de iminenta unui adevărat scandal, mult mai mare și mai periculos decât cele de dinainte, care s-ar fi putut naște ca urmare a încheierii unei noi căsătorii. Ca atare a căutat o soluție la problema sa fără rezolvare, iar soluția se pare că a fost: să aibă un fiu înainte de a se mai căsători încă o dată. Dar aceasta presupunea ca fiul să fie nelegitim, deci născut dintr-o relație de concubinaj. Împăratul a speculat atitudinea patriarhului Nicolae față de o nouă căsătorie. Acesta afirmase că: „o a patra căsătorie ar fi ceva mai rău decât adulterul”²³. Astfel că Leon a ales, *ad literam*, răul cel mai mic, în persoana celei care va deveni concubina sa, Zoe Carbonopsina, „cea cu ochii ca tăciunele”. Nimeni nu reacționează în nici un fel când Leon o aduce pe Zoe în palat și nici când se naște fiul lor, viitorul împărat Constantin al VII-lea Porfirogenetul. Dimpotrivă, cronicile vorbesc despre o multime de oameni sfinți care au asistat la nașterea copilului: Nicolae patriarhul, monahia Eufrosina - devenită sfântă, starețul mănăstirii Sfântului Atenoghen. Dintre aceștia, patriarhul Nicolae i-ar fi spus lui Eftimie: „acest prunc este rodul rugăciunilor. Asadar mai sunt oameni sfinți și în zilele noastre. Au fost puși șapte preoți să se roage neîncetat în Biserica Sfânta Sofia și iată că dorința împăratului a fost împlinită. Asadar să ne veselim cu dânsul că, iată, are urmaș de parte

²¹ *Ibid.*, p. 152.

²² S. B. Daskov, *Dictionar de împărați bizantini*, Trad. de Viorica Onofrei, Dorin Onofrei, Editura Enciclopedică, București, 1999, p. 220.

²³ W. Treadgold, *op. cit.*, p. 474.

Cum de si-a permis împăratul să încalce legile deja existente și pe care el însuși le-a republicat în tomul „*Novelae*”? Credem că răspunsul la această întrebare este unul complex. În primul rând iată ce spune însuși Leon al VI-lea într-una din *Constitutiile* sale: „Condițiile vieții reale dau naștere legilor și pentru fiecare realitate nouă, care nu poate fi raportată la vreo lege veche, trebuie făcută o (nouă) lege”.¹⁸ Dar care era această realitate nouă dacă nu tocmai situația împăratului care dorea un urmaș la tron, dar devenind văduv de două ori, nu a putut să-și vadă visul materializat. Leon nu a îndrăznit deloc să schimbe legile vechi. Era imposibil pentru acea vreme și nici nu se putea gândi ca la un lucru care ar fi putut deveni viabil. Dar a încercat cel puțin să creeze instituții noi, adaptate situației sale personale și, fiind un eminent jurist¹⁹, a căutat să convingă, să interpreteze, să creeze măcar o excepție de la cutuma civilă și bisericească, păstrându-se în limitele unei argumentații cât de cât rezonabile pentru contemporanii săi.

În al doilea rând, Leon nu ar fi încercat nimic sau, cel puțin, nu ar fi persistat în încercarea de a-și impune juridic voința, dacă nu ar fi sesizat slăbiciunea capilor Bisericii. Poziția de *Augusta* devenind vacantă, împăratului nu-i mai rămânea decât să-și găsească o soție potrivită. Cronicile vremii nu spun foarte multe despre Evdochia Baianos și motivul pentru care Leon a ales-o tocmai pe ea de soție. Se știe doar că era de o frumusețe rar întâlnită și că se născuse în provincia Opsikion. Cei din familia Baianos erau cunoscuți la curtea imperială, dar nici unul dintre ei nu reușise să acceadă într-o poziție mai importantă. Acest ultim aspect nu i-a linistit însă pe cei din familia Zautzes, îngrijorati că o nouă împărăteasă ar aduce cu sine noi favoriți, ceea ce ar fi însemnat amenințarea pozițiilor lor. Rudele celei de a doua soții a lui Leon au pregătit un complot împotriva împăratului, care însă nu s-a materializat întrucât una din uneltele complotistilor a ajuns să-l informeze pe împărat despre acțiunea îndreptată împotriva sa.²⁰

Bucuria lui Leon când a aflat că Evdochia era însărcinată s-a stins odată cu moartea acesteia la naștere, pruncul – băiat – nesupraviețuind nici el. Un nou incident, nu de amploarea celor deja existente, va avea loc cu prilejul slujbei înmormântării, când starețul Ierotei al Mănăstirii Sfântului Lazăr nu îngăduie ca împărăteasa să fie înmormântată în incinta mănăstirii, pretextul fiind că era tocmai ziua de Paști, iar monahul nu dorea ca bucuria și lumina acestei zile să fie umbrite de bocetele rudelor. Leon îi răspunde printr-o întrebare, căutând, ca întotdeauna,

¹⁸ Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, Trad. de Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 296.

¹⁹ Stelian Brezeanu, *O istorie a Bizanțului*, Editura Meronia, București, 2004, p. 154.

²⁰ S. Tougher, *op. cit.*, p. 149.

Disputa tetragamică și poziția papală

amanta sa. Însă au fost voci care s-au ridicat în continuare împotriva planului lui Leon, nedorind nici un fel de compromis. Unul dintre acestia a fost Epifanie, episcopul de Laodiceea, iar lui i s-au alăturat mai mulți ierarhi. Pentru a preîntâmpina opoziția pe care o vedea ca fiind amenințătoare, împăratul ia măsura izgonirii din Constantinopol a lui Areta, episcopul de Cezareea²⁶.

În cele din urmă, patriarhul Nicolae consimte ca botezul să fie săvârșit în forma dorită de împărat, Constantin fiind recunoscut astfel ca fiu legitim, însă, după cum spune într-o scrisoare adresată papei Anastasie al III-lea, condiția era ca după botez, Leon să se despartă de îndată de Zoe Carbonopsina²⁷. Acordul patriarhului este evident, întrucât participă la slujbă. O parte din preoții Bisericii l-au sprijinit fără probleme pe Leon, unul dintre acestia fiind și viitorul patriarh Eftimie, care primește să devină unul dintre nașii copilului. Din nou Biserica este divizată în două tabere: susținătorii lui Leon și cei care i se opuneau.

Odată făcut acest prim pas, Leon „uită” promisiunea dată cu grabă înainte de botez și, la câteva zile după aceasta o readuce pe Zoe în palatul imperial, începând pregătirile pentru noua sa luptă: a patra căsătorie. Împăratul era constient de faptul că încălcarea canoanelor care interziceau cu desăvârșire a patra căsătorie, l-ar fi făcut să plătească un pret scump - să fie excomunicat din Biserică, însă își asumă acest risc pentru a o face pe Zoe împărăteasă. Ceea ce deranja în primul rând opinia publică era faptul că aleasa sa trăise o viață imorală până atunci, nedemnă de o împărăteasă a Bizantului. Vedem aici aceeași opoziție de care se lovide și cealaltă Zoe, a doua soție a lui Leon. Atitudinea supusilor împăratului, în totală opoziție față de a doua și a patra soție a basileului și de acceptare tacită a celei de a treia, ne ridică un mare semn de întrebare. De ce a fost lăsată Evdochia să-i devină soție? Poate că un rol a jucat și curăția dinaintea de nuntă a viitoarei mirese care urma să devină împărăteasă. Or, dacă în Bizant împăratul era considerat model de purtare pentru supușii săi, soția sa trebuia să aibă și ea o viață ireproșabilă. Dacă, în ce o privește pe prima Zoe, Leon a încercat curățirea și îmbunătățirea imaginii ei prin poeme de laudă și răspândirea relatărilor despre minunile legate de viața ei, cu Zoe Carbonopsina s-a schimbat doar metoda, scopul fiind același: Leon dorea ca a patra sa nevastă să rămână fără pată în memoria cetățenilor. Astfel că a transformat Kuphe, un lăcas al prostituatelor din capitală, în adăpost pentru vârstnici²⁸. Poate în această lucrare se vede un mesaj transmis de împărat

²⁶ S. Tougher, *op. cit.*, p. 155.

²⁷ J.M. Hussey, *op. cit.*, p. 104.

²⁸ S. Tougher, *op. cit.*, p. 156.

bărbătească. “Nicolae ar fi binecuvântat pântecul lui Zoe și i-ar fi spus că biserica va crește și va înflori sub acest vlăstar ce va ieși din ea²⁴. Se mai spune, de asemenea, că Patriarhul a prorocit că pruncul va fi băiat.

Nasterea lui Constantin a fost atent gândită de împărat. Copilul era unul nelegitim, aceasta reprezentând un obstacol în calea accederii lui la tronul bizantin. Exista, însă, un aspect care, deși era de notorietate publică, nimeni nu se gândise până atunci să-l folosească într-o asemenea situație. Fiii legitimi concepuți în timpul domniei unui împărat erau singurii care puteau emite pretenții la tron. Acestia se nășteau de regulă în așa-zisa cameră de purpură a palatului, fiind numiți „porfirogeneti”, fără ca epitetul să fie asociat numelui viitorului împărat. Leon, care o adusese deja pe Zoe la palat, aranjează ca fiul lor să se nască tocmai în această cameră, purpura fiind semnul originii imperiale a pruncului. Dacă pentru împărații dinaintea sa, legitimitatea urmașilor la tron făcea ca acestia să se poată năște în camera de purpură, Leon Înteptul întoarce regula și porneste de la efect la cauză, creând împrejurările favorabile unei astfel de excepții. Cultivatul Leon, bun cunoscător al gândirii lui Aristotel, folosește toate cunostintele sale juridice și chiar de logică pentru a-și atinge scopul de a-i asigura lui Constantin tronul Bizantului. Urmășii la tron ai basileilor se nășteau în camera de purpură. Tot în acest loc s-a născut, din grija lui Leon, și copilul din flori al Zoei și al împăratului. Asadar, Constantin este urmașul său la tron. Dar argumentele silogistice nu sunt suficiente, filosoful recurgând și la texte scripturistice și astfel conciliind într-un mod remarcabil principiul dinastic, legat de nasterea ilustră a fiului, cu cel electiv, sugerat de excelența virtuților viitorului împărat. El spunea fiului său că „Dumnezeu însuși te-a ales și te-a desemnat încă din pântecul mamei tale pentru a-ți da regalitatea pentru excelența ta”²⁵.

Ofensiva lui Leon pentru recunoașterea fiului său ca mostenitor al tronului continuă cu botezul fiului său. Intenția împăratului era ca slujba să aibă loc de Boboteaza anului 906, în Biserica Sfânta Sofia, cu toată ceremonia bizantină convenită mostenitorului tronului imperial. Reacțiile nu vor lipsi în ce privește ceremonia imperială a botezului pruncului. Preoții refuză să-l încreștineze pe Constantin cu toată pompa convenită unui viitor împărat. Leon insistă, deși cunostea că pe tronul bizantinilor nu poate urca decât un fiu legitim. După mărturia patriarhului Nicolae, preoții nu au vrut să boteze copilul după ceremonia plănuită, decât după ce au obținut promisiunea împăratului că acesta se va despărți de

²⁴ S. Tougher, *op. cit.*, p. 155.

²⁵ S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 154.

Disputa tetragamică și poziția papală

nici să se împărtășească³⁴. John M. Hussey spune că pedeapsa se referă nu la oprirea de a mai intra deloc în Biserică, ci de a intra în Sf. Altar prin usile împărătești, permitându-i-se totuși să treacă prin cele diaconesti³⁵. A urmat o perioadă de conflicte atât între împărat și Biserică, cât și în cadrul Bisericii.

a. Poziția Bisericii răsăritene și criza din interiorul acesteia

Patriarhul Nicolae a avut în tot acest război o atitudine care, deși părea înțeleaptă și împăciuitoare la început, i-a adus mari necazuri. Măsura de a-i interzice lui Leon intrarea în biserică a luat-o ca urmare a presiunilor și opoziției clare a episcopilor și clerului constantinopolitan față de cununia împăratului cu Zoe. Însă Nicolae, până atunci sfetnicul de taină al împăratului, nu dorea ruperea relațiilor cu acesta. El înțelege că o luare clară de poziție din partea sa ar fi însemnat fie ruperea relațiilor dintre autocrat și Biserică, dacă ar fi menținut pedeapsa interdicției de a intra în biserică a lui Leon, fie o nouă criză ecclesială, dacă ar fi acceptat recunoașterea căsătoriei sale.

Secolul al IX-lea a fost un lung sir de lupte între susținătorii celor două tabere iconodule, cea moderată și cea radicală, care au început în perioada iconoclastă și au continuat, pe fondul acestei dispute, timp de câteva decenii. Începutul domniei lui Leon al VI-lea a adus la exilarea patriarhului Fotie și încheierea crizei din Biserică. Dar Nicolae, prin atitudinea sa ambiguă, provoacă o nouă criză. Deși dorea ridicarea pedepsei date împăratului, patriarhul este conștient că aceasta nu va fi cu putință întru totul. Ceea ce avea el în plan era obținerea din partea clerului bizantin a unei dispense parțiale.³⁶

Însă patriarhul se va lovi de opoziția virulentă a ierarhilor care nu admiteau nici o abatere de la canoanele Bisericii. Unul dintre cei mai importanți oponenti a fost episcopul Areta. Acesta, în cursul anului 906, îi va trimite lui Leon câteva scrisori care precizează poziția sa față de căsătoria împăratului cu Zoe, poziție care a fost înșusită de majoritatea celorlalți ierarhi din Patriarhia Constantinopolului. Astfel, Areta invocă dreptul canonic și legislația civilă bizantină, care condamnă în mod categoric a treia căsătorie. El argumentează absența textelor referitoare la a patra căsătorie prin faptul că uniunea care se încheia după a doua căsătorie nu putea fi denumită cu acest termen³⁷. Episcopul de Cezareea îl avertizează pe

³⁴ S. B. Daskov, *op. cit.*, p. 221.

³⁵ Joan M. Hussey, *op. cit.*, p. 105.

³⁶ Nicolas Oikonomides, *Leo VI and the Nartex Mosaic of Saint Sophia*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 30, (1976), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, p. 163.

³⁷ Idem, *Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages: An Interpolation in the „Procheiros Nomos” (IV, 25-27)*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 30, (1976), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, p. 176.

constantinopolitanilor, prin schimbarea destinației unui asezământ, din cuib al desfrâului, în locas de milostenie, dorind, parcă, să arate îndreptarea vieții imorale a viitoarei sotii prin milostenie, curățind-o astfel de păcatele trecutului²⁹.

Motivul, după Constantin Manasses, pentru care Leon a cerut permisiunea Bisericii pentru o a patra căsătorie este că a făcut-o „nu biruit de poftele trupului, ci dorind să-si vadă născuți copii legitimi”³⁰. În sprijinul său vine și Macrides care spune că „cel mai sigur mod de a asigura viitorul copilului nelegitim era de a se căsători cu mama sa”³¹. Însă, în opinia unei părți din istorici, acesta nu a fost singurul motiv pentru încheierea unei noi căsătorii de către Leon. Împăratul o iubea pe Zoe și dorea ca aceasta să-i devină soție. Dar problema nu poate fi tratată simplist sau unilateral. Trebuie să avem în vedere faptul că Leon era un om cu o personalitate puternică, sigur de sine și de rolul care îi fusese încredințat de Dumnezeu, ca împărat al Imperiului de Răsărit. Poziția sa, atât față de Biserică, cât și față de supuși, era una de autoritate și putere absolută, acordul său fiind absolut necesar pentru a valida alegerea ierarhilor. Împăratul dădea legile și tot el le putea schimba, iar în unele situații putea ajunge chiar deasupra legilor³². Monarhul bizantin era considerat de către supușii săi „prea marele”, „biruitorul”, „basileul”, „regele regilor”³³.

De data aceasta Leon nu a mai lăsat să treacă prea mult timp până să-si pună planul în practică, învățând din greselile trecutului. Astfel că la doar câteva luni după controversatul botez, imediat după Pasti în același an 906, Leon se căsătorește cu Zoe, iar slujba este săvârșită de Toma, un preot de la palat. Ulterior acesta va fi caterisit. Atitudinea clerului față de cei care au ajutat la oficializarea unirii dintre împărat și concubinele sale este aceeași: sancționarea promptă și dură.

Patriarhul Nicolae iese din atitudinea sa ambiguă, alături de episcopi și cler, arătându-si indignarea față de cele întâmplate și hotărând pedepsirea aspră a împăratului. În acest sens acestuia nu i se mai dă îngăduința să intre în Biserică si

²⁹ Un alt mod prin care Leon ar fi putut să compenseze opoziția dintre viața concubinei sale și rigorile societății bizantine se vedește din prevederile *Novelelor*, norme adoptate de împărat în timpul domniei sale, referitoare la viața pe care ar trebui să o ducă femeile. Astfel, pentru a evita intrarea în contact a acestora cu bărbații într-un mod nepotrivit, femeilor le era interzis să apară ca martore la încheierea testamentelor. De asemenea, pe lângă viața ireproșabilă din punct de vedere moral, femeile trebuiau să păstreze chiar între ele o rezervă severă. apud Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 296-297.

³⁰ S. B. Daskov, *Împarati bizantini*, p. 220.

³¹ S. Tougher, *op. cit.*, p. 156.

³² E. Băbus, *op. cit.*, p. 273.

³³ N. Iorga, *op. cit.*, p. 298.

Părintii Bisericii au condamnat într-un mod clar căsătoriile subsecvente, dar nu au conditionat reprimirea celui vinovat în biserică de anularea căsătoriei necanonice⁴⁰. Asadar, patriarhul Nicolae avea de ales între o atitudine fermă și una moderată, care ar fi putut duce la acordarea unei dispense parțiale ce permitea ca Leon să intre în Sfântul Altar.

Viata lui Eftimie spune că împăratul a făcut o cerere personală către patriarh și mitropoliți. I-a invitat în Ajunul Bobotezei la palat și doar Areta și Epifanie nu au dat curs chemării sale. Acolo, Leon l-a întrebat pe patriarh de ce nu-i îngăduie să intre în biserică, de vreme ce Nicolae fusese pe vremuri aliatul său. Apoi a recurs la o scenă emotionantă, luându-și copilul în brate și recitând un poem, impresionându-i, astfel, pe toți cei prezenți⁴¹.

Leon s-a întors de Bobotează în 907, încercând încă o dată să intre în Sfânta Sofia, dar patriarhul, sprijinit de episcopii săi, i-a spus că dacă va intra cu forta, „eu și cei care sunt aici cu mine vom părăsi locul de îndată”. Apoi Leon a încercat o scenă patetică: „s-a aruncat la pământ și, plângând vreme îndelungată, s-a sculat apoi și i-a spus patriarhului: Pedepsește-mă, stăpâne, și nu mă voi împotrivi, căci pe drept pățimesc acum din cauza multimei păcatelor mele”⁴².

Însă rolul jucat de Leon nu a fost doar unul de smerit penitent, ci și de împărat autoritar, gata să pedepsească pentru a i se satisface dorința. La sfârșitul anului 906 în mâinile lui Leon au căzut niste scrisori trimise de patriarh lui Andronic Ducas, generalul bizantin care a cerut sprijinul sarracinenilor împotriva propriului împărat. Leon nu se mai ascunde față de Nicolae ci îl amenință, lăsându-l să înțeleagă că știe de legăturile sale cu generalul răzvrătit. Patriarhul înțelege pericolul și, nemaiputând schimba nimic, acceptă să-și dea demisia la 1 februarie 907. Leon îl va exila pe patriarh și împreună cu el, pe toți mitropoliții care îl sprijineau.

Apropierea sinodului convocat deja l-a făcut pe Leon să-l așeze în scaunul patriarhal pe duhovnicul său de odinioară, indulgentul Eftimie, care nu ar fi insistat ca împăratul să se despartă de Zoe. Planurile basileului erau de a emite o nouă lege, care să permită a treia și a patra căsătorie. Eftimie a aflat de aceste planuri și istoricii spun că a acceptat să devină patriarh tocmai pentru a împiedica promulgarea unei astfel de legi care ar fi contravenit total canoanelor Bisericii⁴³. Fostul duhovnic al lui Leon a fost sprijinit și de legatii papali să ajungă în scaunul patriarhal. Noul patriarh va conduce Sinodul din 907 de la Constantinopol în

⁴⁰ Idem, *Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages*, p. 175.

⁴¹ S. Tougher, *op. cit.*, p. 160

⁴² N. Oikonomides, *Leo VI and the Nartex Mosaic of Saint Sophia*, p. 164.

⁴³ Idem, *Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages*, p. 177.

Leon asupra necesității respectării măcar a legilor emise în timpul domniei sale. În același timp, se pare că patriarhul Nicolae - apropiat împăratului - ar fi înclinat spre oficializarea căsătoriei lui Leon cu Zoe, dar teama de reacția virulentă a majorității ierarhilor Bisericii l-a făcut să se hotărască a nu-l spijini pe conducătorul bizantin, cel puțin nu pe față. Acest fapt, afirmă R. Jenkins, reiese dintr-una din scrisorile trimise de Nicolae unuia din oficialii de la curte. Cuvintele lui Nicolae: „Acum nu mai are nici un rost ca împăratul să mă acuze: stie foarte bine ce gândeam despre problemă pe vremea când as fi putut să o rezolv cu ușurință” sunt interpretate de autor ca o dovadă a intenției nematerializate a patriarhului de a acționa în favoarea recunoașterii bisericești a celei de-a patra căsătorii a lui Leon³⁸.

Văzând că ambele tabere, atât cea care susținea aprobarea căsătoriei, cât mai ales cea care cerea anularea ei, nu aveau de gând să facă nici un compromis, Nicolae a înțeles că problema nu se va putea soluționa din interiorul Patriarhiei Constantinopolului. Este motivul pentru care va trimite scrisori celorlalți patriarhi orientali și Papei, pentru a obține în scris poziția lor oficială față de căsătoria împăratului pentru a patra oară. Astfel, Nicolae spera ca atitudinea înalților prelați să devină normă pentru clerul bizantin. Cei trei patriarhi, de Alexandria, de Antiohia și de Ierusalim, precum și papa Serghie al III-lea sunt rugați să participe la un sinod la Constantinopol, la care se va discuta și această problemă.

În același timp, păstrându-și poziția față de împărat și menținând pedeapsa, Nicolae va căuta să se asigure de sprijinul episcopilor săi. El înțelege pericolul dezbinării în Biserică, dar mai ales vede pericolul amestecului papei în criza tetragamică, care ar fi putut înrăutăți considerabil această situație dificilă³⁹.

b. Continuarea crizei și adâncirea divergenței din Biserică

Au existat două momente importante în iconomia crizei tetragamice care au ajutat la modul în care aceasta a fost rezolvată. De Crăciunul anului 906, împăratul Leon împreună cu Zoe și suita imperială au mers la biserica Sfânta Sofia pentru a participa la slujbă. Acum era timpul pentru patriarhul Nicolae să-și arate poziția. Nu mai încâpea nici un fel de echivoc în atitudinea sa. Încurajat de jurământul scris făcut de episcopi și mitropoliți că îl vor sprijini până la capăt în refuzul de a pronunța ca valabilă căsătoria imperială, Nicolae a nu i-a dat voie împăratului să intre în biserică.

³⁸ Romilly J. H. Jenkins, *Three Documents concerning the "Tetragamy"*, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 16 (1962), p. 234.

³⁹ N. Oikonomides, *Leo VI and the Nartex Mosaic of Saint Sophia*, p. 164.

Disputa tetragamică și poziția papală

dincolo de sferile Bisericii prin aprobarea sa de către împărați, devenind normă civilă obligatorie. Ea proclama că, începând cu anul 920 căsătoria a patra este respinsă în mod absolut. Astfel se aproba tacit căsătoria lui Leon, condamnându-o doar în principiu.⁴⁸

Cu puțin timp înainte de moartea sa, se pare că Leon a lăsat un testament în care arăta că regretă încheierea celei de a patra căsătorii, care ar fi fost o greșeală. Majoritatea istoricilor contestă veridicitatea acestui document, însă versiunea oficială a palatului și a patriarhiei este că Leon și-a regretat păcatele înainte de moarte⁴⁹.

Înainte de a prezenta decretul Sinodului din anul 920, credem că ar fi util să ne oprim pe scurt asupra istoricului problemei recăsătoririi, astfel cum apare în legislația civilă bizantină. Normele emise de împăratul Iustinian nu limitează în nici un fel numărul căsătoriilor. În anul 726 *Ecloga* isauriană condamnă tacit a treia căsătorie și următoarele. Aceste prevederi lipsite de claritate sunt înlocuite de evlavioasa împărăteasă Irina cu o *Novelă* dată în spiritul învățaturii Sfântului Apostol Pavel, respectiv a treia căsătorie și următoarele sunt interzise, iar pedeapsa este anularea căsătoriei și socotirea copiilor născuți în timpul acesteia ca nelegitimi. Dinastia macedoniană a promulgat un cod civil numit *Procheiros Nomos* în anul 872, în care se interzice oficial a patra căsătorie, nefiind menționat nimic despre a treia.⁵⁰ De asemenea, este interzis cetățenilor bizantini să tină în casă concubine, iar păstrarea relației depindea de căsătorirea cu respectiva femeie.

Acestea sunt precedentele juridice laice anterioare domniei lui Leon al VI-lea. Pregătirea sa juridică și vasta cultură dobândită în anii de studiu l-au determinat pe împărat să fie autorul a numeroase legi civile care reglementau diversele probleme cu care se confrunta societatea bizantină a secolelor al IX-lea și al X-lea. Nu mult timp după urcarea sa pe tronul răsăritean, posibil în jurul anului 899, Leon va publica un corp de Novele, dintre care *Novela 90* se referă tocmai la căsătoriile multiple. Deși se aseamănă mult cu legile date de împărăteasa Irina, respectiv condamnă a treia căsătorie, ceea ce aduce nou *Novela* leontină este că faptul că pedeapsa prevăzută de legile laice este cea din canoanele bisericesti. Leon „legiferează” astfel din punct de vedere laic normele Bisericii, îmbinând armonios cele două legislații, cea a statului și cea eclezială. Diferența față de

⁴⁸ Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, „Imperiul Bizantin clasic 610-1081”, ediție îngrijită de Tudor Teoteoi, Editura Anastasia, București, 2003, p. 320.

⁴⁹ Nicolas Oikonomides, *Leo VI and the Nartex Mosaic of Saint Sophia*, în rev. cit., p. 166-167.

⁵⁰ Idem, *Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages*, p. 181-183.

care, desi legatii romani vin cu dispensa acordată basileului, se va pronunța interdictia nu numai a celei de a patra căsătorii, dar și a celei de a treia. Practic se întărește regula, permitându-se existența unei exceptii, cea a căsătoriilor împăratului Leon al VI-lea. În ciuda relației bune cu Leon, noul patriarh îl va caterisi pe preotul care cununase a patra oară pe împărat, dar îi acordă lui Leon o dispensă parțială⁴⁴, obligându-l, însă, să facă pocăință. Această dispensă îi permitea intrarea în biserică. Pretul plătit de Leon a fost emiterea unei legi prin care să fie interzise a treia și a patra căsătorie. Episcopul Areta de Cezareea argumentează astfel dispensa pe care el însuși a acceptat-o, în ciuda opoziției sale din trecut: „A-i împiedica pe alții să urmeze exemplul împăratului în ce privește căsătoria a fost principala noastră grijă.” Leon a promis și s-a ținut de cuvânt, iar Areta se întreabă: „De vreme ce el (împăratul, n.n.) avea de gând să împlinească (cele făgăduite, n.n.), ce trebuia să fac eu în interesul păcii? Să-l duc, prin atitudinea mea aspră, la disperare și alte acțiuni fără cale de întoarcere?”⁴⁵

Criza din Biserica Răsăriteană va continua încă un deceniu și jumătate, luptele dintre vechiul patriarh și mitropolitii exilați, pe de o parte și cei care îl susțineau pe împărat și pe Eftimie, pe de altă parte, fiind precum un incendiu care „a devastat Biserica”.⁴⁶ Această criză s-a prelungit și acutizat întrucât primele luni ale repunerii lui Nicolae în scaunul patriarhal au fost caracterizate de o serie de măsuri violente, luate de acesta împotriva mitropolitilor din tabăra adversă. Efectul acestor măsuri a fost unul de lungă durată, însă, desi Nicolae a înțeles destul de repede că nu sunt în măsură să aducă pacea în Biserică, avalansa generată de ele nu a mai putut fi oprită⁴⁷.

Este de remarcat faptul că Leon trece biruitor peste toate acestea și în anul 911 obține acordul patriarhului de a-l încorona ca împreună-împărat pe fiul său, viitorul Constantin VII-lea Porfirogenetul.

c. Rezolvarea crizei. *Tomus Unionis*

În anul 912 Leon al VI-lea moare și tronul este luat de Alexandru, fratele său, care îl readuce imediat pe scaunul patriarhal pe Nicolae Misticul, ceea ce a însemnat o adâncire a crizei din Biserică. Acesta va convoca un nou sinod în anul 920 și hotărârile adunării se referă și la problema tetragamică. Va fi elaborat și promulgat cu același prilej un document devenit cartea de căpătâi a Imperiului bizantin privind căsătoria și recăsătoria, *Tomus Unionis*. Colectia de legi a trecut

⁴⁴ Idem, *Leo VI and the Nartex Mosaic of Saint Sophia*, p. 166.

⁴⁵ Idem, *Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages*, p. 178.

⁴⁶ S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁷ Romilly J.H.Jenkins, *art. cit.*, în rev. cit., p. 241.

Disputa tetragamică și poziția papală

Marele merit al colecției de legi *Tomus Unionis* a fost că, emis fiind de sinod și contrasemnat de către împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul, va restabili atât de mult dorita pace în Biserica răsăriteană.

d. Poziția Romei față de criza tetragamică

Criza dintre Biserica Răsăritului și Roma este una de durată, începuturile ei regăsindu-se în secolul al IV-lea. Pe parcursul veacurilor se întâlnesc din timp în timp, mai multe încercări de împăcare între cele două Biserici, inițiate fie de o parte, fie de cealaltă. Însă în secolul al IX-lea înțelegerea va fi cu totul compromisă cu prilejul excomunicării reciproce de către papa Nicolae I și patriarhul Fotie, schisma din 1054 fiind doar oficializarea definitivă a unei situații conflictuale care trenea de câteva secole⁵⁴.

Disputa iconoclastă încheiată în secolul al IX-lea a permis papalității să-și declare, în termeni generali, suprematia universală și aceasta să fie acceptată de către Occident.⁵⁵ Pe fondul frământărilor politice și militare din această parte a Europei, Roma a reușit să se impună întâi în fața celorlalte biserici locale apusene, din această postură arogându-și, mai apoi, poziția de primat și în fața celorlalte patru scaune patriarhale din lumea creștină.

