

TEOLOGIA

anul XII, nr. 3, 2008

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfinții Părinți, note, comentarii, și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

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

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

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**

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

TEOLOGIA

**ANUL XII, NR. 3, 2008
ARAD**

COLECTIVUL DE REDACTIE

PRESEDINTE DE ONOARE:

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

PRESEDINTE DE REDACTIE:

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

MEMBRI:

Pr. prof. dr. acad. Dumitru POPESCU (Universitatea din Bucuresti)

Prof. dr. ELENI HRISTINAKIS, Universitatea din Atena (Grecia).

Pr. prof. dr. ERNST CHR. SUTTNER, Universitatea din Viena (Austria)

Pr. prof. dr. STANISŁAW 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

Diac. lect. drd. LUCIAN FARCASIU

SECRETAR DE REDACTIE:

Lect. univ. dr. CAIUS CUTARU

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

IOAN si IOANA CURECHIAN, prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

Preturi străinătate:

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

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

CUPRINS

EDITORIAL

Responsabilitatea creștină în fața schimbărilor climatice ..7

STUDII

Emmanuel Clapsis

**The Dignity of the Poor and Almsgiving in St. John
Chrysostom 10**

Ioan Tulcan

**Lucrarea Bisericilor pentru vindecarea și unitatea
Europei în viziunea papei Ioan Paul al II-lea 39**

Zygfryd Glaeser

**Ecumenismul – calea Bisericii. Elemente fundamentale ale
mesajului ecumenic al Papei Ioan Paul al II-lea 55**

Marius Tepelea

The Thomas More's Conception of Freedom 68

Vasile Cristescu

**Dimensiunea revelației dumnezeiești și a mântuirii
în Hristos la Origen 88**

Caius Cutaru

**Problematica omului religios în preocupările istoricilor
religiilor 107**

~~Marius Telea~~

~~**Legăturile Țării Românești cu Bizantul în
secolele XIV-XV 125**~~



Florin Dobrei

Legăturile românilor hunedoreni cu Tara Românească în primele decenii ale secolului al XVI-lea 159

Cristian Prilipceanu

Relatia dintre binecuvântarea biblică si binecuvântarea cultică 174

TRADUCERI

Ernst Christoph Suttner

Biserica si natiunile. Contributii la problema raportului dintre Biserică si popoare si dintre popoare si religie 199

BISERICI SI RELIGII ÎN DOALOG

† Martin Roos

Caritas in diversitate – experiente ecumenice în Dieceza de Timisoara 207

Ioan Octavian Rudeanu

Între islam si crestinism pot fi incompatibilități ireconciliabile? 214

Teodor Baba

Învătamântul religios în preocupările Mitropolitului Andrei Saguna 231

RECENZII

- Ph D. Cristinel Ioja, *Cosmology and Soteriology in Oriental Fathers' Thinking*, University „Aurel Vlaicu” of Arad, 417 p. (Nicu Breda) 248
- Pr. Lect. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea creștină ca activitate permanentă si practică a Bisericii*, Editura Sigma, Bucuresti, 2006, 270 p. (Cristinel Ioja).... 254

LISTA AUTORILOR 257

Responsabilitatea creștină în fața schimbărilor climatice

Omenirea de astăzi este obligată să constate faptul, că viața ei este marcată de tot felul de dezechilibre, care se transformă, uneori, în variate manifestări mai puțin obișnuite ale stihțiilor naturii, generând o multime de pagube materiale și cauzând pierderi de vieți omenești, care întristează și zguduie întreaga planetă. Aceste fenomene indică o stare de fapt a creației, din care se poate constata cu ușurință, că aceasta nu se simte bine, că este abuzată și agresată într-un mod nepermis de egoismul, lăcomia și violența omului. Dacă lucrurile nu vor lua un alt curs în direcția binelui, a respectului și iubirii creației lui Dumnezeu, atunci consecințele asupra vieții omului vor fi catastrofale.

Ce au de spus creștinii în acest context? Ce atitudine ar trebui să aibă Bisericile, în fața agresiunilor care se exercită asupra naturii, pe care creștinii nu o înțeleg altfel, decât a fi creația lui Dumnezeu Cel Atotputernic, Înțelept și Iubitor de oameni?

În Europa occidentală au avut loc în ultimii ani mai multe consultatii, seminarii, simpozioane, conferințe naționale și internaționale, ce și-au propus spre dezbateră gravele probleme ale lumii de astăzi, și, nu în ultimul rând, aspecte referitoare la gravele dezechilibre ecologice și la schimbările climatice, ce devin an de an tot mai evidente. Dar, nu numai Bisericile din Occident au această sensibilitate pentru mediul înconjurător, ci și Bisericile Ortodoxe locale, care pornind de la tezaurul lor de credință, spiritualitate și Liturghie, nu pot ignora aceste provocări la adresa lor.

Astfel, în fruntea acestor acțiuni nu trebuie uitate eforturile pe care Sanctitatea Sa Bartolomeu I Patriarhul Ecumenic de Constantinopol le-a întreprins în ultimii ani, în vederea sensibilizării opiniei publice internaționale, cu privire la responsabilitatea pe care o avem cu toții, de a proteja, apăra, cultiva și transmite mai departe curat și autentic darul creației, pe care Dumnezeu Însuși l-a încredințat omului, ca mărturie a dragostei Creatorului față de om, chipul nemuritor al Său. Dintre aceste manifestări ale responsabilizării creștinilor, în special, față de pericolele pe care le reprezintă neglijarea și abuzurile omului la adresa creației, amintim următoarele evenimente și manifestări științifice: în Marea Egee, 1995; la Marea Neagră, 1997; de-a lungul Fluviului Dunării, 1999; în Marea Adriatică, 2002; la Marea Baltică, 2003; pe Fluviul Amazon, 2006; în Groenlanda, 2007; iar, în acest an sirul manifestărilor de acest gen va continua, în mai, în Egipt, pe Fluviul Nil, iar în octombrie de-a lungul Fluviului Mississippi. Desigur, toate aceste evenimente amintite sunt doar o parte din eforturile pe care ortodocșii le consideră a fi necesare, în vederea constientizării oamenilor asupra pericolelor ce pândesc întreaga planetă și care reclamă intervenția rapidă și energică a omului spre a corecta abuzurile, excesele și lăcomia acestuia.

Motivația pe care o exprimă ortodocșii, și nu numai ei, pentru intervenții creatoare, care să contracareze excesele omului referitoare la lumea în care ei trăiesc, este una ce are în vedere propria lor credință și mărturisire creștină. Atitudinea creștinului în favoarea creației porneste din adâncul conștiinței sale, purificată de credința în Dumnezeu Creatorul și Mântuitorul tuturor, dar și de spiritualitatea liturgică, care integrează creația în dinamica transfigurării ei liturgice, prin energiile de foc purificator ale Duhului Sfânt. În felul acesta, se realizează o împăcare a omului cu lumea în care el trăiește, lume ce trebuie să devină transparentă spre Dumnezeu, și care trebuie păstrată în sintezele naturale, cu care a fost adusă la existență.

Etosul creștin ortodox, spiritualitatea liturgică și înțelegerea lumii ca dar pe care Dumnezeu l-a făcut omului, pentru ca acesta

să se poată cunoaște mai bine pe sine însuși, pe de o parte, dar, totodată, și pentru a pune creația primită ca dar, într-o permanentă legătură cu Dumnezeu, constituie remedii salvatoare și creatoare atât pentru creație, cât și pentru om. Dumnezeu vrea ca omul să-I întoarcă Lui darul primit, în semn de iubire, jertfelnicie și smerenie. Toate acestea sunt valori și coordonate, pe care trebuie să se miste conștiința, mintea și acțiunile oamenilor, în fața marilor dezechilibre climatice, de care se vorbește, adeseori, cu teamă și fără speranță.

Valorile Ortodoxiei se cuvin a fi afirmate cu și mai multă vigoare, claritate și forță duhovnicească în contextul marilor dezbateri de astăzi, cu privire la perspectivele îngrijorătoare, ce se prefigurează în fața noastră, în cazul în care vom rămâne indiferenți și inactivi. Dar, atunci înseamnă că nu ne luăm în serios propria noastră identitate creștină ortodoxă, nelăsând-o să se manifeste în fapte, atitudini și viziuni dădătoare de speranță pentru toți. Iesirea din indiferență și pasivitate față de viitorul creației înseamnă a contura și mai clar o viziune bine articulată asupra lumii, în perspectiva aceluia „cer nou și pământ nou” (Apocalipsa 21, 1).