Perioada de pontificat a papei Nicolae I reprezintă punctul culminant al afirmării autorității Romei față de celelalte biserici, în acea epocă. Papii care s-au succedat după moartea acestuia nu au făcut decât să preia tema centrală a politicii sale, exprimată atât de transant de către pontif în scrisoarea trimisă patriarhului Fotie: „De vreme ce această biserică a lui Petru este capul tuturor celorlalte... de la ea derivă puterea tuturor sinoadelor de a lega și a dezlega”⁵⁶.

Sfârșitul secolului al IX-lea, dar mai ales secolul al X-lea vor marca o perioadă întunecată în Biserica Apusului, „un somn de moarte al epuizării morale și spirituale”⁵⁷ din cadrul acesteia. Luptele pentru scaunul pontifical, interesele divergente, crimele, corupția, decăderea moravurilor sunt câteva din plăgile care au zdruncinat autoritatea papilor. Cauza slăbirii Bisericii se află în caracterul secular al eclesiei latine, dar și în anarhia politică a Italiei. În secolul al X-lea papii au cules roadele prea marii lor legături cu statul, cedând în fața influențelor laice în modul de a conduce Biserica și periclitându-i autoritatea spirituală.

⁵⁴ Alexander Clarence Flick, *The Rise of the Mediaeval Church and Its Influence on the Civilisation of the Western Europe from the First to the Thirteenth Century*, The Knickerbocker Press, 1909, New York and London, p. 284.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 283.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 344.

Novela împărătesei Irina este că nu pedepseste a treia căsătorie cu anularea ei și nici cu declararea copiilor născuți în cadrul acesteia ca nelegitimi. Bineînțeles că legea nu avea un efect retroactiv, ceea ce convenea intereselor lui Leon, initiatorul ei, permitându-i să rămână căsătorit cu Zoe Carbonopsina în ciuda legii pe care tocmai o promulgase.

După cum au concluzionat unii autori⁵¹, *Procheiron*-ul din anul 907 a reluat și a completat *Novela* 90 și celelalte legi anterioare, interzicând și pedepsind a patra căsătorie după cum am arătat mai sus. El reprezintă esența gândirii juridice bizantine, în strânsă legătură cu canoanele Bisericii și a rămas valabil până la căderea Constantinopolului.

Ruptura din Biserică nu a încetat odată cu emiterea legilor leonine, întrucât patriarhul Nicolae a inițiat pedepsirea celor care au fost împotriva sa în anul 907.

Pe acest fundal legislativ și cu amintirea proaspătă a excepțiilor de la lege pe care Leon al VI-lea și-a permis să le facă, apare *Tomus Unionis*, care este un document atent conceput, ce permitea a doua căsătorie, precum și a treia în anumite circumstanțe, sub condiția de a fi urmată de un act de pocăință. A patra căsătorie era categoric interzisă, iar cel care ar fi încălcat astfel legea, nu era lăsat să intre în biserică până nu s-ar fi dezis de sot sau soție⁵².

Tomus Unionis nu reprezintă o noutate în domeniu, ci o confirmare poate ceva mai clară, a canoanelor bisericești deja existente încă de pe timpul Sfântului Vasile cel Mare. Mai mult, *Procheiron*-ul lui Leon din 907 dăduse deja un răspuns limpede acestei probleme, reiterat în documentul din anul 920: a doua căsătorie era permisă, a treia era îngăduită în anumite circumstanțe și trebuia urmată de fapte de pocăință, iar a patra căsătorie iese din discuție, pedeapsa fiind neprimirea în Biserică a celui care nu își reneagă sotul sau soția.

Promulgarea acestei legi a fost necesară pentru că aceasta era cuvântul suprem al Bisericii, care confirma normele laice și le întărea prin puterea sa, nepermitând înlocuirea lor cu altele, neconforme canoanelor bisericești.

Nicolae a obținut astfel și în scris, în fața contemporanilor și a urmașilor lor, confirmarea că măsura luată împotriva lui Leon al VI-lea era cea corectă. Ulterior, *Tomus Unionis* a fost ratificat și de legatul papei, punându-se capăt crizei care rupsese Biserica de Răsărit în două,⁵³ iar împăratul Leon a fost iertat postum de către patriarh.

⁵¹ *Ibid.*, p. 192.

⁵² *Idem*, *Leo VI and the Nartex Mosaic of Saint Sophia*, p. 169.

⁵³ *Ibid.*, p. 169.

Disputa tetragamică și poziția papală

Ajungând împărat în 886, Leon al VI-lea îl înlătură pe patriarhul Fotie, fostul său învățător, pentru a-l așeza în scaunul patriarhal pe propriul său frate, Stefan. Noul conducător laic al Bizantului se va folosi de poziția precară a lui Fotie în raport cu Roma și, pentru a motiva într-un fel decizia sa nedreaptă de a-l înlătura pe acesta, redeschide problema divergențelor dintre cele două biserici, printr-o scrisoare către papa Stefan al V-lea, în care va reitiera acuzațiile aduse lui Fotie de către adversarii săi din urmă cu câteva decenii⁶².

Îndepărtarea definitivă a patriarhului Fotie de către Leon al VI-lea a ameliorat raporturile dintre palatul imperial și Roma⁶³. Însă în ce privește relația cu Biserica Răsăriteană, papa Formosus (891 - 896) nu pregetă a-și afirma superioritatea prin anatimizarea lui Fotie încă o dată, acest fapt nefăcând decât să adâncească schisma dintre biserici⁶⁴. Motivul acestei noi excomunicări a lui Fotie a fost de fapt răzbunarea din cauza insuccesului misiunii latine din Bulgaria și dorinței papale de a reînnoi legăturile cu acest popor, aflat acum sub conducerea tarului Simeon, un dusman al Bizantului⁶⁵. Ceea ce a urmat a fost o perioadă de separare între biserici, de această dată considerentele politice fiind determinante⁶⁶.

Împăratul Leon al VI-lea, nemulțumit de trenarea disputei dintre Roma și Constantinopol, va ajunge la o înțelegere cu noul papă, Ioan al IX-lea, care aplanează temporar certurile. Însă papii care au urmat lui Nicolae I s-au arătat mult prea ocupați cu propriile afaceri și viața personală plină de desfrâuri, ca să se mai concentreze asupra unei probleme care părea uitată și fără nici un interes imediat, precum cea a Răsăritului⁶⁷. Acestia doar culeg roadele politicii îndrăznete a lui Nicolae I. Însă teoria primatului papal va rămâne, chiar dacă latent în secolul al X-lea, un laitmotiv al politicii papale.

Un alt prilej de amestec în treburile interne ale Bisericii Răsăritului îl constituie pentru Roma disputa tetragamică. Episodul din anul 907 este o excepție de la

⁶² *Ibid.*, p. 239.

⁶³ Pr. Ioan Stoicu - Petroman, *Istoria bisericească universală*, vol. 1, (1-1054), Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, p. 358.

⁶⁴ Pr. Prof. dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. dr. Milan Sesan, Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I (1-1054), Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987, p. 572.

⁶⁵ Milan Sesan, *Patriarhul Fotie și Roma*, în revista „Mitropolia Ardealului”, an V, 1960, nr. 7-8, Sibiu, p. 555.

⁶⁶ E. Băbus, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Editura Sofia, București, 2003, p. 195.

⁶⁷ W. Guettée, *op. cit.*, p. 240.

În ceea ce privește relațiile cu Biserica Răsăriteană, scandalul cu privire la demiterea patriarhului Fotie și poziția pontifilor au făcut ca legăturile dintre Roma și Constantinopol să devină aproape inexistente pentru o lungă perioadă de timp. Aroganța papei Nicolae I cu prilejul Sinodului din 863 de la Roma, prin care Fotie a fost afurisit, a făcut ca împăratul Mihail III să aibă o replică pe măsură: el nu a acordat nici o atenție hotărârilor aceluși sinod și a trimis papei o notă în termeni aspri, afirmând că Biserica din Constantinopol îi respinge pretențiile de conducător al Bisericii Universale⁵⁸. Însă, plin de ambiție și hotărâre, papa nu se lasă mai prejos și, în anul 865, îi răspunde împăratului bizantin printr-o epistolă în termeni tot atât de duri, înfățișând în mod exagerat primatul bisericesc al Romei⁵⁹.

Lucrurile încep să se liniștească odată cu uciderea lui Mihail al III-lea și accederea la tronul bizantin a lui Vasile I. Acesta a schimbat radical situația bisericească instaurată de predecesorul său, îndepărtându-l pe Fotie și aducându-l din nou pe Ignatie ca patriarh. Pentru a obține legitimarea gestului său, Vasile I, neavând sprijinul necesar în cadrul clericilor propriei biserici, se adresează papei Adrian al II-lea. Acesta profită de situație și, reafirmând poziția primatului papal, confirmă depunerea lui Fotie, fapt care a refăcut temporar unitatea Răsăritului cu Apusul⁶⁰.

Abia cu prilejul Sinodului de la Constantinopol din anii 879-880, relațiile dintre conducătorii celor două biserici au fost restabilite, cel puțin la nivelul declarațiilor. Însă după această dată, papa Marin și succesorii săi pontifi vor arunca un sir de afurisiri asupra lui Fotie, fie din motive de răchuni personală, fie din cauza faptului că, prin acceptarea rivalului acestuia, Ignatie, se vedeau silii să recunoască și hotărârile sinoadelor anti-fotiene din Constantinopol și Roma. În ultimul deceniu al secolului al IX-lea Roma, intrând deja într-o perioadă de criză, își pierde din avântul de a se impune în fața tuturor celorlalte biserici și din tonul vehement al scrisorilor trimise curții bizantine⁶¹. Papa Stefan al V-lea avea de înfruntat atacul musulmanilor și începea să înțeleagă că nu va găsi ajutor într-un Occident fărâmitat de certuri și lupte pentru putere. Singurul care putea înfrunta cu succes presiunea crescândă a maurilor era împăratul bizantin.

⁵⁸ A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, Vol. I, "From Constantine the Great to the Epoch of the Crusades", University of Wisconsin, Madison, 1928, p. 352.

⁵⁹ August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria papilor. Misiunea lui Petru în ideea și realizarea ei istorică în Biserică*, traducere de Pr. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, 1996, p. 135.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Wladimir Guettée, *Papalitatea schismatică sau Roma în raporturile sale cu Biserica Răsăriteană*, Trad. de Iosif Gheorghian, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 238.

Disputa tetragamică și poziția papală

Leon s-a folosit de faptul că legile romane privind mariajul erau mai puțin stricte decât cele bizantine. Dar, văzând poziția neschimbată a patriarhului Nicolae, a încercat, în extremis, o recunoaștere a căsătoriei sale de către suveranul pontif, flatând în acest fel orgoliul papei. Un împărat bizantin care se adresa Romei pentru lămurirea unei situații, trecând peste autoritatea propriului patriarh⁷³ nu era doar un fapt cu totul neobisnuit, ci reprezenta o încălcare a dreptului canonic bisericesc. Leon stia că făcând acest gest, papa Sergiu nu numai că nu va îndrăzni să-l refuze, ci va profita de ocazie pentru a arăta încă o dată că Roma este întâia dintre Biserici, cea care are ultimul cuvânt în rezolvarea problemelor ecleziale. Astfel, împăratul a substituit autoritatea patriarhului de Constantinopol cu cea a papei, creând un posibil nou motiv de conflict între cele două Biserici. Acesta era de fapt și un santaj la adresa patriarhului Nicolae, întrucât împăratul oferă Romei posibilitatea de a se implica în criza tetragamică, astfel dorind să-l facă pe Nicolae să-și schimbe poziția privind căsătoria sa cu Zoe.

Sergiu al III-lea își trimite legatii la Constantinopol, cu dispensa care recunoscă ca valabilă căsătoria împăratului bizantin. Alături de acesta sunt invitați și conducătorii celorlalte biserici răsăritene, de la care Leon al VI-lea aștepta o reacție în același sens. Unele surse vorbesc chiar de o cumpărare a reprezentanților celorlalte patru mari biserici în sensul pronunțării unei hotărâri favorabile lui Leon. Despre modul în care a fost percepută venirea reprezentanților Romei avem mărturia directă a patriarhului Nicolae care spunea despre legatii papali, într-o scrisoare ulterioară evenimentelor, că păreau: „a fi venit de la Roma numai pentru a ne declara război, însă, întrucât își atribuiam întâietatea în Biserică, s-a fi convenit să se informeze cu îngrijire de toată afacerea și să-și scrie raportul, în loc de a consimți la osânda celor care nu-și atrăseseră ura principelui decât pentru că au disprețuit neînfrânarea. Dar nu e de mirare că doi sau trei s-au lăsat a fi luați prin surprindere; însă cine ar fi putut presupune că episcopii din Apus ar fi întărit acea nedreaptă osândă prin votul lor, fără cunostință de cauză? Aflu că se pune înainte pretextul dispensei, ca și cum prin dispensă s-ar putea călca canoanele și autoriza desfrânarea. Dispensa, dacă nu mă înșel, are drept scop a imita milostivirea lui Dumnezeu; ea întinde mâna păcătosului pentru a-l ridica, dar nu-i îngăduie a rămâne în păcatul în care a căzut”⁷⁴.

⁷³ George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Translated from the German by Joan Hussey, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1969, p. 260.

⁷⁴ W. Guettée, *op. cit.*, p. 241.

răcirea aproape totală a legăturilor dintre vechea și noua Romă, excepție care nu a fost creată de papa Sergiu al III-lea, dar de care acesta a știut să profite, după cum vom vedea mai jos. În anul 904 Sergiu a devenit pontif. Perioada în care acesta s-a aflat în scaunul Romei este una „a terorii”⁶⁸ venite din partea grupurilor de interese, „Cetatea eternă” ajungând pentru câteva decenii pe mâna curtezanelor nobililor bogati care detineau de fapt puterea⁶⁹.

Împăratul Leon, nemulțumit de refuzul constant al patriarhului Nicolae Misticul, de a-i îngădui a patra căsătorie și mizând pe una din ultimele sale cărți, îi trimite papei o scrisoare prin care îi cere acordarea unei dispense și recunoașterea celei de a patra căsătorii ca valabilă⁷⁰. Trebuie arătat că Biserica Romei permitea celor rămași văduvi să se recăsătorească ori de câte ori doreau.⁷¹ Împăratul, însă, trece peste autoritatea patriarhului Constantinopolului asupra credincioșilor bizantini, deci și asupra sa, adresându-se unei alte autorități, care nu-și avea competența asupra Bisericii Răsăritului. Leon era un om cultivat, cu o minte ascuțită; el cunostea vechile lupte din sânul Bisericii, precum și implicarea papilor în aceste lupte, situație care afecta poziția Patriarhiei de la Constantinopol. Împăratul era conștient de faptul că, cerând dispensa papei, după ce fusese refuzat în repetate rânduri de patriarhul Nicolae din cauza presiunilor la care era supus de către propriul cler, va provoca un lant de reacții cu urmări în politica internă și externă a imperiului. Totuși se folosește de această armă pentru a înfrânge opoziția Bisericii, forțând mâna conducătorilor săi, sensibili la reacțiile Romei.

Papa, prins în problemele pontificatului său, nici nu sperase să i se deschidă o asemenea poartă spre Răsărit. Reiterăm în acest sens faptul că, deși măcinată de scandaluri, papalitatea nu a renunțat nici o clipă la planul de a ajunge singura autoritate ecclesială din lumea creștină. Conflictul dintre Leon al VI-lea și patriarhia Constantinopolului îi deschide lui Sergiu al III-lea noi și atrăgătoare perspective, inclusiv posibilitatea de a aduce biserica greco-ortodoxă sub ascultarea Romei și înlăturarea definitivă a încordării dintre Roma și Bizanț⁷².

⁶⁸ Vintilă Horia, *Dictionarul papilor*, Traducere de Ana Vădeanu, Editura Saeculum I.O., București, 1999, p. 68.

⁶⁹ Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, p. 281.

⁷⁰ M. Sesan, *art. cit.*, în *rev. cit.*, p. 556.

⁷¹ W. Treadgold, *op. cit.*, p. 160.

⁷² Harald Zimmermann, *Veacul întunecat*, Trad. de Johanna Henning și Anca Mihăilescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 25.

Disputa tetragamică și poziția papală

fundal pentru disputele dintre diversele tabere politice și puneau în primejdie stabilitatea imperiului. Aceasta a determinat o schimbare a politicii imperiale în sensul evitării conflictelor religioase, pentru a se asigura pacea din interiorul imperiului, în fața puterii mereu amenințătoare a Scaunului papal⁷⁸.

⁷⁸ E. Băbus, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, p. 207-208.

Leon al VI-lea a reusit înlăturarea patriarhului Nicolae, însă înlocuirea sa cu duhovnicul împăratului, Eutimie, nu schimbă situația privitoare la criza tetragamică. Noul patriarh nu cedează presiunilor și singura care recunoaște ca legală a patra căsătorie va fi Roma.

După reinstalarea ca patriarh a lui Nicolae Mistical în anul 912, acesta a încercat să reia legătura de bună înțelegere cu Roma. El a cerut papei Anastasie al III-lea să respecte hotărârea privind interzicerea celei de a patra căsătorii și să anatemizeze pe cei care au declansat acest scandal, cu excepția lui Leon împăratul, care se pare că se căise pe patul de moarte și a papei Sergiu al III-lea, care murise⁷⁵. La provocarea patriarhiei constantinopolitane de a-și preciza poziția, atât Atanasie al III-lea, cât și Ioan al X-lea care i-a urmat au răspuns printr-o tăcere acerbă. Însă în scaunul pontif ajunsese un papă, Ioan al X-lea, mult prea preocupat de propria viață sentimentală, ca să mai aibă timp pentru rezolvarea problemelor Bisericii⁷⁶.

Sucesiunea la tronul papal se va face de acum înainte, timp de un veac, cu o viteză uimitoare. Papii care au urmat perioadei în care a apărut criza tetragamică vor avea drept singur tel, păstrarea cu orice pret a puterii și satisfacerea tuturor poftelor trupesti. Astfel că abia după un secol, la 1024, patriarhul Evstatie încearcă să refacă punctele distruse dintre Bizant și Roma pe parcursul unui întreg secol⁷⁷.

Concluzionând, putem observa faptul că triumful Ortodoxiei după lunga perioadă iconoclastă a însemnat o schimbare în relația Bisericii - Stat. De la Statul absolut, care era reprezentarea pe pământ a ordinii divine, se ajunge acum la Imperiul considerat „slujitor al lui Hristos”. Aceasta va duce la o sacralizare a autorității imperiale, care dorea să lucreze în conformitate cu normele Bisericii, așa cum am văzut că s-a întâmplat și pe timpul domniei lui Leon al VI-lea. Biserica devine încet, încet tot mai legată de imperiu, din punct de vedere psihologic, însă nu administrativ, ea nefiind vreodată asimilată de stat. Sacralizarea autorității laice determină Biserica să accepte încălcarea normelor divine de către împărați, pe motivul slăbiciunilor umane. Interdependentă și legătura tot mai puternică dintre Biserica și stat au dus la reflectarea oricăror crize din interiorul celei dintâi, în evoluția autorității imperiale. Crizele religioase, cum a fost disputa tetragamică, au servit ca

⁷⁵ N. Chifăr, *op.cit.*, p. 273.

⁷⁶ W. Guettée, *op. cit.*, p. 241.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 242.

Germinius de Sirmium

Inferior-Dardania, si Moesia Superioară¹ formează acele provincii de-a lungul si în partea dreaptă a fluviului Dunărea în regiunile cucerite de Traian, care s-au constituit în adevărate avanposturi ale romanității. Limba vorbită era latina. Orientate politic spre Vest, „desi provinciile dunărene ale Illyricului se aflau în domeniul cultural si religios al Italiei, fie direct prin relatiile Venetiei cu Histria sau indirect datorită Dalmatiei, ele s-au deschis în acelasi timp si influentelor orientale”², consideră istoricul R. Merkelbach. Aceasta se poate argumenta istoric si prin extinderea cultului zeului Mithras, care după secolul II d. Hr. cunoaste o răspândire remarcabilă la Nord de Dunăre, fie datorită legiunilor orientale aduse aici pentru apărarea limesului, fie datorită liniilor comerciale care legau Marea Adriatică de Marea Neagră. În acelasi fel putem să explicăm si aparitia si răspândirea creștinismului în aceste regiuni.

Istoricul Zeiller³ alege câteva traditii aghiografice care situează începutul creștinismului acestei regiuni, fie în misiunea creștină a unor ucenici ai Sfântului Marcu veniti de la Venetia în aceste locuri pentru a predica Evanghelia, fie prin răspândirea învățaturii creștine în Panonia de către unii ucenici ai sfântului Petru sau Pavel, veniti din Orient.⁴

Cercetătorul sârb Radomir Popovic apreciază că având la bază informatiile din Faptele Apostolilor, în secolul III – IV d. Hr. se fixează în scris traditia conform căreia Sfântul Apostol Andrei „cel întâi chemat la apostolie” a predicat Evanghelia si în Tracia, în Macedonia, în Scitia si regiunile dunărene, în Tesalia în Achaia si Peloponez, Sfântul Andronic în Panonia, iar Sfântul Evanghelist Luca în Dalmatia si Macedonia.⁵

Cum evoluează în primele secole de creștinism viata acestor noi comunități creștine nu putem sti precis din cauza lipsei de izvoare scrise. Dovezile arheologice sunt pentru noi singurele surse care pot să ofere informatii pretioase în această directie. Ele ne îndreaptă spre presupunerea că la fel ca si în alte regiuni ale

¹ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Illyricului la sfârșitul secolului IV*, în ST nr. 7-8/1964, p. 409-413.

² R. Merkelbach, *Mithras, Königstein*, în ThZ nr 2/1987, p. 167.

³ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918, noua editie la editura Lerma di Bretschneider, Roma 1967, p. 158.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ Radomir Popovic, *Rano hriscantsvo na Balkanu pre doseljenja Slovena, (Srbja, Povardarje, Crna Gora), Răspândirea creștinismului în Balcani înainte de stabilirea slavilor (Serbia, valea Vardar si Muntenegru)*, Beograd 1995, p. 38.

Călin-Eugen Dragos

Germinius de Sirmium

Abstract

The study presents Christianity in expansion in the Roman province of Illyria with the bishop seats that started appearing in the 14th century and the theological controversies concerning the Person of our Redeemer Jesus Christ. The study clearly shows the way in which the bishops of the area not only took part in the Arian controversy, but also tried to impose some formulae which did not match the Niceea Creed. One such example was bishop of Sirmium - Germinius.

Keywords

Patrology, History of Universal Church, Christological controversies, Germinius of Sirmium.

La începutul Bisericii creștine granița dintre Orient și Occident nu poate fi definită mai bine decât în funcție de limba vorbită într-un anumit teritoriu. Între diocesele imperiale din Italia și diocesele orientale, au luat ființă mai ales după expansiunea graniței nordice a imperiului roman în timpul împăratului Traian (98-117 d. Hr.) la nordul Dunării, o serie de provincii care jucau rolul de punte de legătură între Orient și Occident. Împăratul Diocletian avea să aducă imperiului roman nu doar noi împărțiri administrative teritoriale ci și persecuția sistematică a creștinilor, dovadă indubitabilă a existenței comunităților creștine într-un anumit teritoriu, consemnate atât de rapoartele administrației romane cât mai ales de tradiția martirologiilor creștine.

1.1. Situația istorică

Partea nordică a diocezei Panonia, Noricum Ripense și Noricum Mediterraneum, Savia și Valeria, și toată dioceza Moesia: Dacia Ripuară, Dacia

Persecutia creștinilor inițiată sub împăratul Dioclețian în jurul anului 303-304 d. Hr. aduce numeroase victime în rândul Bisericii creștine din Panonia. Documentele menționează la Sirmium ca martiri pe episcopul Irineu (†304), diaconul Dimitrios, preotul Romul, tânăra Anastasia precum și celebrii patru sfinți încoronati (Quatuor Coronati) al căror nume era Claudius, Simpronianus, Castorius și Nicostratus și citatul din Cibalae, sfântul Polion.¹²

În realitate, creștinii acestor teritorii în secolul IV d. Hr. atunci când documentele istorice încep să-i pomenească, foloseau limba latină dar erau puternic influențați în gândirea și mentalitatea lor de creștinismul oriental. Victorin de Petau/Ptuj (Slovenia) considerat ca primul exeget latin și primul episcop dovedit istoric din regiunea Noricum, era puternic influențat de gândirea lui Origen.¹³

Poziția teologică a episcopilor acestor regiuni de contact și confluență între lumea orientală și cea occidentală, este ilustrată și în provocarea pe care o prezenta acea „Illyricum homœortum” așa cum se ilustrează aceasta mai ales în scrisul Sfântului Ambrozio al Milanului și în relațiile lui politice și bisericești cu aceste regiuni.¹⁴

Argumente solide în favoarea existenței creștinilor în aceste provincii aduc martirologiile care fac referire la moartea creștinilor în timpul persecuției lui Dioclețian, *Martyrologium Syriacum*¹⁵ și *Martyrologium Hieronymianum*,¹⁶ unde sunt enumerate astfel comunitățile creștine care au dat martiri. Se pare însă că structura bisericească a acestor comunități trebuie privită cu rezerva necesară lipsei de documente care să ateste existența scaunelor episcopale. „Înainte de anul 325 d. Hr., în actele sinodale putem identifica în aceste regiuni doar 4 scaune episcopale, și încă 11 până spre mijlocul secolului al IV d. Hr. Putem concluziona

¹² *Ibid.*, p. 39-40.

¹³ M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris, 1993, p. 139-140.

¹⁴ Un studiu amplu al acestei problematice îl face L. Hermann, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe. Dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem*. Heidelberg 1954. O lucrare actuală în această direcție este și cea lui Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizäismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381)*.

¹⁵ F. Nau, *Martyrologium Syriacum*, PO vol 10/1, Paris, 1912.

¹⁶ Compus în nordul Italiei în jurul anului 431-451 probabil la Aquileia, se pare că avea la bază trei surse importante: o *depositio martyrum/episcopum* care mai târziu va fi cunoscută datorită limbii sale de redactare ca *Martyrologium Syriacum* fiind editat de F. Nau în ediție modernă, după cum am arătat mai sus, și un Martirologiu Cartaginez. Pentru cercetare mai atentă vezi J. Dubois, *Le martyrologe du Moyen âge latin*, Ed. Turnhout, Paris, 1978.

imperiului roman și în aceste teritorii creștinismul apare la început ca „religie urbană,”⁶ influențele creștine penetrând în mod progresiv cele două axe rutiere care legau spațiile mai importante ale Balcanilor: din sud și din est de-a lungul văilor râurilor Vardar și Morava, orașelor litorale ale mării Egee, Marmara, Ionică și Adriatică legate de celebrele căi rutiere romane Via Ignatia, Durachhium – Constantinopol, Singidunum – Constantinopol și în cele din urmă drumurile de-a lungul văii Dunării și râului Sava.⁷ Administrația, comerțanții și armata romană manifestau nu doar influențele gândirii și directivelor administrative imperiale în această parte a imperiului roman din perioada târzie ci desigur și mentalitatea culturală și religioasă în care începuse să-și facă simțit prezența din ce în ce mai clar creștinismul.

Teritoriile imperiului roman în perioada sa târzie pe care se află astăzi actuala Serbie, Macedonia și Muntenegru, aparțineau mai multor provincii romane a căror frontieră nu erau foarte bine fixate și nici stabile.⁸ Provinciile Panonia, Moesia, Dardania, Dacia Mediteraneană, Prevalitania și Macedonia cu toate subîmpărțirile lor ulterioare, sunt atestate mai ales datorită descoperirilor arheologice făcute în orașele reprezentative pentru aceste unități administrativ-teritoriale ale Imperiului roman.

Capitalele acestor provincii romane încep să fie menționate de documente de la începutul secolului IV d. Hr. ca fiind centre episcopale. Capitala provinciei Panonia II sau Secunda era Sirmium (Mitrovita – Serbia), iar alte două centre urbane ale acesteia erau Mursa (Osijek) și Cibalae (Vinkovci). Aici încă din 258 d. Hr. avem date despre viața creștină, fiind menționat martiriul episcopului Eusebiu. Sirmium devine capitală în vremea reformei administrative făcute de împăratul Diocetian (282-305 d. Hr.), orașul devenind unul din cele patru orașe imperiale romane care au dat mai mulți împărați-soldati.⁹ De la Sirmium îi putem menționa pe Decius, Traian, Aurelian¹⁰, Probius, Maximian și Constantiu al II-lea.¹¹

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 21

⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 vol, EIBMBOR, București 1992, p. 63.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ Pr. Prof. Ioan. I. Rămureanu, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV*, în ST nr. 3-4/1962 p. 416.

¹¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. 1, p. 84-85.

Germinius de Sirmium

teologia orientală după metoda lui exegetică și mai ales după ideile formulate, pare a fi un mare admirator al lui Origen.

În provincia Panonia situația era similară. În Sirmium, capitala Panoniei Secunda, avem dovezi în ce privește existența unui scaun episcopal și a unei Biserici episcopale pe tot parcursul secolului III d. Hr.²³ Avem informații istorice despre un anume episcop Domnus care a și reprezentat comunitatea din Sirmium la sinodul I ecumenic.²⁴ „*Passio Irenei*”, un document demn de crezare care relatează martiriul episcopului Irineu la 304, precum și pasajele referitoare la această localitate din *Martyrologium Syriacum* și *Martyrologium Hieronymianum*, la cinstita episcopilor martiri și a înșotitorilor acestora, vorbesc despre momentul persecuției în această perioadă.²⁵ Toate aceste mărturii sunt demonstrate și de descoperirile epigrafice și arheologice. Deja în sec. IV d. Hr. existau grupate în jurul orașului mai multe Biserici închinată martirilor din zonă. Două epitafe descoperite în nord-vestul orașului vorbesc de închinarea unei biserici *ad beatu Syneroti* și alta *ad domnum Sinerotem* în apropierea mormântului lui Syneros.²⁶ Același obicei era binecunoscut perioadei respective în toate regiunile orientale ale Bisericii creștine, de a ridica locașuri de cult în apropierea mormânturilor martirilor creștini.

Este posibil ca alte orașe din provincia Panonia care au fost ridicate la rang de scaun episcopal la scurtă vreme după sinodul I ec. să fi avut comunități creștine însă nu prea mari. „În *Cronica* lui Eusebiu²⁷ precum și în *Peristephanon*—ul lui Prudentiu²⁸ și în *Martirologiul hieronimian*, sunt consemnate alte nume de orașe în care au pătimit martiri creștini. În Dioceza Moesia aceeași ipoteză este valabilă în ce privește orașele Viminacium,²⁹ Singidunum (azi Belgrad) și Horreum Margi în provincia Moesia Superior, la fel pentru Ratiaria, Aqaue, Castra Martis și Oescus din provincia Dacia Ripuaria.”³⁰

²³ *Geschichte des Christentums*, ed. cit., p. 152.

²⁴ Actele sinodului I ecumenic menționează episcopul Domnus vezi *Geschichte...*, p. 151.