Pr. prof. Ioan Tulcan

Emmanuel Clapsis

The Dignity of the Poor and Almsgiving in St. John Chrysostom

Abstract

Prezentul studiu are în vedere omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur legate de demnitatea săracilor și atitudinea creștinilor față de aceștia. Unul dintre scopurile predicilor este acela de a-i conștientiza pe creștini de importanța milosteniei care are rădăcinile în antropologia sa teologică. Creștinii, în virtutea botezului trebuie să perceapă viața personală și comunitară prin perspectiva participării la Împărăția lui Dumnezeu, care începe prin trăirea în Biserică. Pe această bază stă și grija pe care trebuie să o aibă unul pentru celălalt și în special pentru cel sărac. Sfântul Ioan Gură de Aur vine în ajutorul celor năpăstuiți, explicând condiția lor în termeni de cauzalitate socială și nu datorită lenei, așa cum era percepută de sus-pusii vremii. El înalță virtutea milosteniei pe cel mai înalt pedestal, considerând-o regina tuturor virtuților care ridică valoarea condiției umane la înălțimile cerești: milostenia este pentru el o artă și mai mult de atât arta artelor.

Keywords: dignity, poor, almsgiving, St. John Chrysostom

General Remarks

Among of the central pastoral concerns that St. John Chrysostom has addressed in his exegetical writings are the impoverished conditions of the poor and the need for all Christians to care for them. In his voluminous writings, he spoke forty times on almsgiving alone, some thirteen times on poverty, more than thirty times on avarice, and about twenty times against wrongly acquired and wrongly used wealth.¹ Of Chrysostom's exegetical homilies, the majority of these on which we will rely in this paper were delivered in Antioch between 386 and 398, while he was still only a presbyter.² At that time, Antioch was one of the most

¹ Chrysostomus Baur, *John Chrysostom and His Time*, vol. 1, transl. Sr. M. Conzaga (Westminster, Md.: Newman Press, 1959-60) p. 217; B. Leyerle, "John Chrysostom on Almsgiving and the use of money," *Harvard Theological Review* 87(1997), p. 29-47; Idem, "John Chrysostom: sermons on city life," in R. Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 247-260; O. Andren, "On Works of Charity in the homilies of St. John Chrysostom," in G. Swensson (ed), *Kyrkona och diakonien. Nagra Ekumenica och Internationelle Perspektiv. Festskrift till diakonissan Ingra Bengtzon* (Uppsalla: Pro Veritate, 1985), p. 39-52; T. Barrosse, "The Unity of the two Charities in Greek Patristic exegesis," *Theological Studies* 15(1954) p. 355-388; G. Bebis, "Saint John Chrysostom: On Materialism and virtue," *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), p. 227-237; M.J. De Vinne, *The Advocacy of the empty bellies: Episcopal representation of the poor in the late Roman empire*, (unpubl Ph.D. diss. Stanford, 1995); R. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Methodius Fouyas, *The Social message of those homilies of St. John Chrysostom which were delivered in Constantinople from A.D. 398 to A.D. 404*, (diss. Manchester, 1962); Idem, *The Social Message of St. John Chrysostom* (Athens, 1968); R.S.M. Greeley, "St. John Chrysostom, prophet of Social Justice," *Studia Patristica* 17/3 (1982) p. 1163-1168; A.D. Karayiannis, "The Eastern Christian Fathers (AD 350-400) on the redistribution of wealth," *History of Political Economy* 26 (1994) 39-67; D.S.B. Krstitch, *St. John Chrysostom as the theologian of divine philanthropy* (unpubl. ThD diss. Faculty of Divinity, Harvard University, 1968); D. Kyratas, "Prophets and priests in early Chrystianity: Production and transmission of religious knowledge from Jesus to John Chrysostom," *International Sociology* 3 (1988) 365-383; Wendy Mayer, "Poverty and Society in the world of John Chrysostom," in L. Lavan, W. Bowden, A. Gutteridge and C. Machado (eds), *Social and Political Archaeology in Late Antiquity*, *Late Antiquity Archaeology* 3, (Brill, 2006), p. 465-484.

² See Soc. 6.3 (PG 67. 668A-669A); L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Wendy Mayer, "who came to hear John Chrysostom

important and prosperous cities of the Roman Empire: an occasional imperial residence, a city of merchants, administrators, and scholars. Along with its economic and social prosperity, Antioch had its own social and economic problems, and poverty was one of the most salient.

The content of the sermons discloses the preacher's view of his congregants needs, what they must know about their faith, and the practical implications of their faith for their lives either in the church or in the world at large. Incidental comments made during the delivery of the exegetical homilies, such as praise or criticism of the audience, responses to commonly asked questions, and references to life outside of church, provide useful information about the composition of the congregation and its reaction to the religious precepts of the sermon. Focusing on the homilies of Chrysostom, the mid-fifth century historian Sozomen wrote: "John attracted the admiration of the people, while he strenuously expiated against sin, and testified the same indignation against all acts of injustice as if they had been perpetuated against him. This boldness pleased the common people, but grieved the wealthy and the powerful, who were guilty of most of the vices he denounced."³ His prophetic criticism against the abuses of wealth and his strong advocacy of the needs of the poor lead us to wonder who the audience of Chrysostom was. Did he try to appease the possibly overwhelming presence of the poor in the congregation by denouncing the abuses of wealth? In response to the fact that Chrysostom frequently addressed and discussed the wealthy, Wendy Mayer⁴ asks whether these references reflect the social dominance of the wealthy in that community or whether such concentration upon this group means that they were numerically dominant in the Church. She argues for the former case. Disproportionate attention to socially domi-

Preach? Recovering a late fourth-century preacher's audience", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76 (2000), p. 73-87. On the difficulties in dating his sermons, see Wendy Mayer, *The Provenance of the Homilies of St. John Chrysostom: Towards a New Assessment of Where He Preached What* (Brisbane: University of Queensland, Ph. D. thesis, 1996); Idem, "John Chrysostom and his Audience: Distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople," *Studia Patristica* 31 (1995), p. 70-75.

³ Sozomen *HE* 8.5.

⁴ Wendy Mayer, "Who Came to Hear?"

nant groups does not prove that other types of people were not present. Mayer's interpretation of Chrysostom's congregation includes upper class women as well as men, their slaves, clergy and at times ascetics. Artisans and soldiers also listened to the sermons, but not the extremely poor who begged outside of the Church and in the market. Chrysostom, through his preaching, assumes the responsibility of making visible the invisible poor, whom the better-off in his congregation had bypassed, either by ignoring their presence or demeaning their dignity as human beings.⁵

Scholars assessing the theological writing of Chrysostom and his pastoral ministry have referred to him as the most significant moralist and ethical preacher of his time.⁶ Louis Bouyer states that "Chrysostom betrays a 'distressing poverty' of spiritual depth; that he merely crosses Christian ideals with stoic sobriety, and an indifference to terrestrial fortune; and in favoring the monastic way of life, he proposes a Hellenistic idea of virtue devoid of mystical meaning, and limited to sheer moralism."⁷ Such a view reflects the travail of modern theology, which suffers from its disjunction from ethics and its separation from the fullness of ecclesial life. For John Chrysostom and for the Fathers of the early Church, theology and ethics are inseparably united expressing and communicating as an ecclesial act the totality of the Church's faith.

In this paper, I will argue that Chrysostom's views on the dignity of the poor, and the importance of almsgiving are grounded on his theological anthropology as it is formed in baptism and lived in the Church. Christians by virtue of their baptism ought to perceive their personal and communal life in the world from the perspective of their participation in God's Kingdom, which they already have began to experience in the church. In others words, their identity is primarily shaped not by what they were or continue to be in the world but by what they become through baptism, by which they enter into a communion with God and become citizens of His Kingdom. This is the basis of Chrysostom's understanding of the dignity

⁵ M.J. De Vinne, *The Advocacy of the empty bellies: Episcopal representation of the poor in the late Roman empire*, (unpubl Ph.D. diss. Stanford, 1995).

⁶ Ibid.

⁷ Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (New York: Desclee, 1963), p. 440-449.

of all people and the care that they should have for one another, especially for the poor.

Anthropological and Theological Premises

Baptism, for Chrysostom, inscribes the faithful on the citizen lists of heaven.⁸ They become the visible sign of the new creation as St. Paul states in 2 Corinthians 5:17: “if any man is in Christ, he is a new creature”.⁹ Chrysostom exhorts those who have been baptized to think and do things that lead them into the heavenly world or indicate that they deserve to be its citizens.¹⁰ They are “alien citizens”¹¹ as far as their life in the world is concerned. This means that they neither reject the world in its totality since they continue to be its citizens, nor do they wholeheartedly accept the world even in its best or ideal expression. This critical appreciation and reception of the world is built into the vision of life that they derived from their beliefs about what the world is and will become in the coming reign of God. He attributes this transformation of the baptized faithful to be the primary effect of God’s Grace:

Did you see how a new creation has truly taken place? The grace of God has entered these souls and molded them a new, reformed them, and made them different from what they were. It did not change their substance, but made over their will, no longer permitting the tribunal mind’s eyes to entertain an erroneous notion, but by dissipating the mist, which was blinding their eyes, God’s grace made them to see the ugly deformity of evil and virtue’s shining beauty as they truly are.¹²

⁸John Chrysostom, *Baptismal Instructions*, trans. by Paul W. Harkins (Westminster, Md.: Newman Press, 1963) p. 68. Rodgeron Phyllis Pleasants, “Making Christian the Christians: The Baptismal Instructions of St. John Chrysostom,” *Greek Orthodox Theological Review* 34 (1989), p. 379-392; Raymond F. G. Burnish, “Baptismal Preparation Under the Ministry of St. John Chrysostom in Fourth-Century Antioch,” *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, edited by Porter, Stanley E. and Cross (Antony R. Sheffield Academic Press, 1999), p. 379-401.