²⁵ *Geschichte*, op.cit. p.152-153.

²⁶ Miroslava Mirkovic, *Sirmium Its History from the first century A.D. to 528 A.D.* în *Sirmium* nr.1/1971, p. 5.

²⁷ Eusebiu de Cesareea, *Cronica* sa menționează orașul Siscia în Savia, astăzi Sisek lângă Zagreb în Croatia, ca fiind locul da bastină al martirului Quirinius.

²⁸ Prudentius, *Peristephanon* vezi www.crestinismortodox.ro.

²⁹ M. Păcurariu, *op. cit.*, vol 1, p. 116 – 119.

³⁰ *Geschichte*, ed. cit., p. 153.

că ultimele unsprezece au fost întemeiate înainte de sfârșitul persecuției lui Diocletian? Sub această considerare putem să facem o comparație între slaba participare a episcopilor illyrieni la sinodul de la Niceea și masiva lor prezentă la sinodul din Sardica (342-343 d.Hr.), titularii scaunelor episcopale din zona dunăreană neavând de făcut călătorii atât de îndepărtate pentru a participa la sinod.”¹⁷

Istoricul Eusebiu de Cesareea, în lucrarea *De vita Constantini*, face referire atunci când vorbește de sinodul din Tyr¹⁸ la faptul că imediat după acest eveniment împăratul Constantin cel Mare invitase episcopi „din toate provinciile” pentru a participa la sfântirea Bisericii Anastasis de la Ierusalim, azi Biserica Sfântului Mormânt, fapt petrecut în jurul anului 335. În acest context, Eusebiu tine să nominalizeze creștinii din Panonia și Moesia care „trimiseseră cele mai tinere flori din ceata slujitorilor lui Dumnezeu.”¹⁹ Istoricii sunt de acord că Eusebiu nu se referă la vârsta episcopilor din aceste regiuni care au onorat invitația Împăratului, ci la vârsta întemeierii respectivelor scaune episcopale.²⁰ Faptul acesta aduce un argument în plus ce demonstrează cel puțin existența episcopilor creștini în orasele Illyricului în jurul anului 335 sau 342-343, în comunități pe care le presupune că având element creștin încă de la începutul secolului IV d. Hr., creștini care se vor afirma din ce în ce mai mult pe scena bisericească a acestui secol.

Fericitul Ieronim în lucrarea sa *De viris illustribus* face referire la un episcop Victorin de Pettau/Ptuj (azi Slovenia), localitate care la începutul secolului IV d. Hr. făcea parte din Provincia Noricum Mediteraneum. El este menționat ca fiind autor al unui *Tratat împotriva ereziilor*,²¹ și a mai multor comentarii la cărțile biblice între care și Apocalipsa.²² Ieronim nu este mulțumit cu limba latină a lui Victorin, deși îl numește pe acesta „*Victorinus noster*”, limba folosită în scrisul teologic demonstrează diferența de mentalitate între cei doi dar și orientarea teologică diferită deși amândoi foloseau latina, însă Victorin fiind familiarizat cu

¹⁷ Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Piétri, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, XII tome, Desclée, Paris 1995 – die deutsche Ausgabe von Thomas Böhm, Peter Bruns u.a.- *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Freiburg im Breisgau 1996 vol II, p. 151.

¹⁸ Eusebiu de Cesareea, *De vita Constantini IV*, trad. rom în PSB vol 14, EIBMBOR, București, p. 175.

¹⁹ *Ibid.*, p. 176-177.

²⁰ *Die Geschichte des Christentums*, ed. cit. p. 151.

²¹ Victorin de Pettau, *Tratatul împotriva ereziilor* nu s-a păstrat până la noi.

²² J. Haussleiter editează acest comentariu în CSEL vol 49, Wien, 1916.

1.2. Episcopul Germinius

Odată cu reunificarea imperială sub Constantiu în urma bătăliei cu uzurpatorul Magnentiu în apropiere de Mursa la 28 septembrie 351 d. Hr., a crescut și puterea politică și bisericească a împăratului. Constantiu credea că trebuie să întrupeze în sine idealul imperial prezentat de Eusebiu de Cezareea în care împăratul era după modelul lui Moise, chemat la conducerea poporului lui Dumnezeu dar și dator să asigure liniștea și pacea Bisericii. „Prințep, așa era numit împăratul în noua viziune, - în fapt prima formă de cezaropapism în istoria Bisericii creștine - el convoca și organiza sinoadele cenzurând și semnând hotărârile acestora. El a făcut aceasta cu atât mai mult cu cât el primise o bună educație creștină în tradiția greacă, dând dovadă de interes destul de mare și de competență suficientă pentru a se considera apt pentru a teologhisi, la fel cum procedase și tatăl său, Constantin cel Mare.”³⁸

Constantiu avea să afirme în acest context într-o mărturisire scurtă, raportul și rolul său cu Biserica: „Ceea ce vreau eu trebuie să fie canonul Bisericii.”³⁹

În acest context, în jurul împăratului apare un organism interesant din punct de vedere istoric, *synodos endemoussa* format dintr-o grupă de episcopi activi între care Epiktet un om ambicios, Auxentiu, un capadocian și Eudoxiu din Germanicia, care se străduiau să fie consilieri ai politicii bisericești imperiale și totodată să-și promoveze propriile interese. Constantiu l-a favorizat pe Eudoxiu de Germanicia, un armean, cu o elocință deosebită care se făcuse remarcat la sinodul din Tyr⁴⁰, atacându-l în mod repetat și virulent pe Sfântul Atanasie cel Mare și contribuind astfel la condamnarea acestuia.

După ce trupele lui Constantiu intraseră în Panonia, iar din 350 aceasta capătă o importanță politică aparte, cu ajutorul episcopilor Valens și Ursacius împăratul convocă un sinod la Sirmium în 351, „rezidentă imperială și metropolă religioasă,”⁴¹ în care dorea să-l înlăture din scaun pe Photinos⁴², elevul lui Marcel de Ancyra care se afla într-o izolare totală, suspectat fiind de tendințe eusebiene, dar tenace în păstrarea scaunului său episcopal. Desi Photinos și-a apărut vehe-

³⁸ *Geschichte*, ed cit. vol II, p. 370.

³⁹ *Ibid.*, p. 370.

⁴⁰ Ioan I. Rămureanu, *Lupta ortodoxiei contra arianismului de la sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie*, în ST nr. 1-2/1961, p. 25.

⁴¹ Michel Meslin, op. cit., p. 66.

⁴² Idem, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium*, în ST nr. 5-6/1963, p. 275.

La începutul secolului IV d. Hr. în provincia Dacia Mediteranea a cărei capitală era Serdika sau Sardica (azi Sofia), avem dovezi despre existenta unui scaun episcopal. Codex Justinianum³¹ face referire la o lege dată de împăratul Constantin cel Mare în anul 316 care viza proclamarea dreptului de azil în Biserică pentru un detinut urmărit de autoritatea imperială. Asadar episcopul din Sardica, Protogenes³² este informat despre legea împăratului Constantin cel Mare, acesta putând fi identificat mai târziu ca participant la sinodul I ecumenic.

„Existenta unei comunități creștine în Naissus, (azi Niss) locul de naștere al împăratului Constantin cel Mare este dovedită de moartea martirică a lui Victricius de Rouen, oras în care sigur la 343 d. Hr. rezida un episcop. Pentru Provincia Dardania avem date sigure despre episcopul de Skupi (Skoplje), pe care îl întâlnim de asemenea în Niceea, în timp ce un al doilea scaun episcopal, în Mariana, poate fi atestat odată cu anul 343.”³³

Pe lângă aceste dovezi istorice care încercă să întregească tabloul dezvoltării bisericesti și politice din perioada secolului IV d. Hr. din acest teritoriu de confluență și contact între Occident și Orient, dovezile literare ale acestei perioade demonstrează fără echivoc atmosfera religioasă și preocupările teologice ale episcopilor și laicilor creștini din Illyricum.

Stenograma privind disputa dintre episcopul Germinius de Sirmium și laicul Heraclianus, preocupare a cercetării noastre de față, se înscrie alături de opera lui Victorin de Pettau și textele lui Auxentiu de Durostorum,³⁴ ale lui Maximinus³⁵ și Paladius de Ratiaria,³⁶ în completarea tabloului gândirii și orientării teologice al autorilor creștini din acest teritoriu. Chiar dacă valoarea lor literară nu este comparabilă cu cea a textelor Sfântului Niceta de Remesiana,³⁷ puternic susținător al sinodului I ecumenic și luptător înversunat pentru crezul niceean, acestea se constituie în autentice dovezi ale unei perioade convulsionate din istoria Bisericii creștine.

³¹ *Codex Justinianum* I, 13, 1 apud *Geschichte* ed.cit., p. 149.

³² Prof. Dr. Emilian Popescu, *Organizarea ecleziastică a provinciei Scytia Minor în sec.IV-VI*, în ST nr. 7-10/1980, p. 597.

³³ Miroslava Mirkovic, *Die christliche Kirche und das Christentum in den zentralilliryschen Provinzen im 4. Und 6. Jahrhundert*, Humboldt –Club Serbien, Mitteilungen 5/1998, p. 153-154.

³⁴ Auxentiu de Durostorum vezi Pr.Porf.Dr.Mircea Păcurariu, op. cit. vol I, p. 111.

³⁵ Maximinus vezi M. Păcurariu, op.cit. vol I. p. 119.

³⁶ Paladius de Ratiaria vezi M. Păcurariu, op. cit., vol. I p. 124.

³⁷ Pr.Prof.I Rămureanu, *Lupta ortodoxiei contra arianismului*, în ST nr. 1-2/1961, p. 20.

Germinius de Sirmium

Valens si Ursaciu este consemnată pentru prima dată la Sinodul din Milano în anul 355 d. Hr.⁵¹ când va fi nominalizat împreună cu Valens si Ursacius în delegatia care avea misiunea să îl convingă de Eusebiu de Verceil acceptarea scaunului episcopal milanez. Datorită influenței politice si bisericești exercitată de cei trei episcopi asupra împăratului Constantiu, ei vor intra în istorie sub denumirea de „trio illyrian.”⁵²

Odată cu sfârșitul provizoriu al perioadei plină de tulburări generate de repetatele condamnări si exilări pe care Sfântul Atanasie cel Mare a trebuit să le îndure, episcopii apropiați ai împăratului Constans au dat tonul încercărilor de realizare a unei concordii si păci în disputele hristologice dintre niceeni, homiusieni si anomei, cele mai cunoscute partide hristologice din epocă. În această ordine de idei, episcopii illyrieni Valens, Ursacius si Germinius de Sirmium s-au situat în fruntea tratativelor de organizare a unui sinod care să ofere o formulă hristologică acceptată de toti⁵³. Sirmium este ales ca loc al desfășurării acestui sinod, iar anul 357 ca dată a întrunirii.

Formula teologică de la Sirmium din 357⁵⁴ cunoscută în istorie ca fiind „a doua formulă de la Sirmium” căuta să găsească un drum de mijloc între radicalii anomei si homiusieni. Asadar, cei trei episcopi danubieni care orchestrau sinodul, Valens Ursacius si Germinius, „favorabili acum tezelor anomee”⁵⁵ respigeau în formula sinodală si *omoousios* si *omoiusios* ca fiind termeni ce nu fac parte din Sfânta Scriptură, iar în textul final se spunea că nu trebuie si nu se pot mărturisi două dumnezeiri, încercându-se apoi precizarea ortodoxă că „Fiul lui Dumnezeu este născut mai înainte de toti vecii” însă lămurirea acestui argument se făcea într-o clară teologie subordinationistă folosindu-se textul de la Ioan 14, 28, „Tatăl este mai mare decât Mine”.

Osiu de Cordoba, apărător înfocat al ortodoxiei niceene, aflat acum în vârstă de 100 de ani, a fost fortat să semneze a doua hotărâre de la Sirmium despre care Sfântul Ilarie de Pictavium spunea că e o „blasfemie.”⁵⁶ Aceleasi presiuni

⁵¹ Milena Milin, *Despre o polemică hristologică la Sirmium*, Institutul de Studii Balcanice, www.komunikacija.org.yu.

⁵² M. Meslin, *op. cit.*, p. 68.

⁵³ Ioan I. Rămureanu, *Crestinismul în provinciile dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV*, în ST nr. 7-8/1964, p. 408.

⁵⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *De synodiis* 27, în PG vol 26, col 775.

⁵⁵ M. Meslin, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, *De synodiis* 28, în PG vol 26, col 780.

ment scaunul împotriva dorintei imperiale, el a fost înlăturat și înlocuit cu Germinius de Cizic,⁴³ adeptul unei *via media* teologice⁴⁴ și care făcuse deja o mărturisire subordonationistă, după placul împăratului, semnând prima formulă teologică de la Sirmium, care deși formal respingea erezia lui Arie se ferea de a utiliza termenul *homoousios*.⁴⁵

Sfântul Atanasie cel Mare⁴⁶ îl pomeneste pe Germinius pe lista episcopilor mutați de împărat făcând referire la faptul că era originar din Cyzic. Constantiu deja formulase ideea de unitate a imperiului și plănuia înlăturarea tuturor celor care ar fi putut împiedica realizarea acesteia. În acest scop Constantiu se va folosi de episcopii ambicioși care doreau nu doar scaune episcopale importante ci și puterea bisericească alături de cea politică.

Germinius apare episcop la Sirmium odată cu anul 351 d. Hr. când episcopul Photin va fi înlăturat și declarat eretic în urma învățăturii pe care o promova.⁴⁷ Sinodul ce a avut loc aici a dat și o nouă formulă hristologică, cunoscută sub numele de „prima formulă hristologică de la Sirmium”. Această formulă amintită de Sfântul Ilarie de Pictavium⁴⁸ în termeni favorabili, nu avea nimic heterodox în ea, trecând doar sub tăcere conceptul *homoousios*. „Teologia antiohiană este acum preferata teologilor illyrieni. Ea va fi destinată, sub impulsul episcopilor Valens din Mursa, Ursaciu din Singidunum și Germinius de Sirmium să se accentueze într-un sens radical anti-niceean. Începând cu acest an 351, ei se vor afirma ca fiind artizanii unei mișcări teologice care tine cu tot dinadinsul să dărâme complet opera sindului I ecumenic.”⁴⁹

Germinius era originar din Cyzic și arian convins, corespunzând astfel dorintei împăratului de a impune în regiune teologia promovată de grupările ariene și totodată politica sa religioasă.⁵⁰ Prezența lui Germinius alături de episcopii arieni

⁴³ Epifaniu de Salamnia, *Contra tuturor ereziilor* cartea II în PG vol 42 col 197 și Scorate, *Historia Ecclesiastica* II, 29 în PG vol 67 col 288 precum și Sozomen, *Historia Ecclesiastica* IV, 6 în PG vol 67 col 1119 pomenesc de acest episod.

⁴⁴ Ch J, Hefele și H Leclercq, *Histoire des conciles*, vol. I, p. 659.

⁴⁵ I. Rămureanu, *Istoria bisericească universală, Manual pentru Institutele Teologice*, Ed. EIBMBOR, București 1975, p. 238.

⁴⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, *Historia arianorum*, 75 în PG vol 25 col 280 și ed germana Martin Tezt, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 2001, p. 132.

⁴⁷ Socrat, *Hist ecc.* II,30 în PG vol 67, col. 1015.

⁴⁸ Ilarie de Pictavium, *De Sinodiis*, 37 apud J. Zeiller, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁹ Jacques Zeiller, *op. cit.*, p. 271.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 144.

membru în delegația trimisă în 355 la Eusebiu de Verceil⁶³, pentru că ei reușiseră să impună episcopatului occidental adevărata credință, adică cea homoiusiană. Episcopul Vasile de Cezareea „a reactionat câteva săptămâni mai târziu”⁶⁴ trimitând lui Germinius la începutul anului 358 un memoriu amplu în care era criticată vehement tendința orientalilor homoiusieni care doreau o formulare din ce în ce mai radicală în direcția anomeilor. În 358 episcopii niceeni adunați la Cezareea unde Vasile era episcop condamnau a doua formulă de la Sirmium ca fiind mult prea înclinată în favoarea anomeilor, au cerut curții imperiale să organizeze un alt sinod. Asadar la Sirmium se organizează un al patrulea sinod, ajungându-se la „a treia formulă de la Sirmium” care înlocuia radicala formulare de la precedentul cu o formulă obținută din combinarea rezumatului teologic al sinodului din Antiohia din 341 și sinodului întâi de la Sirmium din 351, care condamnase sabelianismul, pe Paul de Samosata și pe Photin.

Documentul nu conținea *homoousios* dar avea un conținut ortodox fără echivoc. Papa Liberius semnă și această formulă, primi acordul împăratului de a se întoarce la Roma iar scrisorile episcopilor prezenți la Sirmium au făcut ca celălalt papă, Felix, împreună cu întreg clerul roman să-l primească pe Liberius și amândoi, într-o formulă de compromis, să conducă Biserica Romei.⁶⁵

Episcopatul illyrian avea să reacționeze la scurt timp, cei trei episcopi palatini, Valens, Ursacius și Germinius convingându-l pe împăratul Constantiu să convoace un sinod cu două țări, una pentru episcopii occidentali și alta pentru orientali, încercându-se astfel dispersarea forțelor niceene. Au fost alese Seleucia în Isauria și Rimini în Italia. Dar pentru a pregăti formula care să atragă partizanii *homoousieni* în tabăra *homoiusiană*, Valens, Ursacius și Germinius au compus „a patra formulă de la Sirmium” unul din textele cele mai elaborate teologic din toată această perioadă de criză.

Sfântul Atanasie cel Mare ne transmite conținutul acestei formule⁶⁶ iar printr-o scrisoare a lui Germinius aflăm că Sfântul Ilarie de Pictavium consemnase precis data redactării ei „vecernia Rusalțiilor, adică 22 mai 359, iar până o tinu Marcu din Arethusa.” Această relatare precisă a datei elaborării acestui simbol, face ca el să fie denumit de unii istorici ca „simbolul datat.”⁶⁷

⁶³ Ioan I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium din anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium*, în ST nr. 5-6/1963, p. 296.

⁶⁴ M. Meslin, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 281.

⁶⁶ Sfântul Atanasie, *De synodiis*, 8 în PG, vol 26, col 522.

⁶⁷ M. Meslin, *op. cit.*, p. 68.

presupunem că au fost făcute și asupra papei Liberius. Din nefericire, „în urma a trei scrisori, *Pro deifico timore* adresată episcopilor orientali în care anunța că a aderat la condamnarea Sfântului Atanasie cel Mare, și l-a anunțat pe împărat de acest fapt, cerând totodată sprijin pentru a se întoarce la Roma, *Quia Scio vos* a doua scrisoare adresată sefilor episcopatului de la curtea imperială, Valens, Ursaciu și Germinius⁵⁷, exprimând aceleași idei, și *Non doceo* trimisă episcopului Vincent de Capoue în care cerea ajutorul episcopilor occidentali în demersul său pe lângă împărat”,⁵⁸ papa Liberius fără a retracta crezul niceean, a fraternizat cu adversarii Sfântului Atanasie cel Mare. Era momentul de culme al victoriei episcopilor illyrieni.

Istoricul Filostorgiu consemnează această victorie asupra partidei niceene spunând că Papa Liberiu nu doar că părăsise termenul *consubstantial* dar îl îmbrățisase pe cel *anomoion*, cea mai radicală poziție ariană. Despre această afirmație Sozomen⁵⁹ arată cu claritate că era o calomnie.

Odată cu această formulă, omiusionii occidentali au încercat să lămurească propriul vocabular teologic⁶⁰. În primul rând ei vorbeau de două persoane tocmai pentru a scoate în evidență că persoana Tatălui este mai mare ca a Fiului, subordonat în felul acesta Tatălui. Odată cu aceasta, teologii omiusionii arătau că echivalentul hypostasului este persoana, iar în afară de acesta, *substantia* era folosită ca sinonim al *ousiei*. „Cu multă grijă ei au evitat utilizarea termenilor controversați *omoousios* sau *omiouiosios*. Hristologia au încercat să o precizeze doar în direcția în care Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu și Lumină din Lumină, (aici este vorba de încercarea de preluare a formulei niceene), după cum spune și Scriptura, a luat trup omenesc. Ei rămâneau astfel tributari schemei hristologice LOGOS-SARK, introducând un text pnevmatologic lămuritor, în care se spunea *Paracletus spiritus per filium*, Duhul Sfânt este Mângâietorul prin Fiul.”⁶¹

În primele luni ale anului 358, relatează istoricul bisericesc Sozomen,⁶² Germinius alături de Ursacius și Valens primea felicitările lui Eudoxiu al Antiohiei,

⁵⁷ Numele lui este amintit de Sfântul Ilarie de Pictavium în *Fragmenta hist.* 8, arătând că însuși papa Liberiu îi cere ajutorul ca dovadă a influenței de care se bucura pe lângă împărat, apud Zeiller, *op. cit.*, p. 332.

⁵⁸ Jacques Zeiller, *op. cit.*, p. 334.

⁵⁹ Sozomen, *Historia ecclesiastica* IV, 5 în PG, vol. 67, col. 1129.

⁶⁰ Ioan I Râmureanu, *Sinodul de la Sardica din 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în ST, nr. 3-4/ 1962, p. 152.

⁶¹ *Geschichte des Christentums*, ed. cit., vol II, p. 383.

⁶² Sozomen, *Hist. ecc.* IV, 6 în PG vol 67, col 1131.

să aducă pacea în imperiu și Biserică. Germinius semnează acest protocol alături de ceilalți episcopi la Nike în 10 octombrie 359.⁷³

Astfel Valens, Ursacius și Germinius se întorc la Rimini cu noua formulă care era o întoarcere clară la teologia homiussiană și folosindu-se de puterea lor de convingere dar și de poziția împăratului au reușit să smulgă majorității episcopilor adeziunea la această nouă formulă ce trebuia să aducă pacea în Biserică. Abilitatea celor trei episcopi ilyrieni s-a dovedit atât de mare încât în formula prezentată de ei celorlalți episcopi și împăratului, s-au dovedit inventivi, oferind posibilitatea ca fiecare semnatar atunci când va semna hotărârea să poată să-și precizeze poziția prin propoziții lămuritoare, sub condiția ca următorul sinod să le verifice și aprobe. „Unul din episcopii occidentali care cristalizase în jurul său poziția niceeană era Servais de Tongres. El l-a anatematizat pe Arius și doctrina acestuia și a tinut să precizeze că Fiul nu este doar simplu asemănător cu Tatăl întru toate, după conținutul celei de-a patra formule de la Sirmium ci și vesnic ca și Tatăl. Valens, foarte abil, a adăugat o propoziție care părea să aibe la bază formula niceeană – *Fiul nu este o creatură* - ca mai apoi să poată adăuga, după ce episcopii vor fi semnat - *ca și celelalte creaturi*.”⁷⁴

Formula hristologică a episcopilor ilyrieni între care și Germinius, avea să fie impusă în întreaga Biserică prin sinodul de la Constantinopol la începutul anului 360 d. Hr. Formula de la Rimini a fost în întregime aprobată, termenii *ousia* și *hypostasis* interzisi, constituindu-se astfel în contrapondere formula teologică ariană ce se va opune celei niceene. „Trebuie să remarcăm printre participanții la acest sinod un personaj care va deveni de mare importanță în desfășurarea ulterioară a dezbaterilor teologice în zona danubiană, episcopul gotilor, Ulfila.”⁷⁵

În Orient, prin sinodul de la Seleucia sub conducerea lui Acacie de Cezareea, aceeași poziție a teologiei ariene avea să fie adoptată și promovată prin alegerea unui anume Eudoxiu ca patriarh la Constantinopol. Impunerea politicii imperiale în ce privește unitatea și liniștea în imperiu avea să fie crezul viitorului patriarh. În acest sens Eudoxiu părea potrivit intereselor imperiale. „Eudoxiu de Germanicia a fost mai apoi prezent la toate adunările și sinoadele importante, în Antiohia și în Sardica, (la sinodul orientalilor), făcând parte din conducerea grupei episcopilor

⁷³ M. Meslin, *op. cit.*, p. 68-69.

⁷⁴ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 287-288.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 289.

Textul acesta face o referire interesantă la coborârea lui Iisus la Iad, această credință fiind de mult prezentă în Traditia Bisericii, însă textul celei de-a patra formule de la Sirmium este primul care exprimă aceasta în mod oficial.⁶⁸ Esențială rămâne însă hristologia sa. „Fiul e proclamat asemănător cu Tatăl după Scripturi, în timp ce *ousia* pe care Sfintii Părinti au folosit-o cu simplitate, a provocat în rândul credinciosilor tulburare și ni s-a părut că e bine să o suprimăm, fiindcă Sfintele Scripturi nu vorbesc niciodată de esență atunci când pomenesc pe Tatăl și pe Fiul.”⁶⁹ Era astfel realizată motivația arienilor de a se tine întotdeauna de litera Scripturilor, realizându-se de partea ortodoxă victoria susținătorilor lui Vasile de Cezareea care reușiseră să elimine orice tendință subordonationistă prin acea formulă „asemănător cu Tatăl întru toate”. Această formulare a fost semnată de toți episcopii participanți iar Valens trebuia să o prezinte viitorului sinod de la Rimini.

Adunați pentru sinodul de la Rimini în primăvara anului 359 d. Hr. episcopii occidentali într-o majoritate zdrobitoare, mai mult de 400, însă fără a avea vreun reprezentat al episcopatului roman, cei semiarieni fiind conduși de cunoscuții episcopi Valens, Ursacius, Germinius la care se adaugă un altul Gaius, au reușit o victorie zdrobitoare asupra semiarienilor, proclamând credința niceească și excomunicându-i pe cei patru episcopi ilyrieni la 21 iulie 359.⁷⁰

În mod evident împăratului Constantiu i-a rămas rolul de arbitru între cele două fractiuni care nu mai aveau nici o cale de comunicare între ele, hotărârea acestuia putând să proclame sau să anuleze hotărârea sinodalilor. Partida ilyriană, prin intrigă la curtea de la Bizanț, a împiedicat primirea delegației niceenilor occidentali și a schimbat hotărârea sinodului celei de-a patra formule de la Sirmium elaborând o mărturisire pur și simplu homiouisiană în fruntea căreia puseseră formula: „începând de azi, iată în ce constă credința creștină,”⁷¹ formulă care spune sfântul Atanasie cel Mare, declansase un adevărat scandal.⁷²

Delegația niceeană nu a fost primită de împărat în urma intrigilor trioului ilyrian, reprezentanții acesteia fiind expulzați la Nike, intimidati și atrași într-o înșelăciune pentru a semna un protocol al unei viitoare formule de la Rimini care

⁶⁸ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 283.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 284.

⁷⁰ Ioan I Râmureanu, *Sinoadele de la Sirmium*. ST nr 5-6/1963, p. 315.

⁷¹ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 287.

⁷² Sfântul Atanasie cel Mare, *De Synodiis*, 26 ed.cit.

Germinius de Sirmium

niceean cum arată și corespondența sa cu colegii săi de episcopat din Panonia⁷⁹ în care le scrie prin intermediul diaconului Iovian și a ipodiatonului Martirius că s-a îndepărtat de vechii lui colegi Valens și Ursacius spunând că acceptă formula că Fiul este *per omnia* ca și Tatăl.

Ca urmare, Germinius va fi acuzat de Valens episcop de Mursa, Ursacius episcop de Singidunum, Paul și Gaius în urma unui sinod local ce a avut loc la 18 decembrie 366⁸⁰ la Singidunum, că a părăsit credința lor iar acum se face apărător al omoousienilor. Ei îi vor trimite o scrisoare lui Germinius în acest sens, scrisoare dusă la Sirmium de preotul Secundianus, exorcistul Candidianus și citetul Pullentius.⁸¹ Din această perioadă, mai precis 13 ianuarie 366⁸² datează și controversa cu laicul Heraclian. Putem să apreciem pe baza textului discuției ajuns până la noi că evoluția teologică a lui Germinius reprezintă mai degrabă o adaptare la noile situații politice și bisericești și nu ca o acceptare a formulelor dogmatice niceene.

Ca răspuns la acuzele aduse de vechii lui tovarăși, Germinius va expedia o scrisoare lui Severinus⁸³ sau Surinus, cunoscută în istorie ca „scrisoarea celor opt.”⁸⁴ Rufianus posibil episcop al Tesalonicului, Palladius, Severinus, Nicha (nume deformat de copist, dar stabilit de istorici⁸⁵ ca fiind vorba despre Niceta de Remesiana), Heliodorus, Romulus, Mucianus și Stercorius, episcopi ca și el, în care se distanțează în mod clar de poziția teologică a lui Valens și Ursaciu. El nu abjura formula de la Rimini, dar nu dorea să mai accepte mutilările aduse acesteia de Valens și Ursacius.

Comentariul său la textul acestei formule nu este departe de teologia niceeană, iar formula „*Filium similem Patri per omnia*”⁸⁶ era una în sens ortodox, chiar dacă nu niceeană.

⁷⁹ Hilarie de Pictavium, *Fragmenta Hist.* XV., în PL, vol. 10, col 735.

⁸⁰ Mansi, op. cit. III, p. 399.

⁸¹ J. Zeiller, op. cit., p. 150.

⁸² Manlio Simonetti, *Osservazioni sull' "Altercatio Heracliani cum Germinio"* în *Vigilae Christianae* VC nr. 21/1967, p. 40.

⁸³ M. Meslin, op. cit., p. 61.

⁸⁴ Hilarie de Pictavium, op. cit., XV.

⁸⁵ Cercetătorul francez Jacques Zeiller acceptă teoria lui Carl Kaspari privind adresantul scrisorii lui Germinius, vezi op. cit., p. 549.

⁸⁶ J. Zeiller, op. cit., p. 306.

orientali care negociau cu episcopii occidentali; în anul 357 odată cu moartea lui Leontius primind scaunul din Antiohia iar în cele din urmă în 360 ajungând pe cel al Constantinopolului. Saturninus în Arles, Auxentiu în Milano și Germinius în Sirmium au dat crezare poziției lui Eudoxiu cu care și deveniseră prieteni, acestia dobândind propriile lor locuri în interiorul rezidenței imperiale.⁷⁶

Dar situația politică începe să se schimbe odată cu moartea împăratului Constantiu la 3 noiembrie 361. Julian Apostatul va rămâne singur stăpân în întreg imperiul și unul din primele lucruri pe care le-a făcut a fost acela de a anunța că nu va proteja nici unul din partidele confesionale favorizând pe unul și combătându-le pe celelalte.

Episcopii condamnați anterior puteau acum să se întoarcă din exil. În această situație, poziția lui Germinius la Sirmium suferă modificări importante.

Astfel, profitând poate de situație, Photin episcopul căruia îi luase locul Germinius, va reveni în Sirmium.⁷⁷ Nimic nu ne arată că ar fi existat un conflict între el și Germinius, dar este sigur că reaprirea sa la Sirmium procedase la o revigorare a ereziei pe care el o practica. Această revenire norocoasă din exil al lui Photin a rămas fără rezultate spectaculoase. Succesorul lui Julian Apostatul, Valentinian, ajuns împărat la 26 februarie 364 îl va exila din nou pe Photin, iar acesta va muri în exil în jurul anului 376 d. Hr. Reaparitia sa la Sirmium, deși episodică, demonstrează faptul că adepții săi încă puteau practica erezia pe care el o instituisese. Atmosfera în oras era poate una a dominării arienilor dar presupunem că existau pe lângă majoritatea ariană și adepții lui Photin și mai ales ortodocșii niceeni.

În acest context teologic și circumscriindu-se evenimentelor istorice, disputa episcopului Germinius cu laicul Heraclian, la 13 ianuarie 366, după cum mărturiseste stenograma ajunsă până la noi ne apare ca un document de primă mână privind Biserica creștină primară.

Germinius se va dovedi pe parcursul acestei controversă publice tolerant, de o moderatie relativă care contrasta cu procedeele colegilor săi Valens și Ursacius, fapt care denotă distanțarea lui de acestia. În cadrul disputei el chiar va afirma că Eusebiu de Verceli îi verificase mărturisirea sa de credință și nu găsisese în ea nimic reprobabil.⁷⁸ După anul 366 Germinius se va orienta spre crezul

⁷⁶ *Ibid.*, p. 370-371.

⁷⁷ Fericitul Ieronim, *De viris illustribus* 107, ed. cit., p. 71.

⁷⁸ Carl Kaspari, *Altercatio Heracliani...*, ed. cit., p. 112.

bisericească evitând înlăturarea sa de pe scaunul episcopal până în ultimul moment. Disputa cu laicul Heraclian este un document de primă mână în definirea caracterului său și mai ales a situației bisericești deloc ușor de înțeles și catalogat, într-o perioadă istorică a Bisericii primare convulsionată de atâtea schisme și presiuni politice.

Situatia politică însă este în continuă schimbare și moartea împăratului Valentinian în 375 a adus pe tronul imperial pe fiul său Gratian și pe Valentinian II, fratele său mai mic aflat sub tutela celei de-a doua soții a împăratului Valentinian, împărăteasa Justina. Aceasta era adeptă formulei ariene de la Rimini, însă cu toate acestea, expansiunea ortodoxiei în teritoriile illyricului nu mai putea fi stopată.⁸⁷

Germinius este întâlnit apoi în același context al conflictelor și luptelor pentru formulele teologice, la sinodul de la Rimini în care alături de colegii săi Valens, Ursacius și Gaius este găsit vinovat de erezie și excomunicat. Germinius va rămâne însă episcop la Sirmium pactizând cu aceeași partidă omoiusiană. Nu știm sigur când a murit, probabil după 7 decembrie 374, data alegerii Sfântului Ambrozie ca episcop la Milano⁸⁸ până spre anul 376 când la presiunile enorme exercitate de politica partidei omoousiene adeptă a teologiei niceene orchestrate în Apus de Sfântul Ambrozie al Milanului, Germinius a trebuit să renunțe la aderența sa la omoiusieni, dar fără a face o declarație omoousiană în acest sens.

În ciuda unei puternice opoziții a omoousienilor, organizați în întreg orasul de împărăteasa Justina care dorea un succesor pentru scaunul episcopal din Sirmium de orientare ariană, Sfântul Ambrozie a putut să impună un episcop niceean și să-l înlocuiască pe Germinius cu Anemius, un episcop niceean, venind personal la Sirmium și încălcând toate protocoalele referitoare la independența și neamenestecul în administrarea celorlalte episcopate.

Paulin de Nolla, autorul vieții Sf. Ambrozie în capitolul VI relatează: „Partizanii formulei de la Rimini, agitați de împărăteasă, căutau în tot orasul să-l vâneze pe Sfântul Ambrozie pentru a-l alunga de aici. O fecioară care aparținea acestei orientări, găsindu-l pe episcop așezat în tronul lui în mijlocul Bisericii, se aruncă asupra lui căutând să-l de-a jos. Ambrozie îi spuse: - Ar fi trebuit să te temi de judecata lui Dumnezeu. Apoi tot orasul află cu cutremur că fecioara aceea murise a doua zi. Arienii fură impresionati de această moarte subită prin care cerul pedepsise atentatul împotriva unui episcop. Ei deveniră mult mai liniștiți și Ambrozie reuși să facă alegerea candidatului său, Anemius.”⁸⁹

Că Germinius a rămas omoiusian în credința lui până la sfârșitul vieții sale, este o certitudine. Dar el a dat dovadă de o mare abilitate în materie de politică

⁸⁷ *Ibid.*, p. 309.

⁸⁸ Hubertus Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, ed. cit., p. 96.

⁸⁹ Paulin de Nolla, *Vita Ambrosii*, 6 apud Meslin, op. cit., p. 41.

Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” ...

ucenicul Sfântului Apostol Pavel. Acest eveniment, îndrăznim să afirmăm, va avea consecințe deosebit de importante pentru raportarea ulterioară corectă a creștinilor la cultura profană și la religiile cu care vor intra în contact.

Creștinismul intră în istorie cu un mesaj nou, unul cu totul inedit pentru mentalitatea culturală și religioasă a omului european aparținător Antichității târzii, chiar dacă de unele aspecte luase contact prin religia iudaică. În teologie, învățătura despre un Dumnezeu unic, creator al cerului și al pământului și proprietar al lumii va reprezenta o noutate față de politeismul autohton; în antropologie, vorbirea despre unitatea neamului omenesc, unitate dată de descendența comună a tuturor oamenilor din protopărinții Adam și Eva, dar și o unitate autentică realizată prin încorporarea întregii umanități în Hristos – Noul Adam, însemna postularea unei doctrine cu totul noi la temelia relațiilor interumane. În soteriologie însă, învățătura despre mântuirea adusă oamenilor de Hristos Cel răstignit și înviat nu va putea fi receptată facil, deoarece viza realitatea trupurilor înviate, părtase la slava lui Dumnezeu, învățătură ce depășea capacitatea de înțelegere a omului aparținător unei religii naturale.¹ Mărturisirea acestei realități eshatologice, vestitoare a unei alte vieți, una vesnică, va da naștere celebrei replici: „Te vom asculta despre aceasta și altădată” (Faptele Apostolilor 17, 32). Cu toate acestea, existau destule puncte de contact care să faciliteze receptarea predicii apostolice.

Mesajul creștin se va sedimenta însă pe o realitate filosofico-religioasă constituită din subtila speculație filosofică greacă, din pragmatismul roman exprimat printr-o mentalitate juridică și prin demersul civilizator, la care se va adăuga filosofia de viață a evreului din diaspora. Desi străin, evreul avea conștiința superiorității sale religioase și naționale, în virtutea apartenenței la poporul ales, păstrător al Revelației supranaturale ca bun național. Acesta era mediul cultural pe care-l va fecunda Evanghelia mântuirii, propovăduită „cu timp și fără timp” de Sfintii Apostoli.

Pe de altă parte, Apostolul Pavel datorită provenienței sale din Tarsul Ciliciei, oras cu o puternică cultură elenistică, era el însuși un om crescut într-un mediu de

¹ Despre această veste a lui Hristos Cel răstignit și înviat, considerată sminteală de către evrei și nebunie de către greci vorbește Apostolul neamurilor în Epistola I către Corinteni 1, 23. Avem de-a face în acest capitol cu o relaționare negativă a Sfântului Apostol Pavel în raport cu înțelepciunea lumii antice; de aceea, pentru a ne forma o percepție corectă asupra modului în care Apostolul neamurilor privește cultura antică trebuie să avem în vedere și alte pasaje biblice, unul dintre acestea fiind și cel analizat de noi (Faptele Apostolilor 17, 16-34). Atitudinea exprimată în Epistola I către Corinteni este explicabilă, dat fiind contextul din Corint, unul special, în timp ce la Atena, Apostolul își adaptează mesajul pentru a-L propovădi pe Hristos lumii culte din acest oras.

Caius Cutaru

Isus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” sau despre întâlnirea culturilor si religiilor în Areopagul atenian

Abstract

The study presents the missionary work of St. Paul in Athens, with its special characteristics for a cultivated auditorium. In the preaching of the Bible, the Apostle uses those elements of the Greek culture and religion that can be assimilated and can get a Christian meaning. Therefore, his attitude is not one of rejecting everything that is non-Christian, but one of accepting everything that can be considered worth of becoming Christian. Both the Greek religion, through the altar dedicated to the “unknown God”, and the Greek culture will offer St. Paul a solid contact with the non-Christian Greek reality. The missionary method will be that of the “Yes, but...”

Keywords

History of religions, culture, inter-religious dialog, mission

I. Introducere

De cele mai multe ori întâlnirea dintre culturi si religii s-a realizat pe nesimtite si fără să fie consemnată într-un document concret, constituind un proces derulat pe mai multe decenii sau secole, asa încât analiza acestuia presupune un demers cognitiv complex. Cazul pe care îl vom analiza în acest studiu iese din schema dialogului interreligios si intercultural anonim si de durată si surprinde un moment din istoria crestinismului primar: predica Sfântului Apostol Pavel în Areopagul atenian, consemnată în cartea Faptele Apostolilor 17, 16-34. Întâlnirea crestinismului cu lumea greco-romană reprezintă, în speță, un caz fericit, întrucât beneficiază de avantajul de a fi consemnat în scris de Sfântul Evanghelist Luca,

Este vorba despre a da evenimentului întrupării Mântuitorului Hristos o formă care să poată atesta atât evreilor, cât și grecilor caracterul de valabilitate și de împlinire ale acestui eveniment și pentru tradițiile religioase politeiste din această parte de lume. Unele adevăruri asupra ființei umane și a destinului său exprimate de filosofi și scriitorii antici se înscriu într-un patrimoniu spiritual al Antichității și ele pot deveni insertii în expunerile initiale asupra lui Iisus, făcute în fața păgânilor.⁵ Ele demonstrează posibilitatea pentru neamuri de a asimila mesajul creștin în toată amploarea sa. Unele pagini din filosofia și literatura antică au avut, pentru păgâni, un rol asemănător cu acela al Vechiului Testament pentru iudei, constituindu-se ca un adevărat pedagog spre Hristos.⁶

Cu siguranță lumina care, în mijlocul umbrelor umanității căzute, s-a aprins în Grecia, este numai o imitație a luminii solare: soarele e Hristos. Murmurul, soptirea și mirarea⁷ care pot fi întâlnite la marile spirite ale Greciei, acea căutare cu o neliniște arzătoare a adevărului și a frumosului, nu sunt altceva decât un ecou pierdut al aceluși limbaj plin de putere al Logosului care vine din înălțime.

Dar creștinul, care acum se află în plină lumină solară, cu o privire retrospectivă amicală poate descoperi că tremurătoarele lumini ale anticilor sunt reflexe anticipative ale viitorului Soare al dreptății. În aceasta constă umanismul său: „a vedea spiritul Greciei în Hristos, a face nepieritor cuvântul grecesc, sustrăgându-l, într-un anumit mod, caracterului particular al istoriei, salvându-l de la micșorare și

⁵ Pr. Dr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și organizării Bisericii în epoca apostolică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 136.

⁶ Nu întâmplător, chipurile filosofilor din Grecia antică sunt pictate în exteriorul mănăstirilor noastre moldave. Ele au menirea de a arăta că pregătirea neamurilor pentru primirea Revelației supranaturale s-a făcut și prin intermediul operei acestor înțelepți ai lumii vechi. De fapt, Biserica lui Hristos arată, prin aceasta, că ea nu respinge nimic din ceea ce e pozitiv în cultura popoarelor.

⁷ La originea filosofiei grecești – după cum au arătat Platon și Aristotel – stă mirarea filosofică. „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, când au început să filozofeze, au fost mânati de mirare”, afirmă Aristotel în *Metafizica* Cartea A, 2, 982 b, cf. Aristotel, *Metafizica*, Trad. de St. Bezdechi, Editura Iri, București, 1999, p. 19. Însă ideea lui Aristotel este luată de la Platon, care, la rândul său vorbește despre mirare în *Theaitetos* 155 f: „Există un sentiment propriu numai filosofului: mirarea”. Ca atare, pentru greci, mirarea reprezintă motorul dezvoltării întregii filosofii. A se vedea în acest sens Viorel Coltescu, *Istoria filosofiei*, vol. 1 *Filosofia veche, medie și modernă*, Editura Brumar, Timisoara, 2006, p. 63, dar și Anne Amiel, *50 mari citate filosofice explicate*, Trad. de Mirela Cojanu, Editura Pandora, Târgoviste, 1998, p. 18-21.

sinteză culturală și religioasă, un om care a trăit la întretăierea faliiilor culturale și religioase ale Orientului antic. Despre Apostol se poate spune că „era un evreu care scria în greacă dar, într-o anumită măsură, era și un grec care stia să gândească în ebraică. Ar fi inexact atât să facem din el un fruct al elenismului, cât și să-l vedem ca pe un produs al iudaismului”.²

În studiul de față am folosit o documentație extrasă din surse catolice, protestante și ortodoxe. Am observat că se poate face o clasificare a lor în funcție de raportul stabilit între teologia creștină și sfera cultural-religioasă necreștină. Dacă izvoarele catolice prezintă o atitudine foarte deschisă, aducând în permanentă dovezi în favoarea inculturării Evangheliei,³ văzută ca o sinergie între credința creștină și culturi și constituind temelia misiunii Bisericii Catolice, sursele protestante se situează la polul opus în această direcție. De aceea, se impune adoptarea unei poziții intermediare, care presupune o analiză particularizată la fiecare context cultural și religios în parte.

II. Specificul filosofico-religios al Greciei antice în perioada apostolică

Limba și unele concepte din Noul Testament trimit la un context cultural și religios pre- și extracreștin. Cultura greacă a lăsat urme evidente în paginile Sfintei Scripturi a Noului Testament, alături de dominantă mostenire ebraică. Patrimoniul ideatic stoic, gnostic și neoplatonic nu a pus aici la dispoziție numai concepte, ci în scrierile pauline, dar mai ales în a patra Evanghelie, a fost implicat ca patrimoniu conceptual religios și filosofic pentru mijlocirea lingvistică a evenimentului hristologic.⁴

² Maurice Carrez, Paolo, în *Grande Dizionario delle Religioni. Dalla preistoria ad oggi (GDDR)*, Diretto da Paul Poupard, Edizione Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 1584.

³ Prima definiție dată inculturării (contextualizare - în terminologia protestantă) îi aparține superiorului general al iezuitilor Pedro Arrupe la 14 mai 1978, în faimoasa sa *Scrisoare despre inculturare* și rămâne cea care a obținut cele mai multe sufragii: „Inculturarea este întruparea vieții și mesajului creștin într-o arie culturală concretă, în așa manieră încât nu numai că această experiență se exprimă cu elementele proprii ale culturii în chestiune (aceasta nu ar fi decât o adaptare superficială), ci că însăși această experiență se transformă într-un principiu de inspirație, în același timp normă și putere de unificare, care transformă și recrează această cultură, stând astfel la originea unei noi creații”, cf. Philippe Chanson, *Inculturation*, în *Dictionnaire oecumenique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler, Les Éditions du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, Les Éditions Ele, Yaoundé, 2003, p. 165.

⁴ Horst Bürkle, *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, Trad. del tedesco di Anna Benussi, Editoriale Jaca Book, Milano, 2000, p. 33.

II.1.1. Epicureismul si căutarea plăcerii

Slăbirea cugetării speculative în Grecia, la sfârșitul epocii clasice, este atestată îndeosebi de apariția epicureismului; doctrina lui Epicur având un caracter practic. Acesta prezintă o orientare îndreptată către viața care tînteste să obțină din ziua prezentă aspectele cele mai plăcute. Elementele care compun filosofia epicureică sunt logica,¹² fizica¹³ și morala¹⁴.

În ce privește divinitatea, doctrina epicureismului este foarte simplă. Epicur ar fi evitat bucuros orice discuție despre Dumnezeu dacă credința puternică a poporului în zei nu l-ar fi obligat la atitudinea contrarie. Chiar dacă, din principiu, epicureii nu tăgăduiesc existența zeilor, se consideră că acestia nu depășesc condiția umană. Epicur, sprijinindu-se pe principiul echilibrului universal, credea că multimea zeilor este egală cu multimea oamenilor.¹⁵ Se considera că zeii sunt stabiliți în spațiile intermediare dintre pământ și cer și duc o viață liniștită și inactivă, preocupându-se de contemplarea propriei lor ființe. Ei nu intră în legătură cu oamenii și nici măcar nu le ascultă rugăciunile. Se poate spune, în concluzie, că deși privește cu dispreț credințele religioase tradiționale și formele de cult practicate de popor, într-un anumit mod, păstrează totuși, cel puțin teoretic, elementele esențiale ale religiei grecești: politeismul și antropomorfismul. În mod practic însă, filosofia lui Epicur conduce spre un veritabil ateism.¹⁶

În concluzie, se poate afirma că marea masă a poporului a îndrăgii filosofia epicureică, deoarece nu făcea apel la prea multe noțiuni abstracte și oferea ca țintă a vieții plăcerea. Nu întâlnim în epicureism noțiunea de păcat, de judecată

¹² În viziunea lui Epicur, logica este considerată canonică, adică știința regulilor cugetării. Epicur acordă un rol considerabil senzațiilor, care alcătuiesc izvorul tuturor cunoștințelor și din care se formează ideile generale. A se vedea în acest sens Diogenes Laertius, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (X, 31), vol. II, Trad. de C.I. Balmus, Biblioteca Minerva, București, 1997, p. 324-325.

¹³ În domeniul fizicii, Epicur recurge la fizica lui Democrit, ușor modificată cu împrumuturi din Aristotel și Straton. El susține că nimic nu există în afară de spațiu și de corpuri materiale. Materia constituie principiul esențial al tuturor ființelor și lucrurilor. În univers totul este format din atomi, inclusiv sufletul omenesc.

¹⁴ Idealul moral propus de Epicur constă în dobândirea fericirii, a cărei esență o constituie liniștea desăvârșită a sufletului. În practică, fericirea se reduce la împărtășirea personală a plăcerii. Prin plăcere nu trebuie să înțelegem, însă, desfătarea simțurilor, ci plăcerea pe care omul o dobândește din însușirea cu măsură a bunurilor vieții.

¹⁵ Patriarhul Iustin, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 62-63.

integrându-l în dialogul său cu Dumnezeu”.⁸ Revelatia din Noul Testament se învesmântează în limba lui Homer, Hesiod, Sofocle, Platon sau Aristotel.

E dificil să exprimăm foarte bine raportul existent între viziunea religioasă greacă și revelația neotestamentară. Punându-se în serviciu, ceea ce era înainte își găsește finalitatea și împlinirea sa. Ceea ce era parțial primește acum întregul adevăr divin. În mesajul creștin, religia greacă se depășește pe sine, aflând o interpretare definitivă pornind de la noul context – afirmă H. Bürkle.⁹

Toate acestea ne determină să afirmăm că între Evanghelia lui Hristos propovăduită de Sfinții Apostoli și cultura greacă anterioară pot fi stabilite puncte de legătură prin intermediul acelor artefacte culturale care fac trimitere la mesajul creștin.

II.1. Filosofia greacă în perioada apostolică

În vremea apostolică metafizica lui Platon și cea a lui Aristotel nu mai aveau un prea mare ecou. Ceea ce îi interesa cu adevărat pe oameni erau mai ales problemele care priveau viața de zi cu zi și obținerea fericirii. Școala cirenaică, propovăduitoare a moralei plăcerii, asista neputincioasă la trecerea adeptilor ei în rândurile ucenicilor lui Epicur, iar cinismul, care până în secolul I î. Hr. manifesta o atitudine potrivnică religiei se arăta acum mai puțin violent față de credințele tradiționale ale poporului. Totuși urmele lăsate de cinicii secolelor trecute erau destul de puternice. Pitagorismul dispăruse aproape de trei secole, însă o bună parte din filosofia lui Pitagora, puțin modificată se păstrase în misterele orfico-pitagoreice și în disciplina tradițională care constituia așa-numita viață pitagoreică.¹⁰ Tendințele care predominau în această perioadă erau cele stoice și epicureice.¹¹ La aceste două școli filosofice cu care Apostolul neamurilor se confruntă în Atena ne vom referi în continuare.

⁸ Karl Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Edizione Dehoniane Bologna, Bologna, 1990, p. 6-7.

⁹ H. Bürkle, *op. cit.*, p. 34. Întâlnim în aceste considerații ale autorului o mostră a „teoriei împlinirii” prezentă în lumea catolică la teologi precum Jean Daniélou – autorul ei -, la Henri de Lubac sau Hans Urs von Balthasar, dar și la magisteriul catolic în ansamblul său. Această teorie este o expresie a concepției inclusiviste din istoria religiilor, cu o arie de cuprindere mult mai mare.

¹⁰ Patriarhul Iustin, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Editura Anastasia, București, 2002, p. 44-45.

¹¹ Wilfrid Harrington, *Nouvelle Introduction a la Bible*, Trad. par J. Winandy, Editins du Seuil, 1971, p. 580, cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Asist. Drd. Daniel Mihoc, Drd. Ioan Mihoc, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol. 1, Ed. a II-a, Editura Teofania, Sibiu, 2001, p. 22.

În concluzie, se poate afirma că stoicismul apare ca un sistem filosofic din care nu sunt absente contradicțiile și lipsurile. Criticile ridicate împotriva filosofiei stoice vechi, ca și cerințele secolelor următoare au determinat modificarea ei parțială. Deja în epoca Noului Testament, învățăturile stoicilor formau fundamentul a ceea ce am putea numi „filosofia populară”. Acesta era propagată de oratori, ei însși stoici, care se bucurau de aprecierea maselor. Acești învățători populari nu erau panteiști, ca primii stoici; ei credeau într-un Dumnezeu universal, suflet și rațiune a lumii, părinte al zeilor și al oamenilor. Ei învățau că singurul lucru important în viață este atingerea virtuții. Doar aceasta poate aduce fericirea. Atingerea acesteia presupune asceză și stăpânire de sine. Astfel acest sistem filosofic a ajuns să îmbrace aspectul unei religii.²⁴ Prin răspândirea unor asemenea învățături, stoicii au contribuit, într-o oarecare măsură, la pregătirea omenirii pentru primirea creștinismului.

II.2. Referințe noutestamentare la religia greco-romană

II.2.1. Observații preliminare. Odată cu extinderea granielor statului roman spre Răsărit, cultura greacă a exercitat o influență considerabilă asupra celei romane. Chiar și religia romană va suferi mutații importante. Sub influența panteonului grecesc romanii își redefinesc religia. Zeii romani sunt identificați cu cei greci.²⁵

Pe de altă parte, credința în existența unui mare număr de zei și convingerea că nu toți erau cunoscuți (vezi și Fapte 17, 23) înlesneau adoptarea unor noi zeități. Astfel, încetul cu încetul aria de răspândire a cultelor diferitelor zeități orientale se extinde, ajungând în capitala imperiului și chiar mai departe. Acesta

poate să-și imagineze divinitatea lipsindu-se de antropomorfism, care găsea o justificare mai temeinică referitoare la identitatea de natură a sufletului omenesc cu sufletul universului.

²⁴ V. Mihoc, D. Mihoc, I. Mihoc, *op. cit.*, p. 24.

²⁵ Și totuși exista o netă diferență între cele două tipologii de zeități. Grecii se raportau la zeitățile lor ca la niște ființe umane mai complexe, în timp ce religia romană poartă o amprentă legală distinctă. Zeitățile grecești erau antropomorfe, manifestau pasiuni umane, erau interesate și implicate în viața oamenilor, dar diferite de oameni, fiind fără vârstă și nemuritoare, nefiind limitate de spațiu și situându-se deasupra moralității obișnuite. Zeitățile romane erau puteri mai puțin personalizate (*numina*) care aveau funcțiuni limitate și specifice, așa încât relațiile umanului cu divinul aveau o natură mai mult contractuală. A se vedea în acest sens E. Ferguson, *Religii greco-romane*, în *Dictionarul Noului Testament*, Editor Daniel G. Reid, Trad. de Lucian Ciupe și Timotei Manta, Editura Casa Cărtii, Oradea, 2008, p. 1149.

finală sau de viață după moarte. De aceea nu trebuie să ne mire atitudinea atenienilor față de Sfântul Pavel, atunci când le-a vorbit despre Iisus și despre înviere (Fapte 17, 18-32).¹⁷

II.1.2. Stoicismul și viziunea sa panteistă

Întemeindu-se pe materialism și panteism, filosofia stoică urmărește să descopere pentru om binele suprem, dar și metoda de a și-l însuși. Și în acest caz, logica,¹⁸ fizica¹⁹ și morala²⁰ sunt strâns legate între ele.²¹

Focul viu despre care vorbește fizica stoică este Dumnezeu, care constituie un element neseplat de lume. În filosofia stoică, Dumnezeu și lumea constituie un tot unitar, elementul divin confundându-se cu elementul material în mod panteist.²² Dumnezeu nu era conceput ca o materie inertă, ci ca un principiu activ, ca un eter subtil și pur, care o străbate, îi dă formă și viață. Chiar dacă stoicii urmăreau înlocuirea religiei pozitive și istorice a poporului printr-o religie rațională, ei nu au cutezat să se ridice împotriva credințelor religioase tradiționale.²³

¹⁷ V. Mihoc, D. Mihoc, I. Mihoc, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸ După logica stoicismului, impresiile obținute pe calea simțurilor trec prin diferite stadii până ajung la termenul final, devenind cunoscute și încadrându-se astfel în cugetarea universală, dar ei nu cercetează numai metoda de transformare în cunoscute a elementelor obținute pe calea senzațiilor, dar se străduiesc să stabilească și legile potrivit cărora rațiunea reproduce ideile cu ajutorul vorbirii. A se vedea Patriarhul Iustin, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹ Potrivit cu fizica stoică, universul este material în totalitatea sa. Părțile sale constitutive: elementul pasiv (constituit din materia inertă) și elementul activ (focul) nu au valoare egală, primul fiind subordonat celui din urmă.

²⁰ Stoicii au excelat sub aspectul doctrinei morale, fiind superiori chiar filosofiei platonice și aristotelice din acest punct de vedere. Ei consideră că perfecțiunea morală nu este altceva decât trăirea în acord cu legea naturală. Această perfecțiune poartă numele de virtute și constă în însusirea binelui. Tot ceea ce este bun pentru suflet, ceea ce îi produce bucurie trebuie urmărit fără încetare fiind singurul bine adevărat. Plăcerile lumesti, produse ale instinctelor, trebuie evitate, fiind potrivnice naturii. Dar omul trebuie să se arate insensibil nu numai față de influențele din afară, ci și față de orice dorință a corpului său. Înfăptuirea deplină a idealului moral, admisă în teorie, este cu neputință în realitate. Stoicii consideră că pasiunile corporale și influențele exterioare constituie piedici, aproape de neînving, împotriva desăvârșirii morale a omului. A se vedea în acest sens Patriarhul Iustin, *op. cit.*, p. 53.

²¹ Pentru o descriere detaliată a doctrinelor filosofice, și în mod particular a stoicismului, a se consulta Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 235-264.

²² Diogenes Lertios, *op. cit.*, VII, 63.

²³ În privința raportului cu tradiția religioasă populară, stoicii considerau că, din punct de vedere practic, orice credință religioasă era considerată necesară pentru a se putea stabili o bază vieții morale. Pe de altă parte, stoicii erau convinși că firea omenească nu

Într-unul din episoadele din Efes (Faptele Apostolilor 19, 23-41), ies în evidență alte trăsături legate de cultele civice: din nou apare numele grecesc dat zeiței locale Artemis²⁸, alianța celei mai importante zeiți locale cu magistratii din orase (Faptele Apostolilor 19, 35, 38-39), cu autoritățile provinciale (Faptele Apostolilor 19, 31, 38) și cu activitatea economică (Faptele Apostolilor 19, 24-27), realizarea de chipuri ale zeiței pentru vânzare ca suveniruri sau ca ofrande votive (Faptele Apostolilor 19, 24) și originea divină atribuită imaginii sau simbolului zeiței (Faptele Apostolilor 19, 35).²⁹

II.2.3. Cultul împăratului

În vremea Imperiului, principalul cult civic a fost adeseori asociat cu cel imperial. Acordarea de onoruri divine împăraților a fost punctul culminant al cultului civic în lumea greco-romană.³⁰ Atât de mari erau onorurile aduse împăratului, încât numai onorurile arătate zeilor le depășeau. Anumiti împărați, precum Caligula și Domitian, au insistat pentru a primi onoruri divine.

Formele exterioare preluate de cultul imperial includeau consacrarea altarelor și a templelor, înălțarea de statui, inscripții comemorative, aducerea de jertfe în onoarea împăraților, instituirea de sărbători noi și atribuirea de titluri divine. Chiar dacă se încerca uneori mitologizarea vieții împăratului, se pare că nu exista nici o expectanță ca împăratul să acționeze în mod supranatural. Rugăciunile și ofrandele votive aduse împăratului erau rare sau inexistente. Importanța acestui cult era mai mult de natură politică și socială, decât de natură religioasă.

²⁸ Artemis a efesenilor nu este clasică zeiță grecească a vânătorii, ci o zeiță mamă din Asia Mică în epoca preelnică; chiar dacă trăsătura referitoare la fertilitate nu este atestată în mod specific la Artemis a efesenilor, analogia cu ceaaltă zeiță mamă din Anatolia sugerează fecunditatea naturii, nu imoralitatea sexuală. De aceea și apare reprezentată cu mai mulți sâni, fapt ce-i explică denumirea de *Diana multimammia*. Denumirea de Diana din Efes poate fi întâlnită abia în timpul Imperiului roman. A se vedea în acest sens Manfred Lurker, *Lexicon de zei și demoni*, Trad. de Adela Motoc, Editura enciclopedică, București, 1999, p. 85.

²⁹ E. Ferguson, *Religii greco-romane*, în *op. cit.*, p. 1150-1151.

³⁰ Ca precedent pentru cultul împăratului amintim perspectiva Orientului Apropiat asupra regilor ca fiind divini, în virtutea cultului grecesc al eroilor; ființe umane remarcabile care, datorită realizărilor lor, erau ridicate la rang de divinitate. Alexandru cel Mare și succesorii săi au primit onoruri divine, iar împărații romani au urmat aceste onoruri în Orientul grecesc și, în cele din urmă, le-au primit la fel în Occidentul latin. De aceeași părere este și Michel Meslin, care mai arată că toți candidații la puterea personală se considerau protejați de o divinitate particulară. A se consulta Michel Meslin, *Culto imperiale*, în *GDDR*, p. 476, dar și C. Suetonius Tranquillus, *Viata celor doisprezece cezari*, Editura Stiintifică, București, 1958.

era spiritul de deschidere religioasă manifestat de latinii din timpul activității misionare a Sfinților Apostoli și din secolele următoare.²⁶

Apropierea dintre diferitele religii a avut și un efect pozitiv, oamenii devenind mai deschiși adoptării unor idei noi, fapt ce a favorizat răspândirea credinței monoteiste iudaice (astfel încât la începuturile creștinismului numărul „temătorilor de Dumnezeu” și al prozelitilor era considerabil) și, mai târziu a celei creștine. În felul acesta, sincretismul religios greco-roman își găsește locul în acea *praeparatio evangelica*.