⁹Chrysostom, *Baptismal Instructions*, (4.12), p. 71.

¹⁰*Ibid.*, (2.27), p. 53.

¹¹ For example, John 17:11-19, Rom. 13:1-8, I Cor. 5:9-13., Gal. 4:26, Phil. 3:20, Hebr 12:22-24, 1 Peter 2:11-17.

¹² Chrysostom, *Baptismal Instructions*, (4.12), p. 71.

God’s grace, for Chrysostom, plays a primary role in enabling the faithful to establish and to enhance their unity with God without ignoring their human responsibilities toward their brethren.¹³

In the reign of God, every human being is welcome regardless of his or her social status. Distinctions of power, class, gender, age, and of bodily health are cast aside; they lose their worldly significance in God’s love:

Come to me... His invitation is one of kindness, His goodness is beyond description. Come to me all, not only rulers but also their subjects, not only the rich but also the poor, not only the free but also the slaves, not only men but women, not only young but also the old, not only of those of sound body but also the maimed and those with mutilated limbs, all of you, He says come! For such are the Master’s gifts; He knows no distinction of slave and free, nor of rich and poor, but all such inequality is cast aside.¹⁴

Based on God’s acceptance of all human beings in His Kingdom, Chrysostom exhorts those entering the Church to adopt the same kind of sensibility and attitude towards the others, their brethren. In Christ, he notes, “every difference of honor is cancelled out; there is one esteem for all, one gift, one brotherhood binding us together, the same grace.¹⁵ Chrysostom attributes the overcoming of all differences and distinctions in the Church to the transformation of the faithful into a new creation as a result of their denunciation of the devil and their entrance into the “world of the Spirit”:

It is certainly marvelous and contrary to expectation, but this rite (exorcism) does away with all differences and distinction of rank. Even if a man happens to enjoy worldly honor, if he happens to glitter wealth, if he boasts of high lineage or the glory which is his in this world, he stands side by side with the beggar and with him who is clothed in rags, and many at time with the blind and the lame. Nor is he disgusted by this, because he knows that all these differences find no place in the world of the spirit, where one looks only for the soul that is well disposed.¹⁶

¹³ Ó.É. Āērī oāāēōð, Η Peré Èāēāō ×ānéðīð āēāāōēāēēā ?ū áííīð òīð ×ñðóίόðī ìīð, Èāvēīāāī 27 (1956), p. 206-239, 367-389.

¹⁴ Chrysostom, *Baptismal Instructions*, (1. 27), p. 33.

¹⁵ Ibid. (11. 21), p. 167.

¹⁶ Ibid., (2.13), p. 48.

The new outlook of life that people derive from grounding their lives in the coming reign of God transforms them into “guardians of the poor.” Chrysostom believes that persons who have transposed themselves into the future life are well disposed and prepared to be guardians of the destitute:

For he who can philosophize about the resurrection, and can remove himself entirely to the future life, will account the present circumstances as nothing: neither wealth, nor plenty, nor gold, no silver, nor the covering cloths, nor luxuriousness, nor expensive tables, nor any other such thing. And he who accounts these as nothing will more readily abound in the guardianship of the poor.¹⁷

His claims about the equal status of all human beings in the Church because of their baptism and their current participation in the future reign of God cannot be empirically observed in the life of the Church. The desired goal of Chrysostom is to transform the life of the church and of the faithful to reflect the new creation that they have become in their unity with God. Yet, this vision is not a utopia. Chrysostom believes that the monastic life he had experienced manifests the egalitarian spirit of the Christian faith. A visit to a monastery, he suggests, could teach humility to the powerful people and reassure the poor of their dignity: “A farm laborer and one who has no experience with worldly affairs sit near the commander of troops, who thinks much of his authority, all sitting on a pallet of straw.”¹⁸ In his commentary on Matthew 23:11-12, which defines the Christian understanding of humility, Chrysostom asserts that humility as it is described by Jesus is lived in the “the city of virtue,”¹⁹ by which he means the monastery. Thus he says, those listening to his homily will find the illustrious and rich having laid aside all worldly rank, serving “those that come there.” No one asks whether a person is slave or free. “No man there is great or mean.” There is one table for all. “There is no wealth and poverty there, no honor and dishonor.” Because of this “there is great equality amongst them, wherefore also there is much facility for

¹⁷ John Chrysostom, *John Chrysostom on Repentance and Almsgiving*, translated by Gus George Christo, *The Fathers of the Church*, vol. 96 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1998), p. 133.

¹⁸ Joh. Chrys. *In Mattheum hom.* 69.54 (PG 57.635-7).

¹⁹ *Ibid.* LXXII (PG. 58. 671); NPNE, vol. 10, p. 438.

virtue.” Several scholars argue that Chrysostom’s own experience of the monastic life makes him take on a more progressive position about the poor and the rich.²⁰

The intention of Chrysostom was not to abolish hierarchical social structures but to instill in the people a sense of human solidarity grounded on their “heavenly citizenship,” their participation in God’s kingdom.²¹ The equality and the dignity of all people is, for Chrysostom, a gift of God that entails an active concern and care for the welfare of all human beings but especially for the most vulnerable, the poor.²² Being compassionate and caring for the poor and the needy is a sign that discloses the conscious participation of its practioners in the reality of the new creation that God has granted to the world. Thus the ethic of compassion and active care for the poor expressed in almsgiving for Chrysostom is theologically grounded upon the eschatological vision of the coming reign of God

The fact that the faithful do not reflect in their lives the heavenly citizenship that they have acquired through baptism motivates Chrysostom to address issues of wealth and poverty. Worldly citizenship, with all that it entails, has overshadowed their eschatological ethos. He addresses this matter by reminding his congregants of their heavenly citizenship. In this response, we can grasp Chrysostom’s response to peoples’ quest concerning whether the possession or lack of wealth reflected God’s judgment.²³ People were debating whether the existence of wealth and poverty actually reflect God’s judgment in the context of the belief that life’s events were not random. Chrysostom begins his pastoral response on this matter by affirming initially that wealth is a gift of God. The reality of life with all its injustices led Chrysostom to question whether all wealth could be understood this

²⁰ F. X. Murphy, “The Moral Doctrine of St. John Chrysostom,” *Studia Patristica* 11 (1972), p. 52-57; Joseph F. Kelley, *The World of the Early Christians* (Collegiville, MN: Liturgical Press, 1977); Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon: a Guide to the Literature and its Development* (London: SCM, 1983); Rebecca H. Weaver, “Wealth and Poverty in the Early Church,” *Interpretation* 41(1987), p. 368-81.

²¹ Rowan A. Greer, *Broken Lights and Mended Lives: Theology and Common Life in the Early Church* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1986), p. 155.

²² *Ibid.*

²³ Peter Robert Lamont Brown, *Power and Persuasion: Towards a Christian Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), p. 71-117.

way. He tried to resolve the dilemma by defining the nature of wealth as either a gift from God or simply something permitted by him.²⁴ Chrysostom draws this distinction between the wealth acquired as God's gift and that acquired with God's permission in order to explain the improper use of possessions by the rich.²⁵ Russell Edward Willoughby argues that Chrysostom draws this distinction possibly to refrain from attributing the evils that accompany misused wealth to the work of God.²⁶ Concerning wealth, the major argument of Chrysostom is that wealth, itself, is neutral; whether or not it is good depends on how one uses it:

Wealth will be good for its possessor if he does not spend it only on luxury, or on strong drink and harmful pleasures; if he enjoys luxury in moderation and distributes the rest to the stomachs of the poor, then wealth is a good thing.²⁷

Consequently, Chrysostom distinguishes the wealthy that use their riches rightly from the covetous.

I do fasten upon the rich: or rather not the rich, but those who make a bad use of their riches. For I am continually saying that I do not attack the character of the rich man, but of the rapacious. A rich man is one thing, a rapacious man is another: an affluent man is one thing, a covetous man is another. Make clear distinctions, and do not confuse things which are diverse. Art thou a rich man? I forbid thee not. Art thou a rapacious man? I denounce thee.²⁸

Frequently, Chrysostom shows that the possession of great wealth can be a great misfortune. Riches are dangerous because they often undermine the virtue of compassion.²⁹ He argues that one who enjoys such luxury and neglects others who are in need due to hunger lives in wickedness and inhumanity. Chrysostom depicts the rich who do not practice almsgiving as

²⁴ Joh. Chrys. *In Mattheum hom.* NPNF, vol. 10, p. 454.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Russell Edward Willoughby, "The Use and Misuse of Wealth in Selected Homilies of John Chrysostom," *Church Divinity* (1987), p. 4.