În cele ce urmează, vom prezenta doar câteva trăsături definitorii pentru religiile greco-romane ce pot fi regăsite în paginile Noului Testament, neavând aici spațiul propice unei prezentări exhaustive a acestor tradiții religioase. De aceea, ne vom referi la cultul civic, la cultul împăratului și la religiile de mistere.

II.2.2. Cultul civic

Culte civice tradiționale au rămas foarte active în primele secole ale erei creștine.²⁷ Declinul autonomiei locale în perioada greco-romană a condus aparent la o redescoperire a loialității și a satisfacției în cultul civic. Pe măsură ce importanța politică a orășelor grecești se diminua, gloria lor era asociată cu templele și cu zeii lor. Autoritățile civice au determinat selectarea personalului cultic, a regulilor de puritate rituală, distribuirea obiectelor aduse pentru jertfă, organizarea procesiunilor, cât și alte chestiuni care țin de aspectele exterioare ale cultului.

Două episoade narative din Faptele Apostolilor ilustrează caracteristici importante ale cultelor civice locale. În episodul din Listra (Faptele Apostolilor 14, 11-13), trebuie să ținem seama de următoarele elemente: natura antropomorfică a zeilor care apar sub formă umană, numirea zeităților locale cu nume grecești, preotul atribuit unei zeiți, identificarea cultului ca „Zeus-din-afara-orasului”, acolo unde era plasat sanctuarul și intenția de a sacrifica boi împodobiți cu ghirlande.

²⁶ Acest spirit de deschidere religioasă poate fi denumit mai corect prin termenul de sincretism religios, deoarece nu se manifesta doar în direcția unei toleranțe religioase, ci chiar în integrarea în panteonul divin a unor zeiți provenite din alte arii religioase. Politeismul era tolerant sau neexclusivist; exclusivismul practicat de iudaism și de creștinism aveau un accentuat caracter ofensator pentru mentalitatea păgână.

²⁷ Nu de aceeași părere este Sabin Verzan, care susține că: „Dacă în epoca clasică, practicarea religiei era o obligație publică, în secolele elenice (adică și în primele secole ale erei creștine, n.n.), ea devine o simplă datorie personală; sentimentul religios este trăit mai cu seamă pe plan individual.”, cf. S. Verzan, *op. cit.*, p. 126.

Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” ...

pot fi amintite sunt cele ale zeităților egiptene Isis si Osiris, foarte populare prin secolul II d. Hr. sau misterele lui Mithra, mult răspândite în special în secolele II-III d. Hr.

Misterele s-au dezvoltat din plin pe la începutul erei creștine,³⁷ în special în secolul al II-lea, deoarece acestea transmiteau siguranța unui statut mai înalt, senzația unei relații mai apropiate cu zeitatea și speranța binecuvântării în viața de apoi. Punctul comun pe care îl au cu creștinismul este preocuparea pentru mântuire, însă misterele aveau în vedere salvarea de destin și de groaza față de lumea de dincolo, nu de păcate.

„Moartea și învierea” zeităților în cadrul misterele, acolo unde apare, se leagă de ciclul naturii, nu este o înviere reală. Terminologia Noului Testament privitoare la mister are de-a face cu planul divin, care înainte era ținut ascuns, iar acum este dezvăluit. Inițierea creștină nu este secretă. Misterele erau destul de costisitoare și se adresau celor care se dovediseră deja vrednici, în timp ce creștinismul se adresa tuturor³⁸.

III. Areopagul atenian – sau despre întâlnirea religiilor

III.1. Preliminarii

În perioada apostolică, creștinismul și-a formulat varianta primă a doctrinei sale, însă această formulare a ținut cont și de întâlnirea cu celelalte religii aflate pe teritoriul de misiune. Adevărul revelat începe să se deruleze într-o Tradiție sfântă, începe să devină teologie și cale contemplativă, oferind răspunsuri la întrebările ivite din confruntarea cu lumea politeistă. „Creativitatea uimitoare a primelor veacuri creștine se hrănește din nouitatea Logosului întrupat, dar și din provocările atât de tensionate ale întâlnirilor cu celălalt”.³⁹ Până în secolul al IV-lea când creștinismul devine religia oficială a Imperiului Roman, unii gânditori creștini erau înclinați să vadă în diversitatea religioasă a lumii vechi prezenta ascunsă, încă nerelevată

³⁷ Religiile de mistere erau atât de răspândite, încât M. Eliade arăta – într-un articol de tinerete - că fiecare popor din Antichitate și-a avut misterul său, iar cauza acestor mistere a constituit-o cultul agrarian local, cf. Mircea Eliade, în publicația *Revista universitară*, an I, nr. 2, feb. 1926, p. 67-69.

³⁸ Origen, *Contra lui Cels*, III, 59, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodegă, PSB 9, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

³⁹ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 12.

Istoria lui Irod Agripa I (Faptele Apostolilor 12, 20-23) ilustrează hiperbola flatării de la curtea unui rege, de către cei care așteptau beneficii din partea sa.³¹ Dintre toate cărțile Noului Testament, Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul arată cea mai mare opoziție față de Roma și de cultul său imperial.³² Aspectul religios al fiarei care va fi nimicită de Domnul iese în evidență (Apocalipsă 13, 1, 4-8, 11-15; 19, 20). Imaginea astrală, asociată nu numai cu zeii păgâni, dar și cu familia imperială este supusă de Hristos, care ține în mâinile Sale „sapte stele” (Apocalipsă 1, 16) și care este adevăratul cuceritor al lumii (Apocalipsă 3, 21).³³

II.2.4. Religiile de mistere

Misterele păgâne s-au născut din cultele naționale, dar au apărut în împrejurări care le-au permis să se deznationalizeze, să se adreseze tuturor și fiecărui om în parte, să se universalizeze, depășind granițele naționale și în felul acesta să-și recruteze adepții din toate ținuturile imperiului și din toate palierele societății.³⁴

Unul dintre cele mai vechi și influente culte misterice a fost cel al misterelelor din Eleusis, celebrate în onoarea Demetrei, și care avea un caracter local. Un loc menționat în Noul Testament unde se celebrau aceste mistere locale este Samotracia³⁵. Și mai cunoscute în perioada clasică au fost misterele lui Dionysos, care se puteau oficia în orice loc, sau misterele orfice.³⁶ Alte culte de mistere ce

³¹ Relatarea din cartea Faptele Apostolilor poate fi regăsită și la Iosif Flavius în *Antichități iudaice*, XIX, VIII, 2: «Lingusitorii regelui, care nu-i voiau cu adevărat binele, l-au strigat din toate părțile și l-au numit zeu, spunându-i: „Îndură-te de noi! Te-am privit până acum ca pe un om, dar de-acum încolo te vom socoti o făptură situată mai presus de muritori!” Regele nu le-a adus nici o mustrare și nu le-a respins lingusirea care jignea divinitatea», cf. Flavius Iosephus, *Antichități iudaice*, Cărțile XI-XX. *De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, Vol. II, Trad. de Ioan Acsan, Editura Hasefer, București, 2007, p. 541.

³² Apocalipsa, încă de la începutul ei, se opune ideologiei imperiale, susținând că doar Hristos este „Domnul împăraților pământului” (Apocalipsă 1, 5) și că a făcut din poporul Său „o împărăție” (Apocalipsă 1, 6-9).

³³ E. Ferguson, *Religii greco-romane*, în *op. cit.*, p. 1151.

³⁴ Alfred Loisy, *Misterele păgâne și misterul creștin*, Trad. de Dan Stanciu, Editura Symposion, București, 1996, p. 14-15.

³⁵ Despre aceste mistere se face referire în Faptele Apostolilor 16, 11, iar Samotracia era locul unde erau sărbătoriti „mama zeităților” și cabirii, cei din urmă fiind confundati în perioada romană cu Dioscurii, Castor și Pollux, divinități protectoare ale corăbierilor (cf. Faptele Apostolilor 28, 11).

³⁶ Despre orfism și învățătura Sfântului Apostol Pavel a se consulta lucrarea lui André Boulanger, *Orfeu. Legături între orfism și creștinism*, Trad. de Dan Stanciu, Editura Meta, București, 1992, p. 76-104, care conține subcapitolul *Orfismul și Sfântul Pavel*.

III.2. Antecedente ale discursului din Areopag

Când vorbim despre antecedentele cuvântării din Areopagul atenian ne referim la discursul de la Listra relatat în capitolul 14, 8-18 al cărții Faptele Apostolilor. La Listra, Apostolul Pavel si-a dat seama că omul paralizat care-l asculta „avea credință ca să se mântuiască” (Faptele Apostolilor 14, 9). Odată înfăptuită minunea, s-a creat chiar o mișcare populară, în cadrul căreia oamenii au voit să li se închine, considerându-l pe Barnaba: Zeus, iar pe Pavel: Hermes. Oamenii acestia realmente au crezut că zeii le-au făcut o vizită în persoana celor doi misionari (Faptele Apostolilor 14, 10-12).⁴³ Chiar preotul lui Zeus era convins că erau martorii unei teofanii. Așa se explică comportamentul său religios când va alerga afară din templul ce străjuia intrarea în cetate, aducând tauri si cununi, pe care voiau să le aducă jertfă (Faptele Apostolilor 14, 13).

Cei doi vestitori ai lui Hristos resping orice încercare de divinizare si recurg la un gest specific mediului semitic: sfâșierea hainelor în semn de protest si întristare. Departe de a fi zei, ei erau oameni care aveau ca tel vestirea Evangheliei, potrivit căreia oamenii trebuie să se îndepărteze de idoli lor fără viață si să se apropie de Dumnezeu cel viu (Faptele Apostolilor 14, 14, 15a).

În cuvântarea care a urmat, Apostolii Pavel si Barnaba nu au citat din Vechiul Testament întrucât ascultătorii nu erau evrei. Mai degrabă, au început cu istoria creatiei – subiect de interes imediat pentru neevrei. Vorbind despre religia grecilor, acum înlocuită cu credința în Iisus Hristos, misionarii au explicat că în generațiile trecute, Dumnezeu a permis tuturor neamurilor să umble pe căile lor. Dar si atunci, acestea au avut dovezile existentei lui Dumnezeu în creatie si în providență. Toate acestea corespund revelatiei lui Dumnezeu prin intermediul cosmosului despre care se vorbește în Epistola către Romani (1, 18-32). Manifestarea lui Dumnezeu prin intermediul naturii este deja revelație divină.⁴⁴ Urmările acestui mesaj nu s-au lăsat asteptate. Cu regret, oamenii au renunțat la intenția de a aduce jertfe (Faptele Apostolilor 14, 18).

III.3. Structura discursului paulin din Areopag

Dacă în Epistola către Romani Sfântul Apostol Pavel expune, într-o clară construcție sistematică, învățătura despre mântuire, tot la fel, relatarea lucanică ni-l arată pe același apostol la Atena într-un dialog fundamental cu filosofia si

⁴³ William Mac Donald, *Comentar la Noul Testament*, Trad. de Doru Motz, CLN Christliche Literatur-Verbreitung e. V., Bielfeld, 1998, p. 442.

⁴⁴ Jacques Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Editrice Queriniana, Brescia, 2001, p. 78-79.

explicit, a Logosului divin: este ceea ce va purta numele de doctrina „semintelor Logosului”, prezente dintotdeauna în umanitate.⁴⁰

Perioada care va marca sfârșitul Antichității și în care creștinismul se impunea în peisajul religios mediteranean ne este familiară prin faptul că se referă la o societate „globalizată”, în care «experiența individului nu se mai leagă în mod preponderent de spațiul cetății. Lumea devine nesfârșit de vastă: „omul social” (*zoon politikon*) al lui Aristotel, omul cetății se transformă în „omul comunitar” (*zoon koinonikon*) al lui Chrysippos, în cetățean al universului. Însă lumea devine și întrucâtva străină, incapabilă să ofere rădăcini».⁴¹ În aceste circumstanțe, omului religios al acelor timpuri i se lasă opțiunea de a-și căuta propria identitate terestră și spirituală. Cel care va reface unitatea acestei lumi divizate va fi creștinismul. Această structură nouă, de tip universal, va rămâne eficace până la începuturile modernității. În acest cadru religios și cultural își va desfășura Sfântul Apostol Pavel activitatea apostolică; în Atena⁴² îl vor purta pașii pentru a-L vesti pe Hristos.

⁴⁰ A se vedea în acest sens Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, secolul al II-lea, în cele două Apologii, cf. *Apologeti de limbă greacă*, Trad. de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Clement Alexandrinul, *Stromatele*, Trad., note și indici de Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colectia Părintei și Scriitorii Bisericești (PSB), vol. 5, București, 1982. Acesta din urmă consideră că filosofia a avut pentru greci aceeași funcțiune ca Legea pentru evrei. Ea este „știință pregătitoare” pentru a primi „adevărata filosofie” de la Logosul întrupat. Dacă ar fi să aplicăm categoriile existente astăzi în teologia religiilor referitoare la raportul dintre creștinism și celelalte religii, ar trebui să facem afirmația că atitudinea primilor apologeti creștini ar putea fi numită inclusivistă, deoarece celelalte religii sunt văzute ca împlinindu-se numai prin integrarea lor în orizontul creștin. Mult mai îndrăzneată ca formulare este opinia Fericitului Augustin din *Retractationes* I, 12, 3, în care spune: „Realitatea însăși a ceea ce se numește religie creștină a existat la cei vechi. Ea nu a lipsit de la începutul neamului omenesc până la venirea lui Hristos în trup, atunci când adevărata religie, care existase și înainte, a început să fie numită creștină”, cf. Sant' Agostino, *Le Ritrattazioni*, în <http://www.augustinus.it/italiano/ritrattazioni/index2.htm>, 25. 10. 2008, ora 13. 30.

⁴¹ A. Manolescu, *op. cit.*, p. 13.

⁴² În vremea apostolică, deși își pierduse farmecul din perioada lui Pericle, Atena a rămas adevărata capitală spirituală a Greciei, orasul-lumină al lumii antice, orasul marilor gânditori și filosofi ai tuturor curentelor filosofice mai importante ale Antichității, dar și orasul unde se găseau cele mai reprezentative opere de artă și arhitectură create de geniul omenesc. A se vedea în acest sens Preot Dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 125-126, dar și Preot Dr. Ioan Mircea, *Dictionar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 50.

Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” ...

în ciuda marelui număr de posibilități culturale și religioase din acest oras, atât trecute, cât și prezente, căutarea lui Dumnezeu nu s-a sfârșit încă. Un altar închinat zeului necunoscut este simbolul acestei realități religioase.⁵⁰ Fraza „... Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiti, pe Acesta Îl vestesc eu vouă” (Faptele Apostolilor 17, 23b) reprezintă de fapt acea *propositio* a discursului; în alți termeni ea conține anunțarea temei care tocmai va fi dezvoltată în *probatio* care se extinde de la versetul 24 la versetul 29 și reprezintă cheia de interpretare a întregului discurs. Neamurile adoră divinitatea într-o situație de necunoaștere și ignoranță. O asemenea ignorantă are cu siguranță o conotație religioasă. Ea arată absenta acelei cunoașteri care constituie experiența lui Dumnezeu și care este proprie celui care trăiește în experiența învierii. G. Odosso scrie: „Biserica este comuniunea învierii și a revelației. Ea înțelege că în afara luminii revelației Celui Înviat nu se poate participa la acea experiență a Învierii care este deja operantă în lume și în istorie prin puterea Duhului Celui care L-a înviat pe Iisus din morți”.⁵¹ Omul religios în profunzimea ființei sale se poate deschide spre o întâlnire cu lumea divină într-un mod atât de autentic încât să dezvolte o intensă experiență de valori spirituale. Aceasta, însă, nu anulează faptul că creștinul este purtătorul unei lumini a revelației pe care numai primirea Evangheliei lui Hristos o poate aprinde în inima omului, pe când necreștinii trăiesc încă într-un timp al așteptării unui răspuns mântuitor.

Se remarcă faptul că așteptarea acestui răspuns nu este desființată nici chiar de un sistem religios pluralist, care oferă atât de numeroase oportunități. Pluralitatea formelor de venerare exprimă neliniștea inimii aflate în căutare, și care este făcută pentru a găsi. Astfel, în discursul din Areopag filozofii care căutau nouitatea și

⁵⁰ Existența unui altar similar care să conțină inscripția „Dumnezeului necunoscut” nu a fost încă probată de cercetători. Antichitatea însă cunoaște altare ale „asa-numitelor (*onomazomenon*) zei necunoscuți” (despre ultimele rezultate ale cercetării a se vedea E. Haenchen, *Die Apostelgesichte*, Göttingen, 1961, p. 458, u, nota 6). R. Bultmann arată că nu este vorba aici despre conceptul gnostic de *agnostos Theos* în sensul de irationalitate a lui Dumnezeu (G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*). E. Haenchen privindu-l pe *agnostos Theos* spune: „Tocmai acest Dumnezeu este adevăratul și unicul Dumnezeu. Apostolul Pavel deduce din această venerare că păgânii trăiesc afirmându-L și negându-L în același timp pe adevăratul Dumnezeu: Îl adoră, dar nu-L cunosc – Îl adoră alături de mulți alții! Acest altar demonstrează oricum că Pavel nu introduce zei noi: critica făcută lui Socrate nu se putea valida împotriva creștinismului. Din ignoranța atenienilor în privința acestui Dumnezeu reiese de la sine că Apostolul Pavel trebuie să-L vestească”, cf. H. Bürkle, *op. cit.*, p. 459.

⁵¹ G. Odosso, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma, 1998, p. 347.

mitologia greacă.⁴⁵ Acest dialog se dezvoltă într-un loc istoric semnificativ. Cum era și firesc, discursul misionar adresat evreilor și credincioșilor simpatizanți ai iudaismului s-a derulat în sinagoga din Atena. Vestea cea bună transmisă contemporanilor, susținători ai pluralismului religios și ideologic al Greciei a avut ca și cadru de manifestare centrul Atenei, piața din Nord-Vestul Acropolei.⁴⁶

Discursul Apostolului Pavel la Atena are un caracter afirmativ. Apostolul neamurilor laudă spiritul religios al grecilor și le vestește pe „Dumnezeul necunoscut”, pe care-L adorau fără a-L cunoaște. Mesajul pare a afirma că religiile neamurilor nu sunt lipsite de valoarea lor, ci ele își găsesc în Iisus Hristos împlinirea nădejzilor de mântuire, constituind o pregătire pozitivă pentru credința creștină. Întâlnim expusă în acest discurs o teologie a religiilor *in nuce*, modelul biblic de interpretare teologică a religiilor.

Discursul afirmativ al Sfântului Pavel, pornind de la constatarea religiozității ateniștilor, este atenuat de constatarea făcută de același Apostol atunci când poposise în oras: „Iar în Atena, [...] duhul lui se îndârjea în el, văzând că cetatea este plină de idoli” (Faptele Apostolilor 17, 16). Numai luând în considerare și acest aspect putem avea o imagine completă asupra atitudinii Apostolului în privința religiozității grecești: chiar dacă aprecia manifestarea religiozității locuitorilor cetății, nu putea fi de acord cu forma pe care o îmbrăca aceasta, una politeistă. David Gooding este de părere că din afirmatia inițială despre religiozitatea ateniștilor «Nu trebuie să ne grăbim să tragem concluzia că Pavel urmărea neapărat să le facă un compliment pentru asta... Cuvântul grecesc pe care l-a folosit pentru „religios” putea însemna „religios” sau „superstitios”»⁴⁷, în funcție de context. Apostolul Pavel putea recunoaște că ateniștii erau foarte religioși, însă evaluarea faptului că religia lor era o religie validă sau o superstiție nu se va impune de la început. Lucrul acesta se va lămurii pe măsură ce avea să vorbească.⁴⁸

Afirmatia inițială potrivit căreia ateniștii sunt oameni deosebit de religioși⁴⁹ nu este o *captatio benevolentiae* la adresa ascultătorilor, ci se referă la faptul că

⁴⁵ Unii teologi biblici sunt de părere că Sfântul Luca ne oferă doar un rezumat, fără îndoială fidel, al cuvântării Apostolului Pavel, însă chiar dacă am fi avut o redare literală a discursului, ea tot nu ar fi conținut tot ceea ce le-a spus Apostolul ateniștilor, deoarece acesta discutase zilnic cu ei în agora, înainte de a fi invitat să se adreseze tribunalului.

⁴⁶ H. Bürkle, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁷ David Gooding, *Credincioși Adevărului. O abordare nouă a Faptelor Apostolilor*, vol. II, Trad. de Mirela Rădoi, Editura Logos, Cluj-Napoca, p. 113-114.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁹ „Si Pavel, stând în mijlocul Areopagului, a zis: Bărbați ateniștii, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși” (Faptele Apostolilor 17, 22).

Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” ...

la totalitatea realității divine, care le depășeste. Apostolul exprimă în felul următor apofaza divină: „Nici nu este slujit de mâini omenesti, ca si cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viață si suflare si toate” (Faptele Apostolilor 17, 25). Această realitate se manifestă în experiențele omului si îi inspiră sentimentul stării de creatură în fata măreției creatiei. Religiile sunt căi care în mod profund diferit mărturisesc căutarea acestei unități a neamului omenesc, ce stă la baza universului.

Între divinitățile cunoscute si invocate cu un nume, numele celui către care este îndreptată cererea rămâne însă „Dumnezeul necunoscut”: „Căci străbătând cetatea voastră si privind locurile voastre de închinare, am aflat si un altar pe care era scris: «Dumnezeului necunoscut»” (Faptele Apostolilor 17, 23a). Aceasta, bineînțeles, nu însemna o recunoastere din partea atenienilor că există un singur Dumnezeu suprem si adevărat, pe care nu-l cunosteau, ci reprezenta o expresie a politeismului lor. Atunci când trebuiau să restaureze un altar vechi de pe care se stersese inscripția originală si nu mai stiau cărui zeu aparținuse altarul respectiv, ei o scriau din nou cu cuvintele „Dumnezeului (sau unui dumnezeu) necunoscut”.⁵⁴ Din acest fapt deducem si slăbiciunea unei tradiții religioase politeiste, căci o dată acceptat faptul că există mai multi zei, niciodată nu poti fi sigur că închinarea ta îi include pe toti, că nu ti-a scăpat vreunul pe care nu l-ai cinstit si astfel s-ar putea răzbuna. Dumnezeu pe care îl vesteste Apostolul Pavel atenienilor este singurul Dumnezeu adevărat, Unul cu totul diferit de toti cei cărora li se închinau. Pentru a I se închina atenienii trebuiau să renunte la idoli.

În lumea greacă politeistă exista o concepție gresită conform căreia diferitele zeități locuiau în templele consacrate lor, de unde rezulta marea multime de temple existente si la Atena.⁵⁵ Spre deosebire de această concepție, Sfântul Pavel propovăduieste un „Dumnezeu, Care a făcut lumea si toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului si al pământului, (si Care, n.n.) nu locuieste în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omenesti, ca si cum ar avea nevoie de ceva...” (Faptele Apostolilor 17, 24-25). Interlocutorii săi se pare că erau de acord cu aceste afirmatii, deoarece atât stoicii, cât si epicureii dezavauau ideea unui Dumnezeu care ar fi cuprins de un loc, fie el si consacrat. Acestia din urmă, ai căror zei nu erau creatori, ci doar o parte a universului material, ar fi fost de acord că fiintele divine nu puteau fi cuprinse de temple. În acelasi sens se exprimase si poetul dramatic Euripide: „Ce casă înălțată de mesteri ar putea cuprinde fiinta divină în cusca zidurilor ei?”⁵⁶

⁵⁴ D. Gooding, *op. cit.*, p. 114.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ *Ibid.*, cf. nota *.

adoratorii divinităților cu multiple culte se unesc în întrebarea despre adevărul ultim și definitiv.

„Marele discurs” cu și despre religiile Greciei se va întâmpla în Areopag, loc cu o încărcătură simbolică deosebită pentru istoria grecilor și pentru destinul lor politic și ideologic. În acest loc Atena a pronunțat verdictul asupra celui mai mare filosof al său, Socrate. Adunarea constituantă a Atenei care se reunea aici era, potrivit unei afirmatii de-a lui Cicero, centrul secret de putere al statului.⁵² Mărturisirea Evangheliei lui Hristos are loc înaintea zeilor și a purtătorilor lor de cuvânt, care garantau identitatea cetății-stat. Vestirea este proclamată în așa fel încât interlocutorii sunt considerați participanți la această Evanghelie a lui Dumnezeu, deși într-un mod inconstent.

Partenerii de dialog sunt reprezentanții celor două curente, de prim plan în ce privește concepția asupra lumii, care marcau spiritul timpului, epicureii și stoicii. Cele două curente mai reprezentative ale concepției grecești despre lume și viață reacționează într-un mod diferit. Pentru epicurei, mesajul Învierii lui Iisus din Nazaret, care învinge moartea, pare a nu fi conform cu orizontul de interes ce viza realitatea lumii și a vieții, care se epuizează aici și acum.⁵³ Confundându-l cu predicatorii publici, filosofii atenieni definesc intervenția Apostolului ca „împrăștiere de cuvinte” (*spermalogos*). Taina și înțelepciunea Crucii par nebunie în urechile epicureilor (cf. I Corinteni 1, 18, u). Pentru caracterul concret al stoicismului și pentru desacralizarea demitizantă, această vestire înseamnă manifestarea unor noi divinități: „zeul Hristos și zeita Învierea”. În panteonul numeroaselor divinități grecești această predică ar părea că face publicitate unui nou cult.

Alături de scepticism și de autosuficiență se află interesul pentru nou și inedit, care îi determină să-l invite pe Pavel să expună pe esplanada Areopagului în mod mai detaliat „noua doctrină”. „Toti atenienii și străinii, care locuiau acolo, nu-si petreceau timpul decât spunând sau auzind ceva nou” (Faptele Apostolilor 17, 21). În fata abundenței de concepții despre lume și viață deja expuse, auzirea a ceea ce până în acel moment nu fusese încă afirmat „le va gădila auzul”. Factorul de noutate reprezintă un motiv suficient de atenție, dar este și conținutul mesajului religios în sine.

În multitudinea de răspunsuri pe care oamenii le-au dat la întrebarea asupra rațiunii sau a scopului ultim al existenței, emerge în același timp și acceptarea nemărturisită de a nu fi găsit încă răspunsul la această întrebare. De aceea, simbolurile și riturile religioase, dincolo de nume și de idei, trimit la profunzimile și

⁵² Cicero, *De natura deorum* II, 29, 74.

⁵³ H. Bürkle, *op. cit.*, p. 44.

Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” ...

Faptul că dialogul se întrerupe când Apostolul vorbește despre Învierea lui Hristos (Faptele Apostolilor 17, 32) nu schimbă nimic; nici nu semnifică faptul că apropierea Sfântului Pavel de atenieni a dat gres, deoarece Evanghelistul Luca adaugă: „Iar unii bărbați, alipindu-se de el, au crezut, între care si Dionisie Areopagitul si o femeie cu numele Damaris, si altii împreună cu ei” (Faptele Apostolilor 17, 34). Oricât de limitat ar putea fi succesul Apostolului neamurilor la Atena, discursul din Areopag inaugurează o strategie misionară bazată pe o apropiere pozitivă față de religia grecilor.⁶⁰ Perspectiva din Fapte 17, vis-à-vis de religiile neamurilor, ne înfățișează o lume greacă în așteptarea „Dumnezeului necunoscut” si predispusă a-L întâlni, fiind pregătit de poetii si teologii si filosofii săi.⁶¹

Discursul din Areopag oferă o contribuție de o importantă foarte mare pentru înțelegerea creștină a religiilor. Înainte de toate, textul ne face să înțelegem valoarea pozitivă a experienței religioase umane. Căutarea lui Dumnezeu este deja un dar al lui Dumnezeu, căci „Nu M-ai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit” – spune Fericitul Augustin. Dumnezeu se descoperă, se revelează pentru a fi căutat. O asemenea căutare nu se situează la nivel filosofic, ci incumbă o experiență de credință. De fapt, experiența religioasă este trăită - după cum afirmă K. Rahner⁶² – în interiorul unei religii, de care se poate distanța în mod conceptual, dar neseplat în realitate.

Unii au criticat cuvântarea din Areopag din pricina faptului că ar părea să aducă elogii atenienilor pentru religiozitatea lor, când, în realitate, acestia erau cufundati într-o cumplită idolatrie. Sau că ar fi pus pe seama lor recunoasterea indirectă a existentei unui Dumnezeu adevărat, pornind de la o inscripție pe care – sustin acesti critici – atenienii ar fi consacrat-o, în realitate, unui idol. Mai mult – spun ei – Apostolul Pavel prea pare să se aplece asupra manierelor si obiceiurilor atenienilor. În plus, nu prezintă Evanghelia tot atât de limpede si energic ca alte mesaje rostite anterior de apostol. Dar aceste critici sunt neîntemeiate. Asa cum am arătat deja, Sfântul Pavel a încercat de la început să stabilească un prim punct de contact, după care, urmând o strategie alcătuită din câțiva pasi bine definiti, el si-a călăuzit ascultătorii mai întâi la cunoasterea adevăratului Dumnezeu si apoi la necesitatea pocăinței, determinată de perspectiva venirii lui Hristos ca judecător.

⁶⁰ J. Dupuis, *op. cit.*, p. 80.

⁶¹ L. Legrand, *Jésus et l’Eglise primitive. Un éclairage biblique*, în „Spiritus” 138 (1981), p. 64-77.

⁶² Karl Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, în Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma, 1965, p. 533-571.

Dumnezeul despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel, în ciuda tuturor celorlalte apelative și a tuturor căilor de căutare a mântuirii de către omenire, poate fi definit ca Cel care nu e departe, ci este de-a dreptul prezent imediat. Apostolul face un pas înainte, afirmând apropierea lui Dumnezeu de toate popoarele: „Dumnezeu... nu e departe de fiecare dintre noi” (Faptele Apostolilor 17, 27). Pentru a proba o asemenea afirmație, Sfântul Pavel face referire la o expresie sugerată de poetul cretan Epimenide⁵⁷ (care a trăit în secolul al VI-lea î. Hr.): „în El trăim și ne mișcăm și suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28) și apoi citează un alt scriitor grec, poetul Arato (din secolul al III-lea î. Hr.), care a scris: „... căci al Lui neam și suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28). Dincolo de orice retorică oportună și de orice apel la bunăvoință, aceste citări echivalează cu recunoașterea în tradiția greacă a unei genuine căutări a lui Dumnezeu.

Apostolul, în parcursul comun realizat cu reprezentanții spiritualității grecești, după ce împrumută unele creații ale culturii grecești amintite anterior, se disociază totuși de ceea ce rămâne incompatibil: Dumnezeu creștin și idolii neamurilor. Dacă sfera culturii suportă împrumuturi dintr-o parte în alta, sfera religioasă presupune o clară distanțare, mai ales când este vorba despre o religie monoteistă.⁵⁸

Potrivit Noului Testament, nu se poate vorbi despre sfera religiilor numai în optica substituirii. Întrebarea asupra mântuirii totale, ce se întrevede în căile de mântuire parțiale își găsește răspuns în Persoana lui Hristos.⁵⁹ În fața caracterului definitiv al autodescoveririi lui Dumnezeu, ceea ce până la acel moment era valid și necesar devine tranzitoriu. Numai în evenimentul Hristos trecutul ajunge la acea împlinire care îi conferă deplină semnificație. Marele necunoscut se face cunoscut. „Convertirea” (*metanoia*) înseamnă de aceea acceptarea acestui eveniment. Evenimentul Iisus Hristos de acum încolo este unitate de măsură și de judecată definitivă privind căutarea celui necunoscut pe căile acestei căutări și a expresiei sale creaturale.

⁵⁷ După părerea altor specialiști ar fi vorba despre Cleantes.

⁵⁸ „Fiind deci din neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim să dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de iscusința omului” (Faptele Apostolilor 17, 29).

⁵⁹ „Dar, Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vesteste acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască, Pentru că a hotărât o zi în care va să judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe care L-a rânduit, dăruind tuturor încredințare, prin Învierea Lui din morți” (Faptele Apostolilor 17, 30-31).

Iisus Hristos si „Dumnezeul necunoscut” ...

monoteismul crestin. Într-un dumnezeu periferic, cu un templu pierdut prin multimea de temple a Atenei, Apostolul neamurilor dorea să-L reveleze pe Dumnezeu unic si universal al crestinismului.

Si în acest caz, întâlnirea dintre religii se dovedeste a fi una fecundă, deoarece chiar dacă numărul prozelitilor atenieni nu va fi unul foarte mare, activitatea acestui „semănător de cuvinte” si-a atins tinta: sufletele celor care-l ascultau si care vor întemeia prima comunitate crestină în capitala culturală si religioasă a lumii antice.

Predica lui Pavel nu are nevoie de altă validare, decât aceea de a ști că și-a dovedit pe deplin eficacitatea prin faptul că a contribuit decisiv la convertirea autentică a unora dintre ascultătorii săi.⁶³

IV. Concluzii

Predica din Areopag a Apostolului neamurilor reprezintă un eveniment greu de înțelesuri din multe puncte de vedere. În primul rând, îl putem încadra în sfera consecințelor întâlnirii fecunde dintre marile culturi și religii ale lumii. În altă ordine de idei, o putem privi ca pe un model de predicare, de inculturare a Evangheliei, de îmbogățire reciprocă a mesajului creștin de acele producții culturale și religioase grecești, tangențiale, însă, la mesajul cristic, dar mai ales de îmbogățire a unei culturi – cea greacă în acest caz – de frumusețea și de puterea transformatoare de viață a cuvântului revelat al Logosului divin. Vorbim despre inculturare, deoarece Evanghelia vizează *metanoia* (schimbarea minții), căci dacă ea pătrunde în mod real o cultură, o face pentru a-i da o nouă putere în vederea înălțării sale. Dacă nimic nu se transformă, înseamnă că Evanghelia nu a stabilit legătura profundă cu cultura sau că s-a lăsat absorbită de cultură. Cuvântarea Apostolului Pavel ne arată că inculturarea nu este în sine o realitate nouă și că încă de la nașterea sa, creștinismul s-a inculturat în diferite situații culturale, uneori într-o manieră surprinzătoare.

Discursul Sfântului Pavel din Areopagul atenian se constituie peste veacuri ca un discurs de referință prin felul în care Apostolul neamurilor a adaptat mesajul Evangheliei lui Hristos, unul absolut inedit în peisajul cultural și religios al Greciei antice, la realitățile religioase ale politeismului greco-roman. Punctul de încopiere l-a constituit descoperirea printre numeroasele temple ateniene a unui templu dedicat Dumnezeului necunoscut, aceluși „*agnostos Theos*” care reprezenta deschiderea religioasă specifică unui sistem politeist pentru receptarea unor zeități străine propriului panteon. Acest discurs se constituie ca o paradigmă a predicării la neamuri și, în particular, la păturile culte ale societății, ca un model pentru activitatea misionară a Bisericii lui Hristos din toate veacurile, deoarece cuvântul Evangheliei nu trebuie semănat niciodată pe piatră, ci în pământ fertil, iar pământul fertil găsit de Apostol l-a constituit aplecarea grecilor spre filosofare, spre curiozitatea de a afla în permanentă ceva nou și de a dezbate idei, dar și aplecarea spre religiozitate a sufletului grec. La această religiozitate receptivă și deschisă va face apel Apostolul Pavel în predica sa, căci învățătura despre „Dumnezeul necunoscut” va fi folosită ca element de conectare al politeismului greco-roman la

⁶³ Wiliam Mac Donald, *op. cit.*, p. 458.

Sinele si stările conștiinței în Advaita Vedânta

conștiinței, transcendentă conștiinței senzorio-mentale obisnuite, constientă numai de „unitatea” ființei. Âtman este acea stare a conștiinței umane în care diviziunile dintre subiect si obiect – ce caracterizează conștiința obisnuită – sunt depășite. Nimic nu poate conditiona această stare transcendentală a conștiinței: printre cei care au realizat-o nu se poate ridica nici o îndoială. Âtman este deci lipsit de diferentiere, dar pentru Advaita nu este doar un vid (gol): este *abundenta infinită a existentei spirituale*¹. „Este mai subtil decât subtilul si mai măret decât măretul”². „Se miscă si nu se miscă; este departe si este aproape; este interior tuturor si este exterior tuturor”³. „Este auto-luminos.”⁴ Ćankara refuză să-l numească chiar si „unul lipsit de al doilea”, dar îl denumeste „non-dual” – *advitiam*. Este „cel cu totul altul”⁵, dar nu „non-existent”⁶.

Âtman este *etern*. Nu se poate spune că a apărut în timp sau că este subiectul unui „prezent” sau că ar avea un sfârșit în timp – pentru că toate aceste referiri se aplică numai la ceea ce este *relativ si conditionat*. Timpul – potrivit Advaitei – este o categorie exclusivă a lumii empirice sau fenomenale. Timpul, cu formele sale – trecut, prezent si viitor – nu poate revendica „eternul Acum”, care reprezintă starea realizării lui Âtman⁷. „Acest inteligent Sine este fără nastere sau moarte”⁸.

Âtman este nemărginit: relațiile spațiale au autoritate doar între obiectele ordinii empirice; ele nu pot fi extinse să constrângă ceea ce reprezintă continutul experienței spirituale. „Este imposibil pentru trup să fie receptaculul *Sinelui*”⁹.

Âtman este de neconceput: „Ochiul nu ajunge acolo, nici discursul, nici mintea.”¹⁰ „Este măret si auto-strălucitor, si forma sa este de neconceput”¹¹.

¹ E. Deutsch, *Advaita Vedânta: A Philosophical Reconstruction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1973, p. 48.

² *SU* III. 20; *KU* I. 3.

³ *IUV*.

⁴ *BU* IV.3.9.

⁵ În consecință, *misteriosul, tainicul*, este „cel cu totul altul”, care este cu totul mai presus de sfera obisnuitului, inteligibilului si familiarului, care, de aceea, cade cu totul în afara limitelor „practicului” si contrastează cu el, umplând mintea de mirare si uimire goală. Cf. Ph. C. Almond, *Rudolf Otto. An Introduction to his Philosophical Theology*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984, p. 67.

⁶ *BS Bh* 3.2.22.

⁷ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 48.

⁸ *KaU* I.2.18.

⁹ *SB KaU* II.2.12 (citat de E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 48).

¹⁰ *KeU* I.3.

¹¹ *MU* III.1.7.

Daniel Jugrin

Sinele si stările constiintei în Advaita Vedânta

Abstract

The Upanishads are the oldest recorded documents about mysticism. Traditional South Asian teachings based on the Upanishads have been called the Vedânta, the "end of the Veda", for the Upanishads chronologically and formally set the closure of the Vedic canon. Advaita Vedânta is the non-dualistic system of Vedânta expounded primarily by Ūankara (ca. 788-820).

In the Vedantic tradition the soul is Brahman. It has four modes of existence, viz. waking (jagrat), dreaming (svapna), deep sleep (susupti), and the pure consciousness (turiya, lit. the fourth). The susupti state is called prajnanaghana, literally a mass of intuitive or super knowledge which is unlike the consciousness of the waking and the dreaming states in which mind-generated dichotomy of knower and knowable, and the related desire and the resultant suffering dominate life. The susupti state is considered a temporary prototype of the transcendental consciousness (turiya) as both are unitary and lack the cognition of duality. But the former is said to contain the seeds of the waking and dreaming consciousness to which it is brought back, whereas the latter is unreturnable, i.e. the person is finally liberated even during empirical life.

Keywords

Upanishads, Advaita Vedanta, Ūankara, The Self, Consciousness

Âtman

„Âtman” (*paramâtman*, „supremul Sine) – pentru Advaita Vedânta – este acea pură, nediferențiată, auto-luminoasă constiință – vesnică, nemărginită și de neconcepție –, care este non-diferențiată de Absolutul-Brahman și care susține persoanele umane individuale. Âtman este *constiință pură*, o putere supremă a

Potrivit Advaitiei, atributele corpului sunt doar temporar *suprapuse* peste imutabilul *âtman*, întunecându-i natura eternă. Si, sub această categorie cad nu numai caracteristicile externe, fizice, ci, de asemenea, si particularitățile psihice aparținând unei persoane: trăsăturile emotionale, structura psihică, temperamentul – într-un cuvânt toate activitățile simturilor si activitatea rationamentului.

Toate manifestările concrete ale vietii psihicului sunt considerate a fi „compozitii” sau „functii naturale” (*prâkrta*)¹⁸. Ele pot fi diferite de *âtman* tocmai datorită faptului că ele pot fi cumva definite sau obiectivate.¹⁹

Ānankara sustine că „a refuza *Sinele* este imposibil, pentru că cel care încearcă să-l respingă este chiar *Sinele*.”²⁰ Nimeni nu se poate îndoii de existenta lui *Âtman*, pentru că actul îndoielii implică chiar existenta celui care se îndoieste – care trebuie, de aceea, să-si afirme propria sa existentă²¹.

Jîva

Persoanele umane individuale – numite *jîva* – sunt o combinatie de „realitate” si „aparentă”. *Jîva* este „realitate”, în măsura în care *Âtman* este substratul său; este „aparentă”, atâta vreme cât este identificat ca fiind finit, conditionat, relativ. *Sinele* individual este „real” din perspectivă empirică, pentru că este un *datum* al experientei obiective si subiective; dar este „ireal” din punct de vedere al experientei transcendente, pentru că *sinele* este identic, în esență, cu Absolutul²².

În încercarea de a descrie statutul lui *jîva*, Ānankara propune două teorii sau metafore:

1. Potrivit primei teorii – numită *pratibimbavâda* sau „teoria reflectiei” (si care este asociată mai întâi cu scoala Vivarana a Advaitiei) –, *jîva* este o reflectie a lui *Âtman* în oglinda *avidyâ*²³ si, ca atare, nu este diferit, în esență, de *Âtman*.

¹⁸ Advaita definește *Sinele* ca fiind acela care nu poate deveni niciodată un „obiect”; sesizarea sinelui este *iluzorie* tocmai pentru faptul că ea este o astfel de obiectivare. Această sesizare este menținută de un permanent curent al unui dialog intern în care eu vorbesc cu mine – repetând că eu sunt aceasta, că eu am această caracteristică etc. Dar acest mod de exprimare nu este corect, căci, de fapt, cine vorbește cu cine? Cine se identifică cu ce? Sunt doar „modificările mentale” (*vr̥tti*), care interactionează si au o viață a lor. Când aceste gânduri încetează, *Sinele* auto-luminos este *realizat*: această *realizare* nu este ceva produs, modificat, purificat sau descoperit. Cf. Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY, 1993, p. 108.

¹⁹ Cf. D. Loy, *The path of no-path: Shankara and Dōgen on the paradox of practice*, p. 140.

²⁰ *BS Bh* 2.3.7.

²¹ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 50.

²² *Ibid.*, p. 51.

²³ *Avidyâ* rezidă atât în *absenta* cunoasterii – sau în cunoasterea îndoielnică –, cât si în cunoasterea *eronată*. Nu există doar un caracter negativ, ci si unul pozitiv (*bhavarupa*).

Gândirea funcționează numai în orizontul formelor și al multiplicității; Âtman – fiind fără formă determinată și esențialmente simplu – nu poate fi un obiect cognoscibil de către minte sau perceptibil de către simțuri. Gândirea este un proces, Âtman este o stare de ființare; gândirea obiectivează, Âtman este „subiectul” pur care susține distincțiile subiect / obiect¹².

Cunoașterea lui Âtman este auto-revelatoare și nu este, în nici un caz, dependentă de percepție sau de alte forme de cunoaștere.¹³ A „cunoaște” *Sinele* nu este o chestiune de a obține o anumită cunoaștere relativ la ceva, ci doar de a elimina identificările iluzorii ale obiectelor senzoriale și formelor de gândire. Esența doctrinei șankariene despre *adhyâsa*¹⁴ constă în aceea că suprapunerile mentale materializează nu doar lumea spatio-temporală, ci mai ales „pe mine însumi” ca un obiect „în” această lume și, de aceea, limitat de ea¹⁵.

Șankara face distincție între „sinele” care este implicat în toate experiențele și „sinele” care este un fapt observat al introspecției; el distinge între *subiectul metafizic* – sau „Eu” – și *subiectul psihologic* – sau „eu”¹⁶. Advaita Vedânta spune că acest „eu” nu este decât o reflecție estompată a adevăratei noastre naturi, care este, de fapt, divină¹⁷.

¹² Ceea ce înțelege Șankara prin „subiect” / „obiect” și *Âtman* / non-*Âtman* este realitatea transcendentă, respectiv existența empirică. „Obiectul” poate include „agenții individuali”, organele trupești și lumea materială etc. „Subiectul” este *constiința ultimă* de care depinde întreaga lume obiectuală. Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, The Macmillan Company, New York, George Allen & Unwin Ltd., London, 1956, p. 507.

¹³ *BS Bh* II. 3. 7.

¹⁴ *Adhyâsa* se definește ca apariția unui lucru acolo unde nu este. Atâta vreme cât un individ funcționează la nivel empiric, el este sub vraja *suprapunerii*. Cf. E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 33.

¹⁵ D. Loy, *The path of no-path: Shankara and Dôgen on the paradox of practice*, în „Philosophy East and West” 38, no. 2, April 1988, p. 133.

¹⁶ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 595.

¹⁷ Divinitatea noastră este Âtman – *Sinele suprem*, nenăscut și nemuritor. Âtman este una cu Brahman – *realitatea existentă* – care este *constiința pură*. Deci nu ne putem imagina pe noi înșine a fi non-existenți, și asta pentru că natura noastră esențială este eternă, deși noi nu suntem conștienți de aceasta. Spunem că un lucru de la sine înțeles: „Eu sunt un bărbat” sau „Eu sunt o femeie”, „Eu sunt hispanic” sau „Eu sunt caucazian”, „Eu stau în picioare” sau „Eu stau jos”, „Eu sunt fericit” sau „Eu sunt trist”. Extindem *eu*-l chiar mai mult, pretinzând obiectele externe și condiționate ca fiind ale noastre: „această mașină este a mea” sau „Eu sunt democrat”. Deși *eu*-l continuă să se lărgească și să se identifice pe sine cu obiectele externe ale universului, *Sinele* interior rămâne total detasat – „martorul” tuturor acțiunilor noastre. Cf. Pr. Brahma-prana, *Vedânta: Death and the Art of Dying*, în „Cross Currents” 51, Fall 2001, p. 337.

Sinele si stările constiintei în Advaita Vedânta

limitărilor – ca si cum ar fi divizat în spatii particulare, la fel precum spatiul dintr-un vas sau cameră –, la fel Sinele este unul, dar este văzut prin limitări, ca si cum ar fi multiplu²⁹. Limitările fundate pe *ignorantă* sunt doar conceptuale: *sinele* este esentialmente *nelimitat si real*.

Avaccheda-vada conferă o mai mare realitate empirică lui *jiva* decât *pratibimba-vada*, în sensul că, în timp ce *jiva* în *pratibimba-vada* este doar o imagine trecătoare, în *avaccheda-vada* este o realitate necesară din punct de vedere practic. Pentru că suntem subiecte ale *avidyâ*, este necesar – ca o chestiune de conventie practică – să percepem persoanele individuale si obiectele ca realități separate, distincte³⁰.

*

Advaita Vedânta analizează *sinele* în patru stări ale constiintei si demonstrează că nu există discontinuitate a constiintei, că nu există decât o singură constiintă – aceea asociată cu *âtman* – care apare în diverse stări din cauza variatelor *upâdhis* – identificărilor gresite ale *sinelui* cu unul sau mai multe aspecte ale individualității fenomenale. Cele patru stări ale constiintei sunt cu adevărat stadii în dezvoltarea puterii constiintei cuiva si sunt puse în corespondență cu „nivelele ontologice” recunoscute de Advaita. „Stările de veghe si vis” – care pot fi asezate sub o singură categorie – corespund lumii fenomenale a corpurilor grosolane si subtile (*Virâ* si *Hiranyagarbha*); „starea de somn profund” si *savikalpa samâdhi* – corespund lui „Brahman calificat” (*saguna*) sau Divinului *Îúvara*³¹; si constiinta transcendentală, *turîya*³², *nirvikalpa samâdhi* – corespund lui „*nirguna* Brahman”³³ sau *Realității*³⁴.

²⁹ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 53.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ Upanisadele nu sunt multumite cu un mister ascuns într-un „nor de fraze negative”. Ele nu reduc Absolutul la o abstractie goală prin logica nemiloasă a *metodei negative*. Absolutul este o *realitate vie* cu impuls creativ. Când acest aspect este accentuat, Absolutul devine Dumnezeu Personal – *Îúvara*. Datorită jocului lui *mâyâ*, Brahman trece din conditia de Existentă pură, neutră, nedeterminată si inertă (*Brahma nirguna*), în stadiul de Brahman calificat si activ (*Brahman saguna*), prin care Absolutul intră în categoriile contingentului si devenirii. Cf. *The Brahma Sûtra, The Philosophy of Spiritual Life*, translated with an Introduction and Notes by S. Radhakrishnan, Harper & Brothers Publishers, New York, 1960, p. 126.

³² După cum *Brahman* răspunde la continutul *turîya* („constiinta transcendentală”), *Îúvara* răspunde la *susupti* (constiinta din *somnul profund*). Cf. *The Brahma Sûtra, The Philosophy of Spiritual Life*, S. Radhakrishnan, p. 127.

³³ Brahman este descris ca un „principiu cosmic”, atot-cuprinzător, plinătatea tuturor calităților bune; alteori este numit acosmic, fără calități, indeterminat, de nedescris. Cf. Ch. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider, London, 1960, p. 27.

³⁴ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 63.

La fel cum în experiența cotidiană unde cunoaștem că fata din oglindă nu este diferită de chipul din fata ei – că chipul din oglindă nu are o viață independentă a lui însuși și totuși susținem o distincție între ele –, la fel *jīva* – reflectat în „ignorantă” – nu este chiar diferit de prototipul său, Sinele, și totuși continuă să fie *jīva* până când oglinda este îndepărtată²⁴.

Pratibimba – „reflecția” – este, de fapt, la fel de „reală” ca și *bimba*, „prototipul”, fiind în esență același lucru; *pratibimba* este judecată eronat ca fiind diferită, numai pentru că apare amplasată în altă parte decât *bimba*. Cineva atinge adevărul non-diferenței, din moment ce înțelege că este o reflecție a lui *Âtman* care doar pare a fi diferită de el, dar, în realitate, este identică cu el²⁵.

Prima descriere privind (sau metaforă despre) apariția lui *jīva* are avantajul de a sugera ideea că, cu cât oglinda este mai clară, cu atât mai perfectă este relația dintre *jīva* și *Âtman*²⁶.

2. A doua teorie²⁷ este numită *avacchedavâda* – „teoria limitării”. Potrivit acestei teorii, *constiinta* – care este pură și necalificată, lipsită de calități sensibile – nu poate fi „reflectată”. Individul nu este atât de mult o reflecție a constiintei cât mai mult o limitare a sa – limitare care este determinată de *upadhi* al ignoranței. Termenul „*upadhi*” este tradus de obicei ca „adaos limitator” sau „condiție limitatoare” și semnifică, în general, limitarea unui lucru de către un altul. În contextul de față, o *upadhi* este o limitare datorată supraimpozității mentale a infinității de către finitudine, a unității de către multiplicitate.

Câte vreme *ignoranta* există, individul este angajat în *adhyâsa*²⁸ și nu se vede așa cum este de fapt, ci ca o existență separată de alți indivizi, condiționată și finită. După spațiul (*akasa*) este, în realitate, unul, dar este văzut prin intermediul

Avidyâ, în Upanisade, este doar *ignorantă*, ca distinctă de cunoaștere, dar la *Ānankara* devine calea logică de a gândi, care constituie limitarea minții umane. (Cf. *CU* 1.1.10; *BU* 4.3.20; 4.4.3.) Nu este o non-entitate, ca fiul unei femei sterpe, întrucât apare și este experimentată de către fiecare dintre noi; nici nu este o entitate reală și absolută, de vreme ce este distrusă de *cunoașterea intuitivă*. Dacă ar fi „non-existentă”, nu ar putea produce nimic; dacă ar fi „existentă”, ceea ce ar produce ar trebui să fie *real* și nu *fenomenal*. Nu este nici reală, nici fenomenală, nici ambele. Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 576.

²⁴ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 52.

²⁵ B. K. Sengupta, *A critique on the Vivarana School: studies in some fundamental Advaitist theories*, Namita Sengupta, 1959, p. 240-241.

²⁶ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 53.

²⁷ Teorie asociată cu Școala Bhamati a Advaitei.

²⁸ Toată cunoașterea lucrurilor finite este, într-un anumit sens, *negativă* existenței pure, de vreme ce obiectele sunt suprapuse (*adhyâsa*) peste *constiinta eternă*. *Ānankara* spune că în *supraimpozitie*, aparenta perceptuală este înlocuită de o altă cunoaștere. Cf. R. Gozzi jr., *Metaphor as superimposition*, în „ETC: A Review of General Semantics” 57, no. 4, 2000, p. 472.

Starea de visare – svapna

În perspectiva descrierea „stării de visare” Ćankara surprinde trei aspecte corelate:

- mai întâi, „visele” sunt creatii mentale;
- în al doilea rând, aceste creatii sunt în mare măsură – dar nu în totalitate – derivate din „starea de veghe”;
- si, în al treilea rând, în măsura în care visele sunt diferite de „veghe”, ele sunt mai puțin reale decât „veghea”. Aceste puncte sunt compatibile, în principiu, cu înțelegerea „visării” predominantă în psihologie modernă occidentală³⁹.

Vom considera, mai întâi, visele drept „creatii ale mintii”. Ćankara arată că obiectele din vis consistă din „imagini mentale” (*vāsanā*) care sunt „fabricate” (*nirmā*) din faptele din „starea de veghe” (*karman*)⁴⁰.

„Visele” se pare că se formează în felul următor: faptele din „starea de veghe” creează „modificări mentale” (*vrtti*) în intelect; „modificările mentale” (*vrttis*) consistă realmente din imagini mentale care formează „obiectele” din vis. Desigur că acest întreg proces este, în ultimă instanță, „aparentă iluzorie” (*māyā*⁴¹) – explicată sau lămurită de *Sinele*⁴².

În alt loc, Ćankara numeste visele „rotirea” (*spandana*) mintii, care este intens „ornamentată” (*samskrta*) de stimulările faptelor, dorintelor si ignorantei⁴³. Acești stimuli determină experienta noastră de fericire sau tristete. El accentuează în mod repetat faptul că „obiectele” percepute sunt, de fapt, doar „imagini mentale” (*vāsanā*) explicate de *Sinele*. Obiectele din vis sunt restrânse în intelect – care este actor, actiune si lucru actionat în vis⁴⁴. În cele din urmă, creatiile din vis sunt foarte diverse: se pare că e ca atunci când cineva vede diverse lucruri (groapă, pahare, elefanti si tot astfel), are conversatii cu alti oameni, călătorește, simte foamea, obtine aur sau construiește.

Cum am mentionat deja, această „creativitate” din „starea de vis” derivă, în mare măsură, din gândurile si activitatea din „starea de veghe”. Imaginile pe care le are cineva derivă din ceea ce cunoaște, se teme sau își imaginează în „veghe”.

³⁹ *Ibidem*, p. 378.

⁴⁰ *Vide SB* la *PU* V.4.

⁴¹ „Mâyâ” este indicată printr-o serie caleidoscopică de termeni: „iluzie”, „tâinuire”, „voal al aparentei”, „aparentă”, „vrajă”, „relativitate”; dar si: „putere cosmică”, „artă divină”, „magie cosmică”, „puterea lui Īvara”. Cf. H. Oldmeadow, „Īankara’s Doctrine of Mâyâ”, *Asian Philosophy*, Oct. 1992, Vol. 2, p. 131-132.

⁴² Cf. *BU* IV.3.9-13; *CU* VIII.12.3.

⁴³ *MâU* 4.

⁴⁴ *US* 14.5.8.

Starea de veghe – *jagrat*

Ānankara nu este foarte preocupat de o epistemologie elaborată în chip foarte exact. El pare și mai puțin preocupat de o expunere extinsă a „stării de veghe”; referințele sunt, în general, scurte, conducând de obicei la unele mențiuni privind o altă stare (cum ar fi, de exemplu, „visarea”). Acest relativ dezinteres referitor la „starea de veghe” evaluează în mod clar devalorizarea stării de veghe din punctul de vedere ānankarian orientat către Brahman. El nu presupune că „veghea” este cea mai reală sau măsura celorlalte stări. Chiar dacă, în mod aparent, este cea mai larg răspândită stare, totuși „veghea” este, de asemenea, cea mai legată de „aparentă” și limitare.

Potrivit lui Ānankara, obiectele din „starea de veghe” (*artha, visaya*) sunt grosolane, externe și detinute în comun de toți oamenii. O persoană are experiența (*anubhū*) lucrurilor mai ales prin văz, deși sunt implicate, de asemenea, și alte simțuri (*karana*)³⁵.

Procesul de percepție din *starea de veghe* pare a se desfășura după cum urmează: sinele (*ātman*) se mută prin „canalele senzoriale” (*nâdī*) și „organele de simț” care sunt orientate și dependente de „intelect” (*buddhi, antahkarana*). Lumina, precum cea a soarelui, ajută ochiul și celelalte simțuri externe. În cele din urmă, colecția corp / simțuri (*kārya-kāranasamghāta*) lucrează (*karman*) cu mâini, picioare etc³⁶.

Desigur, vederile particulare care se ivesc din intelect, ochi și forme sunt de fapt *suprapuse* peste Brahman din cauza *ignorantei* (care este *upādhis* din *avidyā*), iar această vedere de zi cu zi este inferioară „vederii” de sine, pure, neconditionate.

De fapt, una din problemele privind „starea de veghe” este aceea că *sinele*, în acest moment, este atât mai presus de toate simțurile (deci, non-perceptibil), cât și complet amestecat în activitatea corporală, deci nu se poate arăta separat de limitările corp / simțuri³⁷.

Timpu și spațiul par, de asemenea, permanente în „starea de veghe”. Cineva este mărginit acum în dualitatea iluzorie a cauzei și efectului, a celui care percepe și a celui perceput, și la vederea a ceea ce nu este „real” (adică, obiecte separate de noi și unele de altele)³⁸.

³⁵ *MāU* 3.

³⁶ Cf. *BU* II.1.19, 4.3.10; *CU* VIII.6.3.

³⁷ Cf. *BU* IV.3.7, 9, 15, 23.

³⁸ A. O. Fort, „Dreaming in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West* 35, no. 4 (1985), p. 378.

Viziunile prezente în „vis” sunt complet *negate* (*înlăturate*) în „starea de veghe” si în visul în sine (o pisică devine un om care devine un copac etc.)⁵⁰.

Starea de somn profund – *Susupti*

În Advaita Vedânta, se acordă o importanță considerabilă analizei „stării de somn profund” (*susupti*), în special pentru indiciile pe care ni le oferă aceasta despre natura *Sinelui*. Importanța „stării de somn profund” consistă în aceea că, atunci când este considerată împreună cu „starea de veghe” si „visare”, furnizează un suport rațional pentru afirmatia Advaita potrivit căreia natura esențială a *Sinelui* este *conștiință pură* – care rămâne neschimbată în (si neatinsă de) toate stările experienței⁵¹.

„Somnul profund” sau „somnul fără vise” este o stare în care nu există vreo cunoaștere sau percepție anume. În timpul „somnului profund” sufletul renunță la „identificările” sale cu lumea fizică, precum si cu trupul subtil – mintea este una a constituentilor, si sufletul nu mai are conștiința particulară că „Eu sunt un om” etc., deoarece conștiința particulară este cauzată de identificarea sufletului cu trupul subtil⁵².

„Starea de *susupti*” este numită *prajnanaghana, ad literam* o „concentrare de cunoaștere intuitivă” – sau „supra-cunoaștere” – care este deosebită de conștiința „stărilor de veghe si visare”, în care dihotomia generată de minte – dintre „cunoscător” („cel care cunoaște”) si „cunoscut” („cel care este cunoscut”) – si dorința asociată ei, precum si suferința rezultată, domină viața. Credința sau presupunerea lui (Eankara este că viața mundană – în care toate facultățile externe si interne sunt operative – nu este altceva decât o viață de *robie, ignorantă si suferință* si, odată ce operațiile lor sunt suspendate – ca în *somnul profund* –, chiar dacă temporar, *sinele* realizează starea de eliberare din suferință. Astfel, absența suferinței face *susupti* o stare de *fericire*. Această stare este considerată brusc o „concentrare de cunoaștere supremă si beatitudine”. Dar cum poate fi ea o stare de cunoaștere (*prajñā*), dacă sinele este complet acoperit cu ignorantă,

procesul mental cu ajutorul căruia cineva poate *devaloriza* un oarecare obiect evaluat anterior sau un conținut al conștiinței din cauză că existența sa este contrazisă printr-o nouă experiență. Din punctul de vedere al subiectului, procesul presupune a suferi o experiență – practică, intelectuală, spirituală – care schimbă în mod radical judecata lui despre ceva. Cf. E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 16.

⁵⁰ A. O. Fort, „Dreaming in Advaita Vedânta”, p. 381.