²⁷ John Chrysostom, *On Wealth and Poverty* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), p. 137.

²⁸ Chrysostom, *Homilies on Eutropius*, 254.

²⁹ John Chrysostom, *On Wealth and Poverty*, p. 21.

crueler than wild beasts. He describes this cruelty as the worst kind of wickedness; it is an inhumanity without rival.³⁰

To transform the attitudes of the wealthy towards the destitute and encourage them to share their wealth, he reminds all that God will judge the people based on their beneficence and their practice of almsgiving. The prospect of judgment and retribution is of central importance in Chrysostom's understanding of Christian moral life; if goodness is not rewarded and evil punished after this life – particularly since the good so often suffer, and the wicked prosper, in the present world – then our most basic sense of justice will be rendered absurd, and our faith in God's provident care of the world contradicted.³¹

The Suffering of the Poor

Chrysostom is determined to help his congregants to become cognizant of the suffering of the poor. His admirable endeavors on this matter reflect not only his theology and his uncompromising commitment to the Gospel but also his personal experience of the suffering of the poor to whom he had while distributed alms as a deacon in Antioch (381 A.D.).³² Frederick Farrar observes, "... from his work as a deacon, Chrysostom derived an ever-deepening impression of the misery of the world."³³ His personal contact with the poor as a deacon distributing the aid of the church to them had an immense impact upon his preaching on wealth and poverty.³⁴

Chrysostom describes the economic condition. He states that in Antioch about a tenth of the population was abjectly poor. The very rich also

³⁰ Ibid., p. 21-22.

³¹ Joh. Chrys. In *Matt. Hom* 13.5; Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) p. 106; C. A. Hall, "John Chrysostom's On Providence; A translation and theological interpretation," (unpubl. Diss., Drew University, Madison, N.J. 1991).

³² Chrysostomus Baur, *John Chrysostom and His Time*, vol.1, trans. Sr. M. Gonzaga, Westminster, Md.: Newman Press, 1959-60, 155-6.

³³ Frederic W. Farrar, *Lives of the Fathers: Sketches of Church History in Biography*, vol. 2, (London: Adam and Charles Black), p. 638.

³⁴ Russell Edward Willoughby, "The Use and Misuse of Wealth in Selected Homilies of John Chrysostom," *Church Divinity* (1987), p. 2.

represented about a tenth of the population. The Church in Antioch had an income not exceeding that of 'one of the lowest among the wealthy' - and it had to maintain more than three thousand widows and virgins, not including the prisoners, the sick, and the poor."³⁵ Chrysostom comes to the conclusion that if ten wealthy people were willing to distribute their money, there would be no poor."

Let us distribute then amongst the poor the whole multitude of the city, and ye will see the disgrace how great it is. For the very rich indeed are but few, but those that come next to them are but few. But those that come next to them are many; again, the poor are much fewer than these. Nevertheless, although there are so many that are able to feed the hungry, many go to sleep in their hunger, not because those that have are not able with ease to succor them, but because of their great barbarity and inhumanity. For if both the wealthy, and those next to them, were to distribute amongst themselves those who are in need of bread and raiment, scarcely would one poor person fall to the share of fifty men or even a hundred.³⁶

Chrysostom takes the initiative to be an advocate of the extremely poor who most probably were either outside of the gates of the church waiting for alms or seeking alms in the agora. He is concerned for the beggars that wander uncared for in the market place in harsh winter. He brings to the church, through his homilies, their suffering with the intention to motivate his audience to recognize their responsibility to provide to the poor at least the minimal necessities for survival.

Today, I stand before you to make a just, useful, and suitable intercession. I come from no one else; only the beggars who live in our city elected me for this purpose, not with words, votes, and the resolve of a common council, but rather with their pitiful and most bitter spectacles. In other words, just as I was passing through the marketplace and the narrow lanes, hastening to your assembly, I saw in the middle of the streets many outcasts, some with severed hands, others with a gouged-out eyes, others filled with festering ulcers and incurable wounds, especially exposing those body parts that, be-

³⁵ John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, vol. 10 of Nicene and Post-Nicene Fathers, Philip Schaff ed., Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994, 66.3. 407.

³⁶ Ibid.

cause of their stored up rottenness, they should be concealing. I thought it the worst inhumanity not to appeal to your love on their behalf.³⁷

He describes the dehumanizing means to which beggars resort to when seeking alms from the better off while he denounces at the same time the attitudes of those who amuse themselves with the suffering and the indignities of the desperate poor:

There are other poor people... who, when their begging yields them nothing, start to do tricks, some eating the leather from worn out shoes, others driving sharp nails into their heads; still others plunging their naked bodies in water frozen by the cold-or doing other even more senseless things in order to present a wretched spectacle. But while these things are going on, you stand there laughing and marveling-being entertained by the miseries of others... And in order that he may perform his tricks better, you give him money more liberality.³⁸

The better off, however, are not readily ashamed. The spectacle of the poor and the indignities that they are undergoing is for them an amusement, an entertainment and this generates anger in Chrysostom. At the

³⁷ John Chrysostom, A Sermon on Almsgiving 1:1 in *John Chrysostom on Repentance. and Almsgiving*, translated by Gus George Christo, The Fathers of the Church, vol. 96 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1998), p. 131. In a homily on the Gospel of Matthew (Hom. 61.3, PG 58.591) Chrysostom focuses the eyes of his audience upon the impoverished agricultural workers that suffer the landlord's abuse: "How then are these people? They are the ones that own fields, the ones that pluck the wealth that springs from the earth. And what could be more unjust than these? If anyone should examine how they treat their wretched, hard-suffering tenant farmers, he will see that they are more cruel than barbarians. On those wasting away with hunger and toiling throughout their entire lives, they levy continuous, intolerable payments and impose oppressive burdens. Like assess or mules – or rather like stones – they use their bodies, not even allowing them to catch their breath: both when the earth bears its fruit and it does not, they alike wear them out; they grant them no respite. What could be more pitiable than this? When they have labored the whole winter, their strength utterly spent in frost, rains, and night watches, they go away with empty hands – and still owing money. Yet more than this hunger and shipwreck they fear and dread the torments, seizures, demands, arrests, and inescapable tasks to which the overseers subject them."

³⁸ John Chrysostom, *Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, vol. 12 of Nicene and Post-Nicene Fathers, Philip Schaff ed., (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994), p. 63; p. 124.

same time, he repudiates their inhumanity and cruelty, elevating the status of the poor by identifying them with Christ. He encourages all to be charitable and compassionate to the poor because through them they communicate directly with Christ.

Chrysostom defends the poor against the charges of the rich that their impoverished life is the result of their idleness. He argues that God continually gives the sun, moon, fountains, rain, and his other gifts to all, including the idle. The rich are rebuked for their idleness and for giving money to vain entertainers and jugglers.³⁹ When he hears from the rich that the poor engage in many lies and inventions, he replies that this only means that the poor must be pitied since it is their poverty that has forced these things upon them.⁴⁰ However, even though Chrysostom is protecting the poor from attack by the rich, he is not advocating a life of idleness for the poor. He clearly describes his attitude as one “very earnestly wishing all to be employed; for sloth is the teacher of all wickedness.”⁴¹ What Chrysostom opposes is humankind’s inhumanity: “but I beseech

³⁹ Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, 235 “But if there come to thee a poor man wanting bread, there is no end of reviling, and reproaches, and charges of idleness, and upbraidings, and insults, and jeers; and thou considerest not with thyself, that thou too art doing somewhat, ... But if thou tellest one of money-getting, and of traffic, and of the care and increase of thy goods, I also would say unto thee, Not these, but alms, and prayers, and the protection of the injured, and all such things, are truly works, with respect to which we live in through idleness. Yet God never told us, “Because thou art idle, I light not up the sun for thee; because thou doest nothing of real consequence, I quench the moon, I paralyze the womb of the earth, I restrain the lakes, the fountains, the rivers, I blot out the atmosphere, I withhold the annual rains: ... When therefore thou seest a poor man, and sayest, “It stops my breath that this fellow, young as he is and healthy, having nothing would fain be fed in idleness; he is surely some slave and runaway, and hath deserted his proper master:” I bid thee speak these same words to thyself; or rather, permit him freely to speak them unto thee, and he will say with more justice, “It stops my breath that thou, being healthy, art idle, and practisest none of the things which God hath commanded, but having run away from the commandments of thy Lord, goest about dwelling in wickedness, as in a strange land, in drunkenness, in surfeiting, in theft, in extortion, in subverting other men’s house.” And thou indeed imputest idleness, but I evil works; in thy plotting, in thy swearing, in thy lying, in thy spoiling, in thy doing innumerable such things.”

⁴⁰ *Ibid.* 234.