⁵¹ M. Comans, „The Self in Deep Sleep according to Advaita and Visistadvaita”, *Journal of Indian Philosophy* 18, 1990, p. 1.

⁵² *Ibidem*, p. 2.

„Visele”, spune Ćankara, sunt o „reflectie” (*pratibimba*) a experiențelor din „veghe”. Cineva vede imagini corespunzând lucrurilor văzute mai înainte (*pûrvânubhûtavastu*), care se ivesc din faptele și dorințele din „veghe”.

Altfel spus, „visele” sunt, în general, memoria vederilor anterioare care iau naștere din lucrările din „starea de veghe”⁴⁵. Ćankara menționează adesea similaritățile dintre memorie și vise, ambele scotând la iveală lucruri văzute deja în activitățile din „starea de veghe”⁴⁶.

O altă capacitate interesantă a „visării” este menționată – deși nu elaborată – în *BS III.2.4* și *BU IV.4.9*. „Visele” sunt uneori „indicatori” (*sucaka*) ai binelui și răului (*dharmadharmā*) în viitor. În această stare – având legătură cu „o altă lume” (*paralokasthana*) – cineva poate vedea lucruri viitoare (precum tristețe sau fericire) – de neexperimentat în această viață. Lipsa de accent a lui Ćankara pe puterea precognitivă a „visării” este cumva surprinzătoare, date fiind uimitoarele posibilități precognitive. Aceasta poate constitui o mărturie în plus referitoare la atitudinea „obisnuită” a lui Ćankara față de lumea empirică⁴⁷.

Obiectele din „vis” nu sunt cu totul reale, din mai multe motive⁴⁸:

1. *Limitările de spațiu și localizare*. Cineva nu poate avea acces la toate locurile și lucrurile pe care le experimentează în trup. De asemenea, trupul cuiva, visat într-un alt loc, este văzut de către cei apropiați că se odihnește; nici nu se trezește cineva în alt loc. Mai mult, celălalt loc nu este chiar așa cum îl visează cineva. Deci noi nu mergem, în realitate, acolo unde ne duc visele.

2. *Limitările de timp*. O persoană nu poate veni și pleca în și din diferite locuri aflate la depărtare, în același moment; nici nu putem experimenta activitățile mai multor ani într-un singur moment de vis;

3. *Limitările instrumentale*. Nu avem nici o activitate a organelor senzoriale, nici nu folosim mâinile sau picioarele pentru ceva;

4. *Negatia* („bâdha”⁴⁹).

⁴⁵ A. O. Fort, „Dreaming in Advaita Vedânta”, p. 378.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 379.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 379.

⁴⁸ Pentru Ćankara, calificarea drept reală a oricărei „limitări accidentale” a lui Brahman reprezintă „ignorantă” (*avidyā*), și ambele stări – atât cea de „veghe” cât și cea de „vis” – ne seduc în mod regulat spre a crede că această limitată aparentă este reală. Cu toate acestea, advaitinii subliniază că mai există o altă stare – cea de „somm adânc” (*susupta/i*) – care, noapte de noapte, indică caracterul dispensabil al acestor limite. Cf. *Ibidem*, p. 377.

⁴⁹ Sanscr. „Bâdha” – „încetare”, „contradicție”, „eroare”; cf. M. Grimes, *Dictionar de filozofie indiană*, trad. Liliana Donose Samuelsson, 1999, p. 73. În demersul său de a reconstrui filosofia advaitică, E. Deutsch apelează la conceptul de „subration” (engl.) – care trimite la

5. „Starea de somn” este o stare de *auto-strălucire*⁵⁷.

Sufletul – în „starea de somn profund” – devine unificat cu propria sa natură, după cum susține Çankara: „concluzia Vedântei este că, în timpul somnului adânc, sufletul devine una cu supremul Brahman...”⁵⁸. Desi sufletul individual devine una cu Brahman pe parcursul „somnului”, ar fi o eroare să credem că unitatea apare numai în timpul „somnului”, căci sufletul este *permanent* unit cu Brahman⁵⁹.

„Starea de *susupti*” este considerată un prototip al conștiinței transcendentele (*turiya*), întrucât ambele sunt unitare și lipsite de percepția dualității. Dar prima se consideră a conține germenele conștiinței din „stările de veghe” și „visare”, la care se reîntoarce, în timp ce ultima este de ne-reîntors – *i.e.* persoana este definitiv eliberată chiar din timpul vieții empirice. La această stare se ajunge prin urmărirea aceluiași proces de „eliminare” conceptuală (*parisesya-nyaya*) a celor trei stări anterioare⁶⁰.

Turiya – „a patra stare”

Pe lângă „veghe”, „vis” și „somn profund” a fost desemnată și cea de-a „patra” stare a sinelui: unificarea cu subiectul etern al cunoașterii, *caturtha*⁶¹ sau – cu forma mai veche, vedică, pentru „*caturtha*” – „*Turiya*” (și *Turya*), la care s-a spus atât: „*Turiya*” (masculin, sc. *atma*), cât și „*Turiyam*” (neutru, sc. *sthanam*)⁶².

MâU descrie *starea pură* a conștiinței asociate cu Âtman printr-o serie de *negatii* și *afirmatii*:

Nu conștiință a celor interioare (*antahprajñâ*), nici conștiință a celor exterioare (*bahisprajñâ*), nici conștiință a ambelor, nici plenitudine (*ghana*) de conștiință, nici conștiință (*prajñâ*), nici lipsa conștiinței (*aprajñâ*). Cea de-a patra [stare] este socotită ca fiind de nevăzut (*adrsta*), de nerostit (*avyapadesya*), este *Sinele cel unic* (*eka*), esența (*sara*) conștiinței (*pratyaya*), încetarea (*upasama*) [existenței] lumii fenomenale (*prapanca*), este calmă (*santa*), benefică (*siva*), non-duală (advaita). / Această stare este *Sinele*, aceasta trebuie să fie cunoscută⁶³.

⁵⁷ H. S. Prasad, „Dreamless Sleep and Soul...”, p. 66.

⁵⁸ *BS Bh* 1.4.18.

⁵⁹ M. Comans, „The self in Deep Sleep...”, p. 2.

⁶⁰ H. S. Prasad, „Dreamless sleep and soul...”, p. 65.

⁶¹ *MaU* 7.

⁶² P. Deussen, *Filosofia Upanisadelor*, p. 223.

⁶³ *MâU* 7; cf. *Upanisad*, trad. rom. O. C. Nedu, p. 199.

si functiile facultăților externe si interne sunt suspendate? Āankara argumentează că, de vreme ce în această stare, sinele este cunoscătorul trecutului si viitorului, si, de asemenea, a tot altceva, ea este numită „starea de *prajñā*”⁵³.

În „starea de somn profund”, singura care mai subzistă este *prajñā* – constiinta lipsită de orice formă de discriminare si, implicit, de orice formă de cunoastere empirică sau conceptuală.

Prajñā este, pur si simplu, *suspendarea* oricărei forme de cunoastere si nu „atot-cunoscătorul”. *Prajñā* reprezintă *încetarea* existentei lumii fenomenale, ea întruchipează numai „desăvârșirea *aspectului negativ*” al realizării lui Brahman, adică renunțarea la tot ce tine de dorinte si cognitii.

Deoarece întreaga legătură cu lumea fenomenală este suspendată în această stare – omul fiind pur si simplu constient, fără a avea însă constiinta a ceva anume –, se poate vorbi despre „constiintă” ca fiind singurul „orificiu”, singura „poartă” care subzistă. În timpul „somnului profund”, fiinta este deschisă doar către *constiinta pură*⁵⁴.

Āankara stabilește continuitatea eternă a *constiintei-pure* pe baza memoriei pe care o avem; de exemplu, în *trezirea de după somn*, cineva își reaminteste – la momentul prezent – starea de dinainte de somn.

„Starea de somn” este, de aceea, o continuitate a *constiintei-pure*, nu o ruptură între cele două stări: de dinainte si de după somn. Si nu numai atât: „starea de somn” constituie, de asemenea, o stare experientială de beatitudine⁵⁵.

Argumentul unui advaitin precum Āankara în favoarea tezei că „starea de somn este o stare de beatitudine” se bazează pe constiinta-de-sine si auto-afirmarea – „Eu am dormit fericit si nu-mi amintesc nimic din acea stare”⁵⁶ – la momentul trezirii din „somnia profund”. Din aceasta derivă următoarele teze:

1. „Starea de somn” este o continuitate a *sinelui*, nu este o pierdere a constiintei;
2. „Starea de somn” este o stare experientială, nu este o întrerupere a constiintei;
3. „Starea de somn” nu este o experiență obisnuită, ci o experiență de *Supremă Beatitudine*, în cadrul căreia nu există dorință sau suferință;
4. „Starea de somn” este o cunoastere a „nimic”;

⁵³ H. S. Prasad, „Dreamless Sleep and Soul: A Controversy Between Vedānta and Buddhism”, *Asian Philosophy* 10, No. 1, 2000, p. 64.

⁵⁴ Nota 3, O. C. Nedu, în: *Upanisad*, trad. idem, Ed. Herald, Bucuresti, 2001, p. 198-199.

⁵⁵ *Mandukya-karika* 1.3.

⁵⁶ *BU Bh.* 4.3.5.

individul este condus la auto-realizare: la eliberarea *moksa*⁶⁹ de sub robia lantului *samsaric*⁷⁰.

Abrevieri:

BS – Brahmasūtra
Bh – Bhāṣya
BhG – Bhagavad Gita
BsBh – Brahmasūtrabhāṣya
BU – Brhadāranyaka Upanisad
CU – Chândogya Upanisad
GK – Gaudapāda Kārikā
IU – Īśa Upanisad
KaU – Katha Upanisad
KeU – Kena Upanisad
MâU – Mândūkya Upanisad
MU – Mundaka Upanisad
PU – Prasna Upanisad
SB – Ūankara Bhāṣya
TU – Taittirīya Upanisad
US – Upadeśasāhasrī

⁶⁹ Advaitinii năzuiesc spre *moksha* – eliberarea de limitările aparentei, atingând constiinta imediată a lui Brahman non-dual. Se numeste *moksha*: „eliberare”, „încetare” (*nirvana*), „vidul” (*sunyata*), „izolare” (*kaivalya*). Este, de fapt, *intuitia negativă* a transcendentiei, dezvoltată sistematic ca principiu al unui proces de integrare spirituală si ca scop al vietii religioase. Cf. Ch. Dawson, *Religion and Culture*, Gifford Lectures delivered in The University of Edinburgh in the Year 1947, Sheed & Ward, London, 1948, p. 190.

⁷⁰ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 47, 62.

„A patra stare” este aceea care nu este constientă de lumea internă, nici de lumea externă, nici constientă de ambele lumi, nici o concentrare a constiintei, nici, pur și simplu, constiintă, nici lipsă de constiintă; care este nevăzută, mai presus de determinările empirice, dincolo de cuprinderea (mintii), de *ne*-demonstrat, de *ne*-conceput, de *ne*-descriș; este de natura *constiintei* însăși unde toate fenomenele încetează; este *neschimbătoare*, *linistită* și *non-duală*⁶⁴.

A patra [stare] este fără nici un sunet, este de negrăit (*avyavaharya*), este încetarea [existenței] lumii fenomenale, este benefică, non-duală (*advaita*). Astfel, sunetul AUM este Sinele însuși. Cel care cunoaște aceasta, [acel] Sine intră în Sine prin mijlocirea Sinelui.⁶⁵

O foarte bună exegeză a acestei „stări” a constiintei o găsim și în strofele din *Gaudapada I*, 12-16:

Nici de adevăr, nici de neadevăr
Nici de al său însuși, nici de al altuia
Nu este *Prajñā* (somnul profund) constient
Etern privește totul al patrulea (*turya*).

.....
Al patrulea nu cunoaște somn.

.....
Atunci veghează-n el cel fără de pereche
Eternul fără de somn și fără de vis.”⁶⁶

În constiinta de tip „somn-profund”, sinele este lipsit de obiecte, dar încă nu s-a transcedat pe sine.

Turiya, „a patra”, reprezintă tocmai această „transcendere de sine” care aduce cu sine constiinta cuiva ca nediferit de *Realitate* și, în același timp, constiinta finitudinii și lipsa ultimă a realității pentru starea care a precedat-o.⁶⁷ Aceasta este „constiinta transcendentală” (*turiya*⁶⁸ – lit., „a patra”), prin atingerea căreia

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *MâU* 12; cf. *Upanisad*, trad. rom. O. C. Nedu, p. 202.

⁶⁶ Cf. P. Deussen, *Filosofia Upanisadelor*, p. 223-224.

⁶⁷ E. Deutsch, *Advaita Vedanta*, p. 64.

⁶⁸ *Turiya* se realizează dincolo de starea de *prajñā*, dincolo de constiinta fără „forme” fenomenale întâlnită în „somnul profund”. Ea apare după ce procesul gradual al *negatiilor* a fost suspendat, sub forma stării non-duale de realizare a *Sinelui*. Cf. n. 3, O. C. Nedu, în: *Upanisad*, p. 198-199.

Preotia ca slujire

Cel dintâi preot este Hristos, El s-a făcut slujitorul tuturor pentru a-l mântui pe fiecare. În mod absolut Hristos este singurul apostol, singurul profet, singurul rege, singurul diacon și de asemenea singurul episcop etc. Iisus care este Domnul și El s-a golit de propria Sa slavă pentru a coborî până la noi și să ni se descopere prin Învierea Sa.

Biserica însăși, ca mireasă și Trup al lui Hristos, participă la preotia Sa totală; ea este în misiune, o misiune de slujire în lume. În suflarea Duhului Sfânt, Biserica propagă, pentru Dumnezeu Tatăl, „buna mireasmă a lui Hristos” în lume.

Numeroase studii au fost consacrate, în aceste ultime decenii, Tainelor bisericești și Teinei Preotiei în special. Totuși, elementul fundamental al acestor studii se poate rezuma în două cuvinte: slujire și dragoste. Într-adevăr, marea inovație a Noului Testament în materie de funcții în sânul comunității constă în identificarea funcției cu slujirea. În alte comunități religioase, funcția înseamnă putere, un prestigiu, o autoritate, o superioritate, o demnitate, o mai mare sfințenie; la noi, funcția înseamnă slujire, în latină *ministerium*, *diaconia* în greacă.

Identificarea dintre funcția eclezială și slujire nu este fortuită, ci ea se bazează pe principiul dragostei „comunională”, care stă la originea Bisericii. Este evident că, în practica noastră eclezială, în același timp trecută și prezentă, este în măsură să se întrebe asupra dimensiunii de slujire a funcției sacerdotale a păstorilor (preoți și episcopi). Nu mă pretez aici la o judecată a unor persoane, dar nu putem ignora că înțelegerea preotiei ca slujire – înțelegere totuși tradițională și fundamentală, în teologia noastră – ar face să rădă (sau să plângă) mai mulți dintre credincioșii noștri. Prea adesea, ne place să fim slujiti mai degrabă decât să slujim; aceasta nu este totuși o continuare a lucrării lui Hristos care, întotdeauna, se dăruiește El Însuși.

În Biserica veche, trebuie să subliniem că slujirile erau mai numeroase și mai variate decât în prezent. Acesta este un element important de luat în considerare în reflectia noastră asupra funcțiilor ecleziale, dar nu as putea să mă aplec aici asupra acestui subiect.

„Prezbiter și nu preot”

Este important să constientizăm distincția între termenii de preot (în greacă *hierous*, în latină *sacerdos*) și de prezbiter (în greacă *presbyteros*, în latină *presbyter*). Preotul este persoana care face un sacrificiu, care consacră un obiect sau o persoană; prezbiterul, în sânul unei comunități cultice sau nu, este un responsabil, un însărcinat. În sens literal, este vorba despre

Cristophe d'Aloisio

Formarea pastorală și provocările ei astăzi

Reuniunea pastorală anuală a clerului Arhiepiscopiei parohiilor de tradiție rusă din Europa Occidentală aflată sub jurisdicția Patriarhiei ecumenice, care s-a desfășurat pe 11 noiembrie, anul trecut, la Institutul Saint-Serge, din Paris, avea ca temă „Formarea și recrutarea preoților” (SOP 343.14). Această temă a fost dezvoltată într-o comunicare foarte amplă prezentată de către părintele Cristophe d'Aloisio, paroh al parohiei Sfânta Treime, din Bruxelles, apoi într-un vast schimb de păreri între cei aproape saizeci de clerici prezenți, veniți din Franța, Belgia, din Țările de Jos, din Marea Britanie și din Italia. Serviciul ortodox de presă (SOP) reproduce aici câteva fragmente din această comunicare.

Preot și teolog ortodox belgian, părintele Christophe d'Aloisio este Inspector al Educației naționale, responsabil cu învățământul religios ortodox în școlile francofone din Belgia și director al Institutului ortodox Sfântul Ioan Teologul, din Bruxelles, asigurând de câțiva ani președinția Syndesmos-ului, Federația mondială a tineretului ortodox. Hirotonit preot în anul 2007, el este căsătorit și este tatăl a doi copii.

[...] Ar fi dificil să vorbim despre recrutarea preoților fără a căuta mai întâi să definim câțiva termeni. Mai întâi, slujitorii lui Dumnezeu nu se „recrutează”; Biserica alege persoanele și se roagă pentru ca Duhul Sfânt să le ofere harisme adecvate și să le plinească lipsurile lor. În practica actuală a Bisericii noastre, alegerea candidaților pentru hirotonie se află adesea la discreția exclusivă a episcopului. Atingem deci un domeniu foarte sensibil, o prerogativă episcopală. Este necesar să-l salutăm pe arhiepiscop, care are curajul să lase acest subiect să fie discutat cu ocazia unei adunări pastorale. În Tradiția noastră, cum să concepem astăzi slujirea preotească?

Formarea pastorală și provocările ei astăzi

În lumea evreiască palestiniană, termenul de *prezbyteros* este folosit și în sens tehnic; el este aproape întotdeauna folosit la plural: *prezbyteroi* sunt membrii unui colegiu sau ai unor adunări și ei sunt legați de o comunitate politică precisă pe care ei o reprezintă (se spune atunci: „Bătrâni lui Iuda”, „cei Bătrâni ai țării...”). Rolul *prezbyteroi*-lor pare a fi în același timp politic și religios. Din nou, la fel ca în contextul grecesc, termenul acoperă o noțiune tehnică.

În limbaj bisericesc, *prezbyteros* nu este prea des folosit în franceză. Totuși, dacă totuși sunt preoți, în Biserică, nu toți sunt prezbiteri, numai câțiva, aleși de către Biserică în Duhul Sfânt, sunt distribuiți acestei slujiri și sunt stabiliți în mod corespunzător serviciului prezbiterial.

În Biserica veche, prezbiterii nu aveau alte sarcini decât pe cele administrative. În mod obișnuit, lor nu le revenea sarcina să învețe sau să prezideze euharistia, ci în mod extraordinar, adică printr-o împuternicire explicită a episcopului – ei puteau să învețe poporul și să prezideze Euharistia.

În mod obișnuit, Euharistia era prezidată numai de către episcop, dar se poate spune că era centrată pe colegiul prezbiterial. Episcopul este primul dintre prezbiterii unei Biserici locale; în esență, el nu se deosebeste de prezbiteri. Colegiul prezbiterial este organul prin excelență al sinodalității în administrație, al unității în diversitate

O misiune pastorală

Episcopul și prezbiterii formează o singură echipă. În epoca apostolică și post-apostolică, nu este într-un tot atestat faptul că, atunci când un prezbiter era ales ca episcop, el consimtea la o nouă punere a mâinilor pentru episcopat.

Pastorata apăsătoare ca sarcină principală a prezbiterului. Pentru aceasta, la fel ca și episcopul, prezbiterul este chemat să fie semnul unității pentru comunitate. În aceasta constă harisma fundamentală pe care Duhul o promovează în rândul păstorilor din Biserică: să recapituleze, în persoana lor, întreaga Biserică. În limbajul teologic modern, se spune despre păstori că sunt personalități corporative, adică faptul că păstorii „includ” în ei multimea credincioșilor pentru care sunt în stare să-și dea chiar și viața.

Pentru a constitui modele de unitate, păstorii trebuie să răspundă unui anumit număr de condiții. Acesta este motivul pentru care, în caz de rupere a corpului eclezial, protagoniștii dezbinării sunt excluși din serviciul pastoral; aceasta se regăsește, de exemplu, în canoanele care împiedică un ucigas să fie hirotonit în orice demnitate pastorală, căci el este în discordanță cu o parte dintre credincioși...

comparativul adjectivului „bătrân”, dar vom mai vedea că poate fi folosit în sensuri mai tehnice.

Noul Testament nu cunoaște nici un preot dacă acesta nu este Hristos. În comunitățile creștine ale Noului Testament, nu se întâlnește o subcomunitate, în comunitate, care ar fi formată din preoți fără credincioși. Într-adevăr, în Noul Testament, termenul de preot nu este folosit decât pentru a-l califica pe Hristos și, prin participarea la Hristos, termenul de preot se atribuie de asemenea tuturor credincioșilor Bisericii, fără excepție. De fapt, se poate spune, într-un mod care ar putea părea îndrăznet contemporanilor noștri – dar care nu a fost pentru primii creștini – că nu se poate concepe să fii membru al Bisericii fără a fi preot, adică participant sau participantă la preotia unică, cea a lui Iisus Hristos.

Pentru părintele Nicolae Afanasiev (unul dintre artizanii reînnoirii contemporane a ecleziologiei ortodoxe, bazată pe o viziune a Bisericii văzută ca o comunitate harismatică și euharistică, centrată în jurul comuniunii cu Hristos), unicul mod de a reda Bisericii aspectul său strălucitor ar fi să se revină la izvoarele teologice cele mai vechi; pentru acest lucru, părintele Afanasiev pleacă de la laicat pentru a fonda o teologie a slujirilor. El aminteste că în termeni liturgici preoții hirotoniți acționează întotdeauna în concelebrare cu restul poporului [a se vedea opera sa fundamentală *Biserica Sfântului Duh* (Cerf, 1975)]. Astăzi ne revine sarcina, nouă prezbiterilor care de obicei prezidăm Euharistia în parohii, să încurajăm această conștiință a concelebrării în rândul credincioșilor noștri. Este un subiect pastoral de cea mai mare importanță.

Păstorul prezidează Euharistia pentru ca adunarea să se structureze și să se manifeste în plenitudinea lui Hristos Cel înviat, a întregii Biserici. Structura însăși a adunării constituie deja o taină; se poate spune chiar că este tocmai taina Bisericii care se manifestă. Bine-nteles, înfăptuirea și manifestarea Bisericii subzistă dincolo de momentul celebrării liturgice; revine păstorilor să caute mijloacele de a facilita manifestarea adunării ecleziale după celebrare.

Funcțiile prezbiteriale

În lumea greacă antică, termenul de *presbyteros* putea desemna membrul unui grup reprezentativ al unei comunități, fie că este vorba despre un sat, o corporație sau asociație a funcționarilor templelor. Nu conta ce acoperea exact funcția lor, dar să reținem că, în lumea greacă antică, „atunci când se dorea desemnarea membrilor responsabili ai unei comunități sau asociații, li se dădea numele de *presbyteroi*”.

Formarea pastorală si provocările ei astăzi

1917-1918, laicii participă la toate instancele de conducere ale Bisericii. Părintele Nicolae Afanasiev a fost destul de critic cu privire la dispozițiile luate în urma sinodului din 1917-1918, singular în materie de participare a laicilor la conducerea Bisericii. Totuși, se poate tempera critica sa considerând că această introducere a laicilor în instancele administrative ale Bisericii să caute să remedieze disfuncționalitățile clerului.

De exemplu, dispariția progresivă a diversității slujirilor din Biserică obligă diaconii, prezbiterii sau episcopii să cumuleze un mare număr de sarcini (obligatii) care nu erau în exclusivitate și în mod obligatoriu ale lor în primele secole ale Bisericii. În absența unor competente speciale pentru a putea asuma toate aceste responsabilități, este normal ca laicii să fie însărcinați cu acestea căci, în fond, toți credincioșii sunt co-responsabili de Biserică.

De altfel, dacă în timpurile mai vechi, păstorii reprezentau expresia întrupată a conștiinței ecleziiale locale, trebuie constatat că ei nu mai sunt astăzi la fel. Este asadar indispensabil să se găsească o soluție – fie ea și provizorie – în lipsa de exprimare a Bisericii locale doar prin păstorii săi.

Reconsiderarea formării teologice și pastorale

O altă problemă în ceea ce privește funcționarea clerului constă în formarea defectuoasă a candidaților la Preotie: acest lucru a făcut ca laicatul să-și asume *de facto* sarcini de învățământ și administrație. Aceasta privește formarea teologică a candidaților la Preotie, precum și formarea lor practică. Într-adevăr, a conduce întruniri (adunări), a administra echivalentul unei întreprinderi – care au devenit parohiile și episcopiile astăzi – a lua cuvântul în public, etc. sunt competente care se dobândesc [...].

Dacă funcția învățătoarească este strict rezervată episcopatului – sub rezerva de reactivare a slujirii *didaskalilor* - ar fi necesar să se dispună canoane specifice, pentru a împiedica hirotonirea de candidați care nu ar fi dobândit competențele necesare pentru funcția învățătoarească. Într-adevăr, dacă tradiția canonică împiedică, de exemplu, hirotonirea episcopală a orbilor și a surzilor, este pentru că facultățile văzului și auzului sunt necesare episcopatului și pentru că Biserica nu poate face să existe ceea ce nu există – în acest caz, auzul și văzul. Este imposibil Bisericii să se bazeze numai pe harul divin pentru a transforma un candidat inapt pentru a învăța în stăpânul, dascălul a mii de suflete.

Reconsiderarea formării teologice a candidaților pentru hirotonie implică de asemenea o reformă a sistemului de învățământ teologic ortodox. Într-adevăr, programele facultăților de teologie ortodoxă sunt, în zilele noastre, în esență axate

În epistolele pastorale, Sfântul Apostol Pavel spune despre episcop – dar acest lucru se aplică mai bine preoților, dată fiind confuzia dintre cele două slujiri în întreaga literatură neotestamentară – că el trebuie să fie „fără de prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să învete pe alții, nebetiv, nedepins să bată, neagonisitor de câștig urât, ci blând, pasnic, ne iubitor de argint, bine chivernisind casa lui, având copii ascultători, cu toată bună-cuviința; căci dacă nu știe cineva să-și rânduiească propria lui casă, cum va purta de grijă de Biserica lui Dumnezeu?” (I Timotei 3, 2-7).

Întelegem asadar că nu grija (preocuparea) îl face pe păstor să fie un model moral pentru comunitatea sa în care Biserica a trasat aceste canoane și în care Apostolul Pavel învătă aceste lucruri: aceasta ar însemna o alunecare spre moralism, o spiritualitate a imitației lui Iisus Hristos. Nu, în virtutea acestei harisme de a recapitula multimea în el însuși, păstorul este chemat să răspândească bunătate.

Datorită acestei înțelegeri specific eclesiologice și nu datorită sentimentalismului păstorii sunt numiți „părinți” în tradiția noastră. Un părinte are toți copiii în grija sa, precum patriarhii Vechiului Testament, care conțineau deja germeii descendenților lor. Această specificare eclesiologică a părintelui nu se aplică *stricto sensu* diaconilor.

Sarcinile administrative în Biserica locală

În Biserică, nu toți participă la slujirea administrativă a corpului eclezial, căci aceasta ar însemna negarea slujirii administrative înseși, așa cum a subliniat cu insistență părintele Nicolae Afanasiev. Sarcina deciziei aparține păstorilor, adică prezbiteriului, sub conducerea episcopului și cu asentimentul întregului popor. Acest ultim punct de vedere are o importantă capitală: fără asentimentul poporului, deciziile sunt inoperante în Biserică, căci poporul este cel care atestă, prin mărturia sa, că decizia luată de către organul pastoral este inspirată de către Duhul Sfânt.

Funcția administrativă pretinde, din partea păstorilor (episcop și prezbiteri), câteva calități certe, harisme spirituale. În primele secole ale Bisericii, una din aceste calități fundamentale era cu siguranță creativitatea candidaților la hirotonie. Astăzi, din nefericire, în bisericile ortodoxe, se hirotoneste cu ușurință cel care nu va fi creativ, ci va reproduce strict formele cu care este obișnuit.

„Toti credinciosii sunt coresponsabili de Biserică”

În arhiepiscopie (a parohiilor de tradiție rusească din Europa occidentală), la fel ca în alte entități ecleziale care se inspiră din sinodul local din Moscova din

toate Bisericile Ortodoxe din lume, de la participarea poporului lui Dumnezeu la alegerea păstorilor săi [...].

În câteva birouri sinodale, se va spune, poate, că noi divagăm, că alegerea canonică nu are loc decât în sinod, că sinodul nu este constituit decât din episcopi. Desigur, admitem ca alegerea canonică să aibă loc la mii de kilometri de locul în care episcopul își va exercita funcția, ca această alegere canonică să fie practică de către creștini care nu cunosc Biserica noastră, tinuturile noastre, culturile noastre, dacă nu cel puțin din auzite, dar aici ne aflăm în plină distincție – atât de des descrișă de N. Afanasiev – între har și drept. Dacă alegerea canonică are loc acolo, care este valoarea alegerii eclesiale făcute în Biserica locală? Nu Duhul Sfânt este oare Cel care este invocat la începutul adunărilor din Biserica locală? Este posibil ca, atunci când ne întâlnim în biserică să nu ascultăm Sfântul Duh, Cel care este dătătorul tuturor bunătăților? [...]

Argumentarea teologică a părintelui N. Afanasiev pe această temă este limpede: în teologia ortodoxă privind Biserica, este de neconceput ca membrii Bisericii să impună ceva Bisericii (orice ar fi acest lucru), căci acest lucru ar însemna să plaseze o oarecare autoritate deasupra Bisericii, adică deasupra lui Hristos [...].

„Unicitatea merge împreună cu împărtășirea”

A vorbi despre slujirea preotească obligă a ne apleca, simultan, asupra exercitiului slujirii episcopale; într-adevăr, prezbiterul nu poate exista singur. Prezbiterul este membru al prezbiteriului al cărui presedinte este episcopul, în calitate sa de prim prezbiter.

Slujirea preotească nu poate fi o slujire individuală, în opoziție cu slujirea episcopală, care îi este necesară. Totuși, dacă slujirea episcopală este individuală, nu este totuși o slujire solitară. În teologia noastră, unicitatea merge împreună cu împărtășania; în această împrejurare, comuniunea între persoanele pe care Sfântul Duh le-a ales să guverneze împreună corabia Bisericii, episcopul și prezbiterii. Solitudinea episcopală este o boală eclesiologică: în jurul episcopului, nu este benefic ca prezbiterii să lipsească. De fapt, prezbiterii sunt, mai mult decât colaboratori, continuatorii sarcinii episcopale de guvernare a Bisericii.

Traducere din limba franceză de
Lect. drd. Marta Lupe

pe formarea intelectuală a studenților. Ar fi necesar să profităm de cercetările pedagogice actuale, mai ales în materie de învățământ holistic, pentru a regândi cursurile de formare, și de asemenea criteriile de admitere – și de încheiere – a studenților. De asemenea, o formare pastorală a profesorilor și a directorilor ar fi necesară. A-l urma pe Afanasiev ar implica dezvoltarea unui control al învățământului teologic prin *pleroma* eclezială, pentru ca învățământul să fie acela pe care îl mărturiseste poporul lui Dumnezeu.

Publicitatea alegerilor și modalitățile de alegere

Părintele Nicolae Afanasiev scrie: „Oricare ar fi modul de participare al Bisericii [în lucrarea de instituire împlinită de Dumnezeu], nu am putea avea instituire eclezială [adică de hirotonie] care să se desfășoare la periferia Bisericii sau să funcționeze fără participarea Bisericii”. El citează pe Sfântul Clement Romanul, care mărturiseste că întreaga Biserică și-a dat acordul la alegerea succesorilor primilor păstori stabiliți de către Apostoli. Într-adevăr, în Antichitate se considera că fiecare Biserică locală era auto-administrată și în comuniune cu alte Biserici locale; termenul de autocefalie nu era folosit cu adevărat, dar se poate observa aici același principiu.

Sursele vechi din teologia noastră atestă alegerea atât a episcopilor, cât și a prezbiterilor de către întreaga adunare eclezială. „Biserica trebuie să știe cu precizie, scrie părintele N. Afanasiev, care, în sânul ei, este însărcinat cu cutare sau cutare slujire, de aceea, persoanele însărcinate cu aceste slujiri trebuie să fi fost instituite de către Biserica însăși”. Destul de devreme, în istoria Bisericii, prezbiterii au fost aleși numai de către episcop, dar întotdeauna cu acordul prezbiterium-ului și cu asentimentul întregului popor. În schimb, până în secolul al IV-lea cel puțin, alegerile episcopale continuau să aibă loc în sânul Bisericii locale al cărei episcop ales va deveni păstor, însă acest lucru se petrecea în prezența episcopilor Bisericilor locale vecine, care confirmau comuniunea Bisericilor cu Biserica locală care își găsea un nou păstor.

„Este de neconceput ca membrii Bisericii să impună ceva Bisericii”

Încetul cu încetul prezbiterium-ul și întreaga multime de oameni ai Bisericii locale au fost îndepărtați din orice proces de alegere a episcopilor. Și în sfârșit, de-a lungul secolelor, am ajuns în punctul în care alegerile episcopale nu mai au loc, din punct de vedere geografic, în regiunea (zona) Bisericii locale a viitorului episcop. Și nici un membru al Bisericii locale vizate nu ia parte la alegerea păstorului local. Astăzi, este cazul să ne neliniștim pentru absența așa-zis totală, în aproape

lucrarea de față, vine foarte prompt și întemeiat, că este „oricare dintre noi, care ne complacem în raportări absolut ocazionale față de lume și Dumnezeu, în cumetrii josnice ale temporarului cu vesnicia, în compromisuri și trăirisme ieftine, pliate pe *acum* și *aici*. Însă, în același timp, omul de baracă este și omul lipsit circumstanțial, contextual – independent de opțiunea personală – de cultura religioasă autentică, ce l-ar *socializa* în Dumnezeu; omul care încă îl caută pe Dumnezeu, chiar – sau mai ales – atunci când nici el nu știe că o face... unul ca acesta se definește, din punct de vedere religios, mai ales printr-o cultură a discontinuităților, a halourilor de ambiguitate ce-și așteaptă structurarea într-o logică a urcusurilor de sens, dincolo de ghiciră”. Ca atare, această problemă se regăsește ca un fir roșu în lucrarea de față, ce este structurată în zece întâlniri de dialog și dezbateri (în zece serii de taină și de sfătuire) consumate între Romeo Petrasciuc și Părintele Constantin Necula – pururea tânăr și preocupat de problemele semenilor săi, adică un slujitor al altarului foarte popular dar nu populist, care și-a elaborat ambele cărți cu binecuvântarea Înaltpreasfintitului Dr. Laurentiu Streza – Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului (profesor, părinte, ierarh misionar bine articulat în frământările vremurilor și deci, un bun cunoscător al problemelor lumii contemporane a tinerilor și nu numai).

Asadar, Părintele Constantin caută și chiar găsește soluții prompte, eficiente și operative, pentru rezolvarea acestor probleme deloc usoare ori superficiale, ce ar trebui să ne dea de gândit tuturor celor care ne simțim și ne pretindem a fi membri (vii, activi și chiar dinamici) ai Bisericii Celei Una, Dreptmăritoare și Dreptmărturisitoare!

Așa stând lucrurile, cartea cu pricina vine să remarce tocmai liniile și coordonatele de convergență ale acestor crâmpoșe de raportare a omului de baracă la Dumnezeu, încercând să găsească o noimă și o logică a analogiilor, o iconomie a căilor și a variantelor de acces ale pastorației Bisericii în fața și în spatele blocurilor cenusii (construite în „Epoca de aur”), vesnic aspirante la Dumnezeu Cel Personal, Atotputernic, Atotprezent și Atoateștiutor!...

Părintele Constantin Necula, atât prin formația sa teologică și duhovnicească, cât și prin extraordinara forță a discursului – ce are darul de a capacita și de a motiva spiritele, construit dintr-o experiență pastorală excepțională, este unul din personajele (lăudat dar și contestat de către unii mai „asezați”, mai „traditionalisti” sau mai „temperati”) care se află permanent în conjuncție și intersecție cu personajul central al cărții – *omul de maidan*. Este mereu prezent pe teren, între tinerii generației sale și a noastre, în școli și licee, între alcoolici ori teribilisti postmoderniști, fiind implicat într-o multitudine de acțiuni care îl vizează pe acest om de baracă „fii risipitor al Aceluiasi Tată Ceresc”, deci al Bisericii, cu alte cuvinte frate de-al nostru, și unde Biserica –

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula,
„Îndumnezeirea maidanului – pastoratia Bisericii în
spatele blocurilor...”, Editura Agnos, Sibiu, 2006,
297p.

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula, „Provocările
străzii – mic catehism vorbit”, Editura Agnos, Sibiu,
2006, 204 p.

Unul dintre părintii nostri de astăzi, de mare anvergură pastoral – misionară este *Părintele Profesor Constantin Necula* de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din Sibiu, care s-a născut la 19.07.1970 la Brasov, fiind absolvent și doctor în teologie, din anul 2004, al acestei prestigioase facultăți precum și cadru didactic, la secția catehetică – omiletică, în cadrul aceleiași distinse școli teologice. A făcut studii de specializare la Padova (Italia) și Versailles (Franta), cursuri de specializare în psihologie generală (1997 – 2000), în probleme legate de maltratarea copiilor (2000 – 2001), dependenta de alcool și drog (2000) și altele. Este autor a numeroase studii și articole, de asemenea co-autor al altor numeroase lucrări de specialitate, și nu în ultimul rând se află printre conferențiarilor cei mai populari și îndrăgiți, susținând peste 150 de conferințe personale cu diverse teme în marile centre culturale ale țării cum ar fi: Cluj, Iasi, Timisoara, Oradea, Bucuresti, Craiova, Brasov și altele. Totodată, este prezent la numeroase emisiuni de radio sau televiziune, într-un cuvânt, este omul care caută să „răscumpere vremea” ce a primit-o ca dar de la Dumnezeu spre desăvârșire și mântuire, propovăduind și făcând misiune „cu timp și fără timp”, răspunzând astfel, chemării evanghelice și vocatiei apostolice!

Aceste două lucrări ale Părintelui Necula se înscriu în acest demers apologetic pe care sfinția sa îl susține la modul cel mai fundamentat, fiind imperios necesară existența unor astfel de intervenții cât se poate de consistente, de argumentate și, mai cu seamă, de actuale, răspunzând frământărilor lumii de astăzi, îndeosebi tinerilor căci, referindu-ne, concret, la prima sa carte intitulată *Îndumnezeirea maidanului – pastoratia Bisericii în spatele blocurilor...*, ne întrebăm cu toții, cine este acest om de maidan? Iar răspunsul ce se află în

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula...

în liniște pe câte o bordură, lângă amărății care străbat străzile, în căutarea odihnei. El, Care este Calea, știe cât de greu este să fii mereu călător. Si-i odihnește. Ca pe robul din Ierihon. Căruia-i redă lumina și îl asează pe Cale...”.

De aceea, autorul își dorește să dedice această carte tinerilor, și nu numai, care vor afla odihnă de durerile străbaterii străzii... căci Domnul Hristos a zis să mergem la El toți cei osteniți și împovărați și El ne va odihni pe noi, fiindcă sarcina Lui este ușoară și ne ajută să o purtăm, inclusiv această călăuză, adică această lucrare scrisă a slujitorul Său Constantin – Preotul, căruia-i dorim mult spor și multe împliniri, înainte!...

Stelian Gombos

cu „Liturghia Sa de după Liturghie” este chemată a lucra cu aceleasi instrumente sau, mai bine spus, cu aceleasi măsuri soteriologice si eshatologice. Însă lucrarea Bisericii se realizează prin intermediul acestor slujitori – de talia Părintelui Constantin – care au reusit să radiografeze un astfel de spatiu, în care unii dintre noi ajung să mănânce „roscovele porcilor”, fapt pentru care ne rugăm ca *acest spatiu al maidanului să ajungă într-adevăr, unul al intervalului din care cresc pârguile întâlnirii cu Dumnezeu* pentru toate generatiile viitoare, ce se vor regăsi si ele (mai mult sau mai puțin) în terenul evanghelic al pericopei „Fiului risipitor”!

Referindu-ne, în cele ce urmează, la ce-a de-a doua carte *Provocările străzii – mic catehism vorbit*, subliniem faptul că, potrivit precizărilor făcute de autor în preambulul lucrării intitulat „*De ce provocările străzii?*”, tine de linia unui proiect mai amplu, si anume de constructie a unui sir de cărți cu vădit caracter catehetic, referitor la probleme ce marchează dialogul tinerilor, si nu numai, cu Biserica. Volumul cuprinde întrebări si răspunsuri rostite de-a lungul câtorva ani, în diferite zone ale țării, în cadrul unor conferinte, într-o selectie ce se vrea cât mai apropiată de sufletele destinatarilor acestui demers misionar, adică apropiată de sufletele tinerilor care în mod sigur sunt cunoscuti de Dumnezeu cu toate ale lor, bune, rele si perfectibile.

Autorul mai precizează faptul că titlul cărții nu se vrea a fi neapărat o provocare, desi asa reiese până la urmă, având cel puțin una subiacentă. Mărturisirea autorului din rândurile următoare (ce se constituie ca un crez) este una cât se poate de relevantă si de impresionantă privind argumentarea necesitatii aparitiei acestei lucrări, cu acest titlu, si a altora similare, căci „personal, iubesc enorm *strada*, ca spatiu de întâlnire cu realitatea care nu îngăduie ifose si jumătăți de măsură, în care viata palpită, desfiintând morga de falsă cumintenie în care nădăjduim să ne ascundem fariseismele si jinduiriile la mai bine. Iubesc *strada* si pentru aceea că provoacă la dialog, la atentie sporită, pentru că oferă lectii vrednice de a fi luate în seamă. Si-i iubesc pe oameni, asa cum sunt, socotind totodată, că cel mai mare dar pe care mi l-a dat Dumnezeu este să-I binevestesc Evanghelia între oamenii care străbat *strada*, o traversează si rămân, uneori, blocati la picioarele treptelor care urcă spre Biserică. Eu cred că mare parte din darurile mari ale Bisericii se aglomerează în astfel de puncte fierbinti ale misiunii”, pentru care motiv Părintele Constantin abordează următoarele probleme sau frământări contemporane si mereu actuale: - Prietenie si iubire; Căsătorie si viață de familie; Post; Spovedanie si Duhovnic; Viață duhovnicească; Ecumenism si sectarism; Mărturie si mărturisire si Altele.

În încheiere, constatăm faptul că Părintele realizează tot acest deziderat, însoțit de următoarea explicatie, întrucât crede că: „uneori, Hristos Se aseză

Louis-Léon Christians (Universitatea catolică din Louvain) se apleacă asupra regimului cultelor, așa cum acesta a fost stabilit de Constituția belgiană din 1831. În timp ce Caroline Sägesser insistă asupra caracterului hibrid al relațiilor, instituite de textele constituționale, dintre Statul belgian și Biserică, oscilând între separare și independență reciprocă (p. 37-45), Louis-Léon Christians evocă tensiunile dintre Stat și culte, care au marcat dezbaterile Congresului național din 1830 și care rămân actuale și astăzi (p. 160-174). Doi autori se interesează de evoluția libertății religioase în Spania, începând cu secolul al XIX-lea. Romina de Carli (Universitatea Complutense din Madrid) abordează rolul principal jucat de către Biserica Catolică în dezvoltarea libertății religioase din Spania, între 1870 și 1975, analizând dreptul concordatar emis de acordurile încheiate între Spania și Sfântul Scaun, precum și legislația spaniolă (p. 97-109). Alex Gómez-Quintero Seglers (Universitatea Autonomă din Barcelona) înfățișează convențiile de colaborare încheiate între guvernul din Catalonia și minoritățile religioase din 1998 (p. 133-147). Plecând de la o analiză a descentralizării spaniole și a competențelor recunoscute de către Constituția din 1978 comunităților autonome, autorul a ales exemplul catalan pentru a constata transformarea raporturilor dintre culte și puterile publice pe scară regională.

Elena Astafieva (École des Hautes études en sciences sociales) studiază concordatul încheiat în 1847 între Imperiul rus și Sfântul Scaun (p. 46-61), prezentând contextul istoric al adoptării sale și liniile mari ale aplicării sale până la abrogarea sa de către Tarul Alexandru al II-lea, în 1866. Patriciu Vlaicu (Universitatea „Babes-Bolyai”, România) tratează despre situația juridică a Bisericii Ortodoxe Române din România, Austria și Austro-Ungaria, în perioada 1859 până în 1918, dată la care Transilvania a fost integrată la România (p. 77-96). El prezintă „identitatea” acestei Biserici care, deși nutrește unele influențe culturale diferite, a devenit vectorul unității naționale a provinciilor române. Contribuția lui Karin Furher (Universitatea din Lucerna) abordează despre locul religiei în școlile publice elvetiene (p. 149-157). Autorul examinează revizuirea Constituției federale elvetiene, din 21 mai 2006, care a dus la o revalorizare a locului religiilor în școlile publice.

Două contribuții abordează istoria doctrinei canonice. Luciano Mucelli (Universitatea din Padova) expune un proiect al catalogului bio-bibliografic al celor mai eminenti profesori de drept civil bisericesc și de drept canonic din Europa în secolele XIX și XX (p. 117-119). În acest scop, el înfățișează o metodă și un program de lucru. La rândul său, Carlo Fantappiè prezintă o figură a doctrinei canonice: iezuitul belgian Arthur Vermeersch (p. 121-132), interesându-se de o lucrare a acestuia din urmă, intitulată *Toleranta (La Tolérance)*. Această lucrare, publicată în 1912, oferă un studiu moral și social

**Brigitte Basdevant-Gaudemet si François Jankowiak
(dirs.), *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges
(XVIIIe-Xxe siècles)*, Peeters, Louvain, 2009, 345 p.**

Apărută la editura Peeters, în anul 2009, această carte a fost realizată în legătură cu lucrările colocviului despre *Dreptul bisericesc în Europa (sfârșitul secolului al XVIII-lea și mijlocul secolului al XX-lea)*, organizat de către centrul de cercetare *Dreptul și societatea religioasă* și care a avut loc între 12-13 octombrie 2007 la Facultatea Jean Monnet din cadrul Universității din Paris XI, Sceaux.

Profesorii Brigitte Basdevant-Gaudemet și François Jankowiak, din cadrul Universității din Paris IX, cu colaborarea lui Jean-Pierre Delannoy, au adunat, în această lucrare, textele a 24 de comunicări științifice și contribuții scrise realizate de către profesori, cercetători și doctoranzi, juristi sau istorici, atașați în cadrul unor Universități europene. Acești autori s-au reunit într-un demers comparativ și istoric, în vederea prezentării evoluției și a locului religiei în societatea europeană din secolul al XVIII-lea și până în zilele noastre. Diversitatea situațiilor naționale, scoasă în evidență în această lucrare și exprimată în timpul colocviului, lasă totuși să se întrevadă o evoluție comparată a sistemelor naționale a relațiilor dintre State și culte, care converge spre secularizarea societăților și construirea progresivă a unor societăți laice europene.

Articolele, care alcătuiesc această lucrare, au fost împărțite în două părți. Prima parte prezintă un studiu despre relațiile dintre Biserică și Stat într-o dimensiune europeană, înțelese în sensul larg al cuvântului, începând de la perspectiva de State membre ale Uniunii Europene și până la „marginile Europei”. Experiențele: spaniolă, italiană, austriacă sau încă belgiană și română, precum și laicizarea turcă sunt prezentate în această parte. Rossella Bottoni (Universitatea catolică din Plaisance), deschide această parte, consacrandu-se asupra prezentării libertății religioase în Turcia, de la căderea Imperiului Otoman și până la venirea la putere a Republicii, în 1937 (p. 23-36). Prezentând un secol de reforme, care traduc pasajul progresiv al unei monarhii confesionale a unei republici laice, ea conchide despre limitele libertății religioase din Turcia. Alte două comunicări științifice sunt consacrate experienței belgiene. Caroline Sägerser (Universitatea Libre din Bruxelles) și

public, însărcinate cu administrarea bunurilor Bisericii si cu întreținerea edificiilor cultului (p. 225-236). El se atasează, în special, desemnării fabricilor, luând ca exemplu pe cea din Corsa din 1809, dată la care un decret imperial restabilește fabricile, până în 1905, data separării Bisericilor de Stat. Franck Zarlanga (Universitatea din Paris XII) subliniază importanta decretului din 19 martie 1859, care constituie prima etapă a laicizării Statului francez (p. 237-254). Pentru autor, acest decret, care rămâne puțin cunoscut, merită o atenție specială în măsura în care el a consacrat categoria juridică a „cultelor nerecunoscute”. Laurent Kondratuk (Universitatea din Franche-Comté) propune un studiu al învățământului si al editării dreptului canonic în Franța, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (p. 255-265), prezentând, mai ales, revistele si manualele destinate initierii în dreptul canonic. Jean-Pierre Delannoy (Directorul Adjunct al Adunării Nationale) se interesează de dialogul dintre culte si cultură, exprimat în lucrările parlamentare legate de monumentele istorice la sfârșitul secolului al XIX-lea (p. 267-284). El evocă legislatia franceză referitoare la monumentele istorice, la dezbaterile legii separării si la refuzul de a se constitui unele asociații cultice, care să contribuie la protejarea nesigură a întreținerii si a reparatiei edificiilor cultice.

În sfârșit, patru articole abordează secolul al XX-lea. Audrey Virot (Facultatea Jean Monnet, Universitatea din Paris IX) expune principalele elemente ale acordurilor de la Lateran, încheiate, în anul 1929, între Italia si Sfântul Scaun, adoptate în scopul de a pune un termen „Problemei romane”, sub unghiul privirii critice a lui Louis Canet, consilierul tehnic pentru afacerile religioase al Ministerului Afacerilor Externe francez (p. 295-318). Arnould de la Brosse (Facultatea de drept si de științe politice din Poitiers) examinează gândirea filosofului catolic Jacques Maritain si a cardinalului Henri de Lubac. Autorul se apleacă asupra reflecțiilor acestor doi mari gânditori catolici pentru a revela o reflecție care le este comună; cei doi evocă, pe de o parte, superioritatea naturii umane iar, pe de altă parte, locul puterii temporale a Statului si a puterii spirituale a religiei catolice (p. 319-332).

Valentine Zuber (Universitatea din Lucerna) prezintă un studiu comparativ al experiențelor franceză si elvetiană în evoluția lor spre laicizare (p. 285-294), identificând motivațiile care au dus la separarea Bisericilor de Stat în Franța, în 1905 si în Elveția, în 1907 si subliniind diferitele modalități de aplicare a acestor regimuri de separare. La fel, Alessandro Ferrari (Universitatea din Insubria) încheie această a doua parte printr-un examen comparativ al laicizărilor franceze si italiene (p. 333-345). Constatând diferența în tratarea lor constituțională si distingând „laicizarea narativă” si „laicizarea dreptului”, autorul înfățișează riscul unei „laicizări întărite”, neadaptată la nouă, definită ca presupus al pluralismului religios.

al notiunii toleranței, înțeleasă în sensul larg al cuvântului: de tolerantă privată, bisericească si civilă.

În sfârșit, două comunicări își propun să analizeze, comparativ, diferitele situatii nationale din secolele XIX si XX. Adelaide Madera (Universitatea din Messina) a ales tema secularizării asezămintelor spitalicești religioase din Europa, de la Reforma protestantă si până în secolul al XX-lea (p. 63-76), temă pe care ea o dezvoltă, plecând de la experientele: franceză, belgiană, engleză si germană. Antonio Ingoglia (Universitatea din Palermo) optează, de asemenea, pentru o abordare comparativă pentru ca să trateze despre tribunalele bisericești din Europa, în prima jumătate a secolului al XX-lea (p. 111-118). În acest scop, el studiază despre concordatele încheiate între Sfântul Scaun si Italia, în 1929, Portugalia (1940) si Spania (1953), care consacra puterea jurisdictională a Bisericii Romano-Catolice.

Partea a doua a acestei lucrări este consacrată evolutiei raporturilor dintre Statul francez si cultele religioase. Patru articole expun raportul Statului cu religiile din Franta, în cursul secolului al XVIII-lea. Germana Carobene (Universitatea Frederic al II-lea, din Napoli) deschide această parte printr-un studiu despre gândirea lui Voltaire, simbol al filosofiei luminilor, despre Statul modern (p. 179-189). În cadrul unei prezentări a principalelor opere a lui Voltaire si a corespondentei sale, autorul analizează idealul politic al filosofiei franceze, întemeiat pe tolerantă si pe libertatea religioasă, pe de o parte, si pe separarea puterilor politice si religioase, pe de altă parte. Maria Gabriella Cara (Universitatea din Urbino) abordează raporturile dintre dreptul canonic si dreptul galican din Franta, la sfârșitul secolului al XVIII-lea (p. 191-199). Bazându-se pe o versiune a manualului *Institutiones Iuris Canonici* a lui Giovan Paolo Lancelloti, reeditat în Franta, în 1770, de către jurisconsultul Durand de Maillane, autorul se interesează de articularea operei legislatorului laic si cea a legislatorului bisericesc. François Zanatta (Universitatea din Lille II) abordează raporturile dintre administratia municipală si bisericile parohiale, din secolul al XVIII-lea, din Franta si Tările meridionale de Jos (p. 203-214). Plecând de la exemplul orasului Lille, autorul se atasează de a prezenta figura „Magistratului”, organ care exercită dreptatea în numele Regelui si „seniorul temporal” al bisericilor. În sfârșit, Jean-Marie Tuffery-Andrieu (Universitatea din Nancy II) încheie studiul secolului al XVIII-lea printr-un articol despre conciliul national al Bisericii galicane în regimul separării (p. 215-224). Autorul examinează politica termidoriană, de la votul separării Bisericii de Stat, în 1795 si până la semnarea concordatului din 1801.

Raportul dintre Statul francez si religiile din secolul al XIX-lea este prins în patru articole. Mai întâi, Guillaume Rigler (Universitatea din Nisa-Sofia Antipolis) abordează despre instituirea fabricilor, organisme ale dreptului

**Marcel Metzger, *Les sources de la prière chrétienne*,
Éditions de l'Atelier, Paris, 2002, 142 p.**

Editura Atelier publică, în colecția „Vivre, Croire, Célébrer”, ultima carte a lui Marcel Metzger. Fără îndoială, această carte este una din cele mai bune pe care le-a publicat autorul, fost decan al Facultății de Teologie din Strasbourg și director al Institutului de drept canonic.

Specialist în istoria liturghiei, Marcel Metzger își arată încă odată capacitatea sa de a permite accesul unui public larg la tezaurul liturgic. Această operă nouă este o completare a *Istoriei liturghiei euharistice* (*l'Histoire de la liturgie eucharistique*), publicată în anul 2000 la Editura Bayard.

Izvoarele rugăciunii creștine este deodată o istorie a rugăciunii și o culegere de texte, care sunt obiectul comentariilor foarte îmbunătățite. Opera urmează un plan istoric. Capitolul I, „*Iisus Hristos, Pedagogul rugăciunii*” (p. 11-38), este consacrat izvoarelor biblice ale rugăciunii creștine. Marcel Metzger prezintă astfel *Lumină lină*, *Fericirile* și *Nunc dimittis*. Apoi el comentează rugăciunea Tatăl nostru, răspunsul Domnului ucenicilor Săi, care-i cereau să-i învețe cum să se roage.

Capitolul al II-lea, „*Rugăciunea Bisericii apostolice*” (p. 39-58), este consacrat rugăciunii primei generații de creștini. Autorul subliniază importanța lui Iisus Hristos în rugăciunea Bisericii apostolice. Aceasta a luat multe forme, care au marcat, de altfel, secolele următoare prin amprenta sa. Fidelitatea față de rugăciunea lui Israel se manifestă clar: este vorba despre rugăciunile de invocare a harului divin, de anamneză, de mărturisirile de credință, de iertare și de cerere, prin care Biserica nu a rupt Legământul Vechi cu liturghia credincioșilor. Marcel Metzger consacră câteva pagini „fidelității Bisericii față de rugăciunea psalmilor” (p. 55-58). Dar el constată că, începând cu Evul mediu, „în Occident, deoarece limba latină s-a impus ca singura limbă biblică și liturgică până la Conciliul Vatican II, psalmii au rămas prea străini pietății credincioșilor” (p. 57).

Capitolul următor este consacrat rugăciunii din epoca patristică: „Timpul izvoarelor” (p. 59-93). Această epocă a cunoscut „o creativitate intensă [...] în domeniul liturgic” (p. 63). Autorul subliniază locul central al Euharistiei în viața Bisericilor. El prezintă numeroase rugăciuni. Liturghia botezului, a cununiei, liturghia înmormântării, penitenta sunt prezentate de către Marcel Metzger. Această prezentare este îmbogățită și de texte din secolele IV și V.

Dacă laicizarea a fost mult timp percepută ca o excepție franceză, această culegere de articole mărturiseste, dimpotrivă, despre adeziunea Statelor europene la acest principiu, ridicat la rang constituțional, în cele mai multe cazuri. Se impune de a se vorbi despre o laicizare „multiplă”. Această pluralitate ne trimite atât la diversitatea opiniilor religioase care caracterizează societățile europene actuale, cât și la diversitatea raporturilor consacrate de fiecare Stat între puterile publice și culte. Într-adevăr, dacă laicizarea, așa cum a fost imaginată în cursul secolului al XIX-lea în Franța, s-a înțeles ca un principiu al separației puterilor politice și administrative ale Statului și ale puterii religioase, noi raporturi au fost definite între puterea publică și culte, mai ales în legătură cu consacrarea unei cooperări bazate pe convenții sau acorduri, încheiate la scară națională, regională, ba chiar municipală.

Constantin Rus

CONDITII DE REDACTARE

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

Vom remarca rugăciunea pentru hirotesia diaconitelor (p. 74). Câteva pagini sunt consacrate gesturilor și felurilor rugăciunii (p. 86-93).

Capitolul al IV-lea, „Secolele de rugăciune”, conține esențial unele rugăciuni, prezentate și comentate. Frumusețea textului redă acestui capitol particularitatea de a fi citit cu plăcere. Se vor găsi aici, între alte rugăciuni, rugăciunea Sfântului Chiril adresată Fecioarei Maria (p. 103-104), cântarea Sfântului Francisc de Assisi, precum și unele rugăciuni care scot în evidență tradițiile luterane, anglicane și orientale. Capitolul se încheie cu o rugăciune a papei Ioan al XXIII-lea pentru Conciliul Vatican II (p. 115).

În ultimul capitol, „Un zel nou pentru rugăciune” (p. 117-130), autorul prezintă, la început, reînnoirea liturgică pe care a urmat-o Conciliul Vatican II. El insistă asupra participării active a credincioșilor, care „presupune folosirea limbilor comune ca limbi liturgice” (p. 117). Această reînnoire este clară în două domenii, în care creațiile sunt notabile: rugăciunile euharistice și ritualul cununiei.

Marcel Metzger aderă la sugestia, făcută de către cardinalul Ratzinger, unei reforme liturgice (p. 122-123). Cu această ocazie, el face câteva propuneri: - să se revizuiască regulat traducerea liturgică, - să se redistribuie lecturile duminicale; - să se facă astfel încât rugăciunile liturgice să fie formulate în așa fel încât ele să se imprime ușor în memorie, îngrijindu-se, mai ales, de traducerea din latină. De asemenea, autorul face și câteva sugestii pentru a ajuta la rugăciunea personală și familială (p. 125-130).

Opera lui Marcel Metzger este deodată bogată și ușor de citit. Într-o societate secularizată, când creștinii ignoră credința care i-a făcut vii în timpul celor două milenii, această carte va însoți pe cititorul ei la descoperirea rugăciunii creștine.

Constantin Rus

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 stiintific ale RCSEdu se încadrează lucrarea sa;
- colectivul de referenti si cel de redactie își rezervă dreptul de a publica sau nu articolul, în functie de gradul în care acesta îndeplinește cerintele de ordin epistemic sau / si de redactare;
- desigur, fiecare articol va fi analizat din perspectiva cerintelor epistemice ale domeniului de interes, in 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 si argumenta atât feedback-urile pozitive, cât si cele negative (asigurăm confidentialitatea feedback-ului);
- în cazul respingerii articolului, colectivul de referenti va accepta retrimiteria aceluiasi articol la o dată ulterioară, după o prealabilă îmbunătățire a calității acestuia de către autor.

- 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 internatională (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 științific 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 Liturghia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110.) din interiorul articolului.

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 Liturgia 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.

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;

LISTA AUTORILOR

Alexopoulos, Theodoros, Dr., Atena

Baba, Teodor, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Cosma, Sorin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Litere, Istorie si Teologie din cadrul Univesității de Vest din Timisoara

Cutaru, Caius, Diac. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Dragos, Calin, Pr. Dr., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Drecoll, Volker Henning, Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Evanghelică din cadrul Universității din Tübingen,

Farcasiu, Lucian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Jugrin, Daniel, Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă “Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității “Al. I. Cuza” din Iasi

Murg, Adrian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Negreanu, Stefan, Pr. Dr., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Nicolescu, Costion, Dr., Cercetător stiintific principal la Muzeul National al Tăranului Român

Rus, Constantin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Vesa, Pavel, Pr. Dr., Crcetător la Institutul de Istorie Eclesiastică din cadrul Universității „Babes-Bolyai” din Cluj-Napoca

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.