⁴¹ *ibid.* 232.

you not to be unmerciful, nor cruel?⁴² Chrysostom shows that the wealthy are likewise hardened

But we [the rich], so far from pitying, add even those cruel words, “Hast thou not received once and again?” so we talk. What then? Because he was once fed, hath he no need to be fed again? Why dost thou not make these laws for thine own belly also, and say to it likewise, Thou wert filled yesterday, and the day before, seek it not now?⁴³

This raises the question of whether charitable giving should be discriminate or indiscriminate. Certainly, Chrysostom seems to be in favor of indiscriminate giving. Alms given to the undeserving poor at least have the chance of changing their hearts and making them deserving.

The Value of the Poor

He portrays the poor, who are recognized as having nothing material to contribute, as being necessary for the spiritual well being of the rich. Referring to the rich, he advises them: “For if there were no poor, the greater part of your sins would not be removed. They are the healers of your wounds; their hands are medicinal to you... You give money, and with it your sins pass away.”⁴⁴

In an effort to be better seen and to be fed, many of the poor would congregate outside of the churches on the days of worship. Chrysostom, afraid that the better-off would still ignore them and anxious to enhance even further their visibility, reminds his audience of the importance of the poor for the being of the Church.⁴⁵ Elaborating on Paul’s metaphor of the ecclesiastical body, he states:

And in fact, in the body even the small members seem to contribute no small service; when they are removed, they often harm even the great ones.

⁴² Ibid. 235.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Chrysostom, Homilies on Timothy, 455.

⁴⁵ For a mere glimpse at this broad concern of his, see Joh. Chrys. Hom. 45.4 in Act. Apost. (PG 60.319-320); Hom. 15.6 in Ep. ad Rom. (PG 60.547-548); Hom. 18.7 in Ep. ad Rom. (PG 60.582-583); Hom. 1.3 in Ep. ad Coloss. (PG 62. 303-304); and Hom. 14. 2-3 in Ep. 1 ad Tim. (PG 62.573-574). Scholars have concluded that most of Chrysostom’s exegetical homilies were delivered at Antioch between 386 and 398, while he was still only a presbyter. See Soc. 6.3 (PG 67. 668A-669A) and Wilken 9-10; and Quasten 433.

What, for example, is more insignificant in the body than the hair? Nonetheless, if you remove these insignificancies from the eyebrows and eyelids, you spoil the entire grace of the countenance, and the eye will no longer appear as beautiful as it did. Despite the trifling nature of the loss, all the comeliness is destroyed – and not only the comeliness, but much of the use of the eyes... And in fact, in the church as well there are many different members: some are more valued; some less... What, for example, is more insignificant than the beggars? Nonetheless, even these perform a great service in the church, fastened to the doors of the sanctuary and providing a great adornment. Without these, the fullness of the church would not be completed.⁴⁶

As eyelashes beautify the eye and optimize its function, so the desperately poor adorn and perfect the Church. The eye whose eyelashes have been physically plucked loses some sight of the world below; the Church whose impoverished have been conceptually deleted loses some sight of the world above. Opening one's eyes to the broken bodies of the poor that cluster outside of the doors, Chrysostom insists, brings into the people the riches of God. He believes that the Church is incomplete without the presence and participation of the poor in its life.

Chrysostom, commenting on the presence of the destitute at the entrances of the churches, reminds his audience of the lessons that their presence conveys:

Anyone sober and willing to pay attention learns no small lesson even from the houses of prayer. Indeed, the poor sit before the entrances of the churches and shrines of the martyrs so that we may derive great benefit from their spectacle. Reflect that, when we enter earthly palaces, it's impossible to see anything like this: noble, famous, wealthy, intelligent men are rushing about everywhere. Into the true palaces, however – I mean the church and the oratories of the martyrs – go the possessed, the maimed, the poor, the old, the blind, and the crippled. And why is this? So that you may learn from the spectacle of these people. If you've come dragging along any arrogance from outside, after you've looked at these people, you should learn to cast aside your pride and humble your heart as you enter so that you may hear what's said. (Someone that prays with arrogance cannot be heard.)

⁴⁶ Joh. Chrys. *Hom. 30.3-4 in Ep. 1 ad Cor.* (PG 61. 253-254).

When you see an old man here, you should learn not to consider you youth a great thing, since these old men too were once young. When you boast a good deal about your military command or your imperial power, you should consider that from these people spring those that have become illustrious at the emperor's court. When you're confident about your body's health, an encounter with these people should teach you to repress your confidence: the healthy man that continually comes in here will not become overconfident about his body's health; the sick man will receive no trifling consolation.⁴⁷

The spectacle of the indigent at the gates of the churches provides opportunities for the faithful to remember the contingency of life and be humble. By eradicating earthbound pride, they efficaciously prepare the observant churchgoer to hear God's word within.

Chrysostom continues to expound on the didactic importance of the poor who cluster at the entrances of the churches:

But they sit here not for this reason alone. They are also sitting here to make you compassionate and move you to pity. They sit here to make you marvel at God's benevolence: If God is not ashamed of them but has set them at his entryways; much less should you be ashamed of them. They sit here too so you don't exult in earthly palaces. Do not be ashamed at a poor person's call. And if he approaches, if he grasps your knees, don't shake him off – these are the extraordinary dogs of the royal courts. I have called them dogs not to dishonor them – far be it – but to praise them magnificently. They guard the king's court. Feed them. The honor rises to the king. There is pride – in earthly palaces, that – here all is humility. Especially from the very entryways, you learn that human affairs are nothing. From the very persons that sit before them, you are taught that God takes no pleasure in wealth. Their seated assembly is essentially an admonition, sending out a clear voice about the nature of all human beings, saying that human affairs are nothing, no more than a shadow and smoke.⁴⁸

Chrysostom suggests that the righteous poor sit at the church doors not because God (or the Church), frowning on their straitened circum-

⁴⁷ Joh. Chrys. *Hom. 11.4 in Ep. ad Thess* (PG 62.466).

⁴⁸ *Ibid.*

stances, contemptuously refuses to allow them inside, but because they have little need to hear God's Word proclaimed and explained. Long ago heedful of that Word, they now live it. Voluntarily they cede the church interior to the morally suspect wealthy – hard-of-hearing, slow-learning folk. By remaining outside, the destitute dangerously afford the affluent a better opportunity to listen, understand, and reform. Whatever their spatial or economic location, however, Chrysostom emphasizes that all people are invited to share the eucharistic meal:

Yet the crippled, the maimed, and the old man with a runny nose that's clothed in rags and filth all come to share the table with the young, the beautiful, and even the man that's wearing a purple robe and a diadem. All are thought worthy of the spiritual feast. Both sorts of people enjoy the same benefits; there is no difference. If then Christ does not disdain to call the poor to the table along with the emperor – for both are called – do you perhaps disdain even to be seen giving to them, even to be seen talking with them? Enough of your madness and pride!⁴⁹

Does John Chrysostom encourage passivity by stressing that out of adversity come good things?⁵⁰ The answer is unequivocally no. Chrysostom stresses the benefit of adversity because difficulties in life are simply unavoidable.⁵¹ Because the poor suffer superlatively, the mere sight of them reveals the miseries of all other human beings, whether physical, emotional, or financial as petty. The intensity of their pain trivializes, and therefore soothes, less intense pains. Yet, however didactic this may be, it pales beside the instruction they offer to those who train their ears as well as their eyes upon them. With their voices, the poor teach the better-off equanimity, even gratitude, in the face of adversity. They also teach how to pray. From God they ask nothing more than He wishes they have; from the passerby they ask only for the barest minimum they need to live. Although the hardhearted refuse to listen, they neither cease entreating nor begin cursing them. These better-off, however, demand of God not what He deems fit but everything they themselves desire; then they indict him for cruel dereliction when he does not immediately endow them. In particular he exhorts his audience:

⁴⁹ Joh. Chrys. Hom. 11. 4-5 in Ep. I ad Thess (PG 62. 466-467).

⁵⁰ J. Brian Benestad, "Chrysostom on Wealth and Poverty," *Diakonia* 24.3 (1991), p. 204.

When you are encumbered with poverty or sickness, if from nowhere else, at least from those that beg and wander the alleyways, learn to give thanks to the Lord. Though they spent their entire life begging, they do not blaspheme, they do not get angry, and they do not register annoyance. Instead, they devote the whole narrative of their mendicancy to thanksgiving, calling God great and merciful. While someone wasting with hunger calls God merciful, you, living with abundance, call him cruel if you cannot seize the possessions of all. How much better is the poor man! How will he someday condemn us! God sent the poor throughout the world as common teachers and consolers in our misfortunes. Have you suffered anything you wish you had not? Nevertheless, it is nothing like what the poor man suffers. Have you lost an eye? The poor man has lost both. Have you had a long-lasting illness? That poor man has one that is incurable. Have you lost your children? That poor man has lost even the health of his own body. Have you suffered a great financial loss? Nonetheless, you have not yet reached the point begging from others. So give thanks to God. You see them in the furnace of poverty, begging from all but receiving from few. When you get tired of praying because you do not receive what you ask for, consider how often you've heard a poor man calling to you and you haven't listened; consider how he hasn't gotten angry at you or insulted you. And you don't listen out of cruelty whereas God doesn't listen out of mercy.⁵²

Beyond the educational value that the extremely poor who cluster outside the churches and beg in the Marketplace for alms, what elevates their dignity and gives them a preeminent position and importance in the Church and in the world is their identification with Christ. This identification, in Chrysostom, is ontological, iconic, and sacramental in nature and demands the better off to respect their dignity and acknowledge in them the active presence of Christ. This does not allow anyone to be indifferent to their suffering and obliges those who want to be with Christ to actively care for them. For the early Fathers, the identification of Christ with the poor does not only refer to the spiritual excellence of poverty,

⁵¹ Ibid.

⁵² Joh. Chrys. Hom. 11.3 in Ep. I ad Thess (PG 62.465-466).

but also it strongly exhorts and encourages the rich to give alms. Chrysostom makes both of these points. He points: “and if you give to the poor, do not dislike yourself for giving, for it is not to the poor that you give, but to Christ; and who is so wretched, as to disdain to stretch out his own hand to Christ?”⁵³ The identification of Christ with the poor is a direct critique to those rich people who by refusing to share their material resources with the poor making Christ hungry since He lives in the poor:

You eat in excess; Christ eats not even what he needs. You eat a variety of cakes; he eats not even a piece of dried bread. You drink fine Thracian wine; but on him you have not bestowed so much as a cup of cold water. You lie on a soft and embroidered bed; but he is perishing in the cold... You live in luxury on things that properly belong to him... At the moment, you have taken possessions of the resources that belong to Christ and you consume them aimlessly. Don't you realize that you are going to be held accountable?⁵⁴

It is obvious that for Chrysostom, the poor are the icon of Christ in a way that the rich are not. He asks the faithful to recognize the presence of Christ in the poor and care for them as an act of faith and love for Him. He asks them to give priority in recognizing and serving God by feeding the poor over the custom to express their faith and dedication to God by decorating His Church with gold and silk ornaments.

Do you really wish to pay homage to Christ's body? Then do not neglect him when he is naked. At the same time that you honor him here [in Church] with hangings made of silk, do not ignore him outside when he perishes from cold and nakedness. For the One who said “This is my body”...also said “When I was hungry you gave me nothing to eat.”... For is there any point in his table being laden with golden cups while he himself is perishing from hunger? First fill him when he is hungry and then set his table with lavish ornaments. Are you making a golden cup for him at the very moment when you refuse to give him a cup of cold water? Do you decorate his table with cloths flecked with gold, while at the

⁵³ Chrysostom, Homilies on Timothy, 455.

⁵⁴ Chrysostom, Homilies on the Gospel of Saint Matthew, 301.

same time you neglect to give him what is necessary for him to cover himself? ... I'm saying all this not to forbid your gifts of munificence, but to admonish you to perform those other duties at the same time, or rather before, you do these. No one was ever condemned for neglecting to be munificent: for the neglect of others hell itself is threatened, as well as unquenchable fire... The conclusion is: Don't neglect you brother in his distress while you decorate His house. Your brother is more truly his temple than any Church building.⁵⁵

For Chrysostom, to gaze upon the bodies of the poor is to gaze directly upon Christ's body. The bodies of the poor belong to God, through whom He becomes present and discloses Himself to the world. They make Christ more immediately apprehensible. He catechizes:

Do you wish to see his altar (ἐδῶδέαόδοῦνείϊ) too? ... This altar is composed of the very members of Christ, and the body of the Lord becomes an altar. ... venerable because it is itself Christ's body... This altar you can see lying everywhere, in the alleys and in the agoras and you can sacrifice upon it anytime... invoke the Spirit, not with words but with deeds. Nothing kindles and sustains the fire of the Spirit as effectively as this oil poured out with liberality.⁵⁶

So convinced is St. John of Christ's identity with the poor that he does not hesitate to put words in the mouth of Christ:

It is such a slight thing I beg... nothing very expensive... bread, a roof, words of comfort. [If the rewards I promised hold no appeal for you] then show at least a natural compassion when you see me naked, and remember the nakedness I endured for you on the cross... I fasted for you then, and I suffer hunger for you now; I was thirsty when I hung on the cross, and I thirst still in the poor, in both ways to draw you to myself and to make you humane for your own salvation.⁵⁷

The identification of the poor with Christ acknowledges their dignity being icons of Christ and encourages wealthy Christians to actively care for them. Chrysostom advises his audience: "When you see an impover-

⁵⁵ Ibid., 313.

⁵⁶ Joh. Chrys. Hom. 20.3 in Ep. 2 ad Cor. (PG 61.540).

⁵⁷ Quoted by W. J. Burghardt, "The Body of Christ: Patristic Insights," in R. S. Pelton, ed., *The Church as the Body of Christ* (South Bend, Ind., 1963), p. 97.

ished Christian believe that you see an altar. When you see a beggar, far from abusing him, reverence him - ῥόαί ἰδί ᾗ?δ δαίϕόά θεόδι, ἐδόάά?νείί ᾗ?ί ἰίέά? ῥόαί ᾗ?δ δδ÷ί ὀίείδδί, ἰ? ἰίίί ἰ? ᾗνέόϕ, ἀέέά ἐάέ ἀ?άόεϕέ.”⁵⁸

Even though it appears that Chrysostom loves the poor, so much so that he is called the defender and the lover of the poor, he believes that the poor are not righteous simply because they are poor. Chrysostom understands Paul’s teaching as an exhortation to marvel at the poor when they are pious and to call the poor, saints, when they are reasonable and moderate.⁵⁹ Poverty does not necessarily produce these virtues and instead is more likely to cause discouragement and complaint. In his work, *The Rich man and Lazarus*, Chrysostom points out that Lazarus was rewarded by God, not because he was poor, but because of his patient endurance of poverty.⁶⁰ Thus while Christ is actively present in the suffering poor, the poor do not always in their attitudes reflect the presence of Christ in them. This, however, does not mean that the better-off Christians have the liberty to be indifferent to their situation and not recognize the dignity of the poor as bearers of Christ.

Almsgiving

Chrysostom refers to almsgiving as an “excellent counselor, the queen of the virtues, who quickly raises human beings to the heavenly vaults.”⁶¹ Almsgiving is for him an art and especially the best art among the arts:

... Let us show how almsgiving is an art, and better than all arts. For if the peculiarity of art is to issue in something useful, and nothing is more useful than almsgiving, very evidently this is both an art, and better than all arts. For it makes for us not shoes, nor doth it weave garments, nor build houses that are of clay; but it procures life everlasting, and snatches us from the hands of death, and in either life shows us glorious, and builds the mansions that are in Heaven, and those eternal tabernacles.⁶²

⁵⁸ Joh. Chrys. Hom. 20.3 in Ep. 2 ad Cor. (PG 61.540).

⁵⁹ John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving* (Washington, D.C.: Catholic University of America press, 1998), p.133.

⁶⁰ John Chrysostom, *On Wealth and Poverty*, 23.

⁶¹ John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving*, p. 30.

⁶² Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, 324.

He also refers to almsgiving as the “the best of all virtues,” because it is the strongest and most powerful means for the remission of sins. He makes the observation that ascetic practices such as virginity, fasting, and sleeping on the ground are more difficult than giving alms. But these practices are not required of all, whereas almsgiving is a duty for all Christians. In fact, nothing is more characteristic of a Christian life than almsgiving. It’s “the master of love, of that love which is the characteristic of Christianity, which is greater than all miracles, by which the disciples of Christ are manifested. It makes those who practice it to be like God. It is an indispensable aspect of an authentic human life. “A human being is great; and it is honorable for a man to be merciful. But if he does not practice almsgiving he loses his humanity.”⁶³ He asserts that “nothing is so strong and powerful to extinguish the fire of our sins as almsgiving.”⁶⁴ It has the power to ascend unto the heavens and seek from God on behalf of its practitioners forgiveness of their sins.

Almsgiving’s wings are great. She cleaves the air, surpasses the moon, and goes beyond the sun’s rays. ...She surmounts heaven and overtakes the multitudes of angels, and the choirs of archangels, and all the higher powers, and she stands next to the royal throne. And you shall be taught from this very Scripture that says, “Cornelius, your prayers and your alms have ascended before God.” (Acts 10.4). “Before God” means that even if you have many sins, you should not be afraid if you possess almsgiving as you advocate. For no higher power opposes it. She pays the debt demanded by sin...For it is the Lord’s own voice that says, “As you did it to one of the least of these, you did it to me.” Therefore, regardless of how many others sins you have, your almsgiving counterbalances all of them.⁶⁵

Chrysostom compares almsgiving with Baptism and expresses the belief that it has the same efficacy as Baptism in cleansing people’s sins: “Almsgiving has the efficacy of Holy Baptism. As the holy bath cleanses the people’ sins, in the same manner almsgiving cleanses the sins of those people who give alms.”⁶⁶

⁶³ Joh. Chrys. In Mattaeum, PG 58.524.

⁶⁴ Chrysostom, Homilies on Titus, 542.

⁶⁵ John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving*, p. 31.

⁶⁶ Joh. Chrys. *De Eleemosyna*, PG 60. 750.

Chrysostom, commenting on his favorite story of the Last Judgment (Math. 25:32-37) points out to his audience the preeminence that beneficence has over all other godly virtues and the fact that the Judge considers inhumanity and unmercifulness as the most evil acts. Questioning why the Lord gives such exclusive emphasis to the virtue of beneficence for those who are entering into God's kingdom and on inhumanity and unmercifulness for those who are sent into hell, Chrysostom puts in the mouth of the Lord the following response:

"I do not judge the sin," He says, "the inhumanity. I do not judge the ones who have sinned, but the ones who did not repent.. I judge you severely for your inhumanity, because you disregarded such beneficence, although you had almsgiving as a great medicine of salvation, by which all sins are blotted out. I reproach, therefore inhumanity as the root of wickedness and of every piety. I praise love toward mankind as the root of all goods, and I threaten the inhumane with the eternal fire; to the beneficent I promise the Kingdom of heavens."⁶⁷

He insists that unless people are led to Christ's special representatives, the poor, on earth, they will find themselves possessing nothing, stripped of everything valuable in the afterlife. "After we depart this life, we shall be able to appear rich in the next life if we don't leave our money here but transport it to secure treasuries through the hands of the poor; if, that is, we lend to Christ."⁶⁸ Chrysostom presents the destitute as bankers that deserve to be trusted⁶⁹ and he admonishes his audience:

Don't transact any business yourself, since you don't know how to make a profit. Instead, lend to someone that offers interest greater than the principal. Lend where there is no envy, no accusation, no plotting, and no fear. Lend to someone that needs nothing yet for your sake exhibits need. Lend to

⁶⁷ John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving*, p. 109.

⁶⁸ Joh. Chrys. *Hom. 25.3 in Johan.* (PG 59.152).

⁶⁹ Roman bankers not only accepted money on deposit but also occasionally paid interest on an account. More commonly, though, they do no more than keep cash that has been deposited with them sealed in bags or chests; for this security they charge a nominal fee. Bankers also make payments on behalf of their depositors in accord with written instructions and transfer funds (sometimes over greater distances) between their own customers or between a customer and a non-customer known to them. Their principal gain is derived from lending money at interest.

someone that feeds everyone yet is hungry so that you don't go hungry. Lend to someone that is poor so that you may become rich. Lend where it's possible to reap a profit of life rather than death. While this kind of usury procures the kingdom, worldly usury procures hell. This usury springs from wisdom; the other from avarice. This usury springs from charity; the other from cruelty... I really do, however, want you to have a reward – and not a cheap or small one, but one far greater. Instead of gold, I want you to receive heaven as your interest. So why confine yourself to poverty, crawling around the earth and demanding small change rather than great profit? This is the mark of someone that doesn't know how to become rich.⁷⁰

For the unheeding scrooges in his congregation at Antioch, John Chrysostom paints an uncomfortably grim picture of what awaits them before God's tribunal.

Keep in mind that day when we shall stand before the tribunal of Christ begging for mercy. Then Christ will bring the poor forward and say to us: 'For a single loaf of bread or a single obol you raised an immense disturbance in these souls.' What will we say? What defense will we offer? Listen to what he says, proving that he is going to bring them into our midst (Mt. 25.45): 'To the extent that you didn't do it to one of these, you didn't do to me.' They will no longer say anything to us, but God will accost us on their behalf. After all, the rich man saw Lazarus as well as Abraham, but while Lazarus said nothing to him, Abraham spoke to him. So it shall be in the case of the poor that we now despise. We shall not see them pitifully stretching out their hands, but at rest. We instead shall assume their former state – and would that it were only that state rather than a state far worse – as our punishment.⁷¹

Although the destitute do not speak in this world, they nevertheless cut off an uncharitable person's defense. The Judge himself takes their cause. Without uttering a word, the poor silence every defendant that has failed to feed them. On the other hand, the poor freely and readily volunteer their aid to those that have cared well for them. Interchangeably

⁷⁰ Joh. Chrys. *Hom. 55 in Matt* (PG 57.61-62).

⁷¹ Joh. Chry. *Hom. 77. 4 in Johan.* (PG 59.419). A similar story can be found in Hom. 40.4 in Johan.(PG 59.234).

representing almsgiving and the destitute as defenders of the charitable, Chrysostom himself urges:

Give bread, and receive paradise. Give a pittance, and receive a jack-pot. Give what perishes, and receive what does not die. Give what decays, and receive what cannot be destroyed... Give to the poor so that, even if you are silent, countless mouths may rush to your defense – as almsgiving stands in the way of your condemnation and acts as your advocate. Almsgiving ransoms the soul.⁷²

Chrysostom here accents the disparity of the gifts exchanged. Though earthly donors may think of themselves as generous patrons of the poor, he forcefully reminds them that they are no more than proleptic clients are, tendering trifles to genuine patrons they can never hope to repay. He unequivocally states, “It is impossible, utterly impossible – even if we perform innumerable other good deeds – to pass through the doors of the kingdom without almsgiving.”⁷³ Yet, giving alms does not mean to distribute to the poor what it has been unjustly grabbed from the poor: “Turning to the pride that money generates: First let us keep hands off from greediness and then do almsgiving. Let us not simply confuse everything, the same hands that grabbed to pretend giving alms, practicing here one virtue and there another. This is shameful and foolish.”⁷⁴

The importance of almsgiving for someone’s entry into God’s kingdom is illustrated by Chrysostom in his commentary on the Gospel story of the ten virgins (Matt. 25.2-9). He states that the five foolish virgins who lack oil for the lamps were actually lacking almsgiving. The foolish virgins, despite the fact that “they had achieved so many virtues, trained in virginity, elevated their bodies to heaven, and competed for superiority over the heavenly powers,” did not have the “light” to welcome the bridegroom because they lacked almsgiving: “virginity is extinguished when it lacks almsgiving.”⁷⁵ Chrysostom informs his audience that the oil that is needed for participation to the heavenly banquet is offered by the poor who sit “in front of the Church in order to ask for alms” and its price is

⁷² Joh. Chrys. *Eleem. Et decem virg.* 2 (PG 49.294).

⁷³ John. Chrys. *Hom.* 23.3 in *Johan.* (PG 59.144).

⁷⁴ Joh. Chrys. *In Epistulam ad Hebraeos*, PG 63.172.13.

⁷⁵ John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving*, p. 32.

For Chrysostom, virtues that edify particular persons alone have a secondary importance compared to those virtues and practices that sustain life for others. “And as men could not sail on the sea, if harbors and roadsteads were blocked up; so neither could this life hold together, if you take away mercy and compassion, and love to man.”⁷⁹ He considers almsgiving as chief among these because it contributes to a great degree to the well being and sustenance of the neighbors in need.

... Let us see amongst good works, which are confined to ourselves, and which pass over from us to others. Fasting then, and lying on the bare ground, and keeping virginity, and a self-denying life, these things bring their advantage to the persons themselves who do them; but those that pass from us to our neighbors are almsgiving, teaching, charity.⁸⁰

It is the vocation of Christians to live according to the principles and values of God’s kingdom, to “mind the things of above.” This entails first prayer⁸¹ and then almsgiving.⁸² He believes that “prayer together with almsgiving can furnish us with countless good things from above; they can quench the fire of sin in our souls and can give us great freedom.”⁸³ He regards almsgiving as the completion of prayer. The prayer does profit the neighbor, but by almsgiving, it is made efficacious, and furnished with wings, because the alms ascend for a memorial before God. All virtues such as fasting, virginity, and practicing self-denial are meaningless, if they are not accompanied by almsgiving:

Though you practice self-denial, though you practice virginity, you are set without the bridal chamber, if you do not have almsgiving. Yet what is equal to virginity, which not even in the new dispensation bath come under the compulsion of law, because of its high excellence? But it is cast out, when it has not almsgiving.⁸⁴

ἀοἀνῆν ὀεία εἰδὸ ἀν ὀἀνέοδἀοἀέ, ἀὸ δῆεἀε ἀἀέ Ἐἀέ ἀἀν ὀῖτὸ ῖῖῖἀῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ
 ἀἀεἀεῖῖῖῖῖῖ, ἔἀεἀεῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ
 ἀἀῖ ῖῖ ῖῖ ἀῖῖῖῖ, ἀἀῖ ῖῖ ῖῖ ἀεἀεῖῖ, ἀἀῖ ῖῖ ῖῖ ὀῖῖῖῖῖ δῖῖῖῖ, ἔἀέ ῖῖῖ ῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖ, ὀῖ
 δῖῖῖῖ ὀῖῖ ῖῖ ῖῖῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ ῖῖῖῖῖῖ
 ῖῖῖῖῖῖ.

⁷⁹ Ibid., p. 325.

⁸⁰ Joh. Chrys., *Homilies On the Gospel of Matthew*, NPNF, vol. 10, p. 468.

⁸¹ Ibid. (7.25), p. 115.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 468-9.

The preaching of Chrysostom on almsgiving was not always welcome by his audience. In fact, there was opposition and disagreement with his persistent speaking about almsgiving and to criticizing the wealthy for their avarice, covetousness and reluctance to care for the poor. Chrysostom is aware of this criticism and occasionally he will directly respond and explain his motives and what he really expects from the wealthy people of his audience.

Perhaps one of the senseless, accustomed to scoff, will criticize what I've said and altogether ridiculed me, saying, 'How long will you continue introducing the poor and destitute in your speeches, prophesying misfortunes to us, predicting poverty, and trying to make us destitute as well?' I am not trying to make you destitute when I say these things, but trying to open to you the riches of heaven.⁸⁵

He asserts that, in reality, he would prefer not to speak often of almsgiving. That is, if the people willingly concerned themselves with giving alms, he would not need to address this advice to them. "What do you say? Am I forever speaking of almsgiving? I would wish myself that there were not great need for me to address this advice to you... but when ye are not yet sound how anyone can arm you for the fight."⁸⁶ He recognizes that his preaching on almsgiving has a minimal effect upon his audience, but he is determined to keep preaching:

I am now ashamed of speaking of almsgiving, because that having often spoken on this subject, I have affected nothing worth of exhortation. For there has been some increase, but not so much as I wished. For I see you sowing, but not with a liberal hand and I fear that you will also 'reap sparingly' (2 Cor 9:6).⁸⁷

The goal of his preaching is to establish among the faithful habits of virtues, "to let the deed become a law and immovable custom: For discourse and advice do not have the power to achieve these things as much as the habit that is establish firmly with time."⁸⁸ Thus, he is determined to continue

⁸⁵ Joh. Chrys. *Hom. 30.5 in Ep. 1 ad Cor.* (PG 61.255-256).

⁸⁶ Joh. Chrys., *Homilies On the Gospel of Matthew*, NPNF, vol. 10, p. 523.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 407.

⁸⁸ Joh. Chrys., *On Repentance and Almsgiving*, p. 39.

to preach on almsgiving as long as it is necessary. It seems that he embraces the thesis that repetition is the mother of all learning.

But perhaps some one will say, 'You are every day discoursing to us of almsgiving and humanity.' Neither will I cease to speak of this. For if you had attained to it, in the first place, not even so ought I to desist, for fear of making you the more remiss; yet had you attained it, I might have relaxed a little; but if you have not arrived, even at half; say not these things to me, but to yourselves. For indeed you do the same in blaming me, as if a little child, hearing often of the letter alpha, and learning it, were to blame its teacher, because he is continually and for ever reminding him about it.⁸⁹

⁸⁹ Joh. Chrys. *In Mattheum Hom.* LXXXVII (PG. 58. 779.41).

Ioan Tulcan

Lucrarea Bisericilor pentru vindecarea si unitatea Europei în viziunea papei Ioan Paul al II-lea

Abstract

The study represents a homage paid to Pope John Paul II who has a special contribution in the intensification of the dialogue among Churches. He established important directions for the Roman-Catholic Church in her present and future workings. He was very much concerned with the impact of the church's mission upon the European continent and often spoke about the need to rediscover the Christian roots of our continent. The way of the dialogue, on all plans and especially the way of the religious dialogue, was recommended by Pope John Paul II as the only way of remaining faithful to Christ's urge "that all will be one" and to heal the sufferings and the anxiety of the contemporary man. The study underlines the fact that the pope has always showed a special appreciation towards the theological dialogue with the Orthodox Churches.

Keywords: *Ecumenism, mission, dialogue, Pope John Paul II.*

1. Personalitatea papei Ioan Paul al II-lea a marcat în mod decisiv viața Bisericii Romano-Catolice, dar a avut reverberații și în viața celorlalte Biserici europene și nu numai. Crezul său nezdruccinat și biruința binelui asupra răului în învățăturile nepieritoare ale Evangheliei l-au făcut să se angajeze în mod constant și cu mare forță de penetrație în amplul dialog al Bisericii Apusene cu lumea întreagă. Eforturile sale s-au îndreptat în dialogul creștinismului cu celelalte religii și culturi, în care a sesizat puncte de legătură cu valorile fundamentale ale Evangheliei. Dialogul Creștinismului cu iudaismul a avut un ecou aparte în preocupările Suveranului Pontif.¹

În contextul unei deschideri depline față de lumea întreagă, poate fi înțeles și angajamentul său în depășirea divizării continentului european în două blocuri ideologice antagoniste și mai ales ridicarea glasului său puternic din punct de vedere duhovnicesc împotriva ateismului de stat promovat de sistemul comunist. Această preocupare a sa nu poate fi catalogată ca fiind una pur politică, deși ea a avut și consecințe politice; gândirea și lucrarea sa au izvorât din adâncul conștiinței sale pretesti de a proclama adevărul și valorile Evangheliei, care se opuneau în mod fundamental unei ideologii totalitare, care nega existența lui Dumnezeu, dar totodată nega și valoarea existențială a omului și demnitatea lui.

Pentru Ioan Paul al II-lea avea o mare importanță apropierea de Biserica Răsăriteană ale cărei valori și ethos le-a pretuit în mod deosebit. El spunea la un moment dat: “Contemplând acest patrimoniu (al Bisericii Răsăritene), îmi apar înaintea ochilor elemente de o mare semnificație ca să putem înțelege mai complet și mai deplin experiența creștină și de a da un răspuns integral așteptărilor omului contemporan. Într-adevăr, Orientul creștin are un rol unic și privilegiat față de orice altă cultură, în măsura în care a constituit cadrul sigur al Bisericii Răsăritene². Gândirea teologică

¹ Johannes Paul II, *Encyklika Redemptoris missio* (7.12.1990), p. 55, AA 983/1991. “Es ist notwendig einen vertieften und intelligenten interreligiösen Dialog, insbesondere mit dem Judentum und dem Islam zu eröffnen. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird steht er nicht in Gegensatz zur Mission *ad gentes*, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon.”

² Idem, *Orientale lumen, Il Regno* 9/1995, p. 266.

romano-catolică a fost marcată de creația de excepție a unor teologi ca Yves Congar, Henri de Lubac, Hans Urs von Baltazar, Karl Rahner etc. care s-au aplecat asupra gândirii și spiritualității marilor Părinți ai Bisericii, și în lucrările cărora ei au deschis noi orizonturi de înțelegere a omului contemporan, dar și în legătură cu misiunea Bisericii astăzi.

Ioan Paul al II-lea poate fi încadrat în același orizont larg și dătător de speranță pentru unitatea Bisericii și pentru slujirea lumii contemporane. Sanctitatea Sa a reținut câteva aspecte esențiale din cugetarea Părinților, pe linia cărora a mers mai departe în strădaniile sale de a realiza unitatea văzută a Bisericii. În primul rând, el a reținut modul în care a fost înțeleasă Sfânta Treime, dogmă fundamentală a creștinismului: “Pe de o parte este vorba de Sfânta Treime înțeleasă drept comuniune de iubire” așa cum a fost ea exprimată de marii Părinți ai Bisericii: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz sau Sf. Ioan Gură de Aur. Ca expresie a vietii și iubirii dintre Persoanele Sf. Treimi, comuniunea are o semnificație deosebită pentru omul de astăzi, fiindcă depășește atât individualismul cât și colectivismul și promovează relațiile personale dintre membrii societății umane. Pe de altă parte, Sf. Treime intră în contact cu omul credincios făcându-se cunoscută după aspectul ei personal, dar rămânând necunoscută după ființa Sa.”³ Aici a sesizat Sanctitatea Sa posibilitatea de apropiere în adevăr și iubire a Bisericilor Răsăritene și Apusene în comuniunea aceleiași iubiri a Sf. Treimi, dar tot în această lumină și întemeiate pe ea a văzut și angajamentul plener al Bisericilor Europene pentru vindecarea și unitatea acesteia. Forta iubirii care însuflețește mădularele Bisericii lui Iisus Hristos generează o puternică nădejde creștină, care susține eforturile pe care creștinii le întreprind în ceea ce privește depășirea stărilor conflictuale, a dezechilibrelor și a tensiunilor Europene.

În aceste eforturi Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă simt împreună o vie responsabilitate a unui efort spiritual comun, ce are în vedere vindecarea rănilor existente în Europa, deschizând calea unei unități tot mai strânse între ele.

³ *Ibidem*, p. 271, apud D. Popescu, *Ortodoxie și Catolicism, Dialog și reconciliere*, f.a., Editura România creștină, p. 197.

2. Provocări si semne dătătoare de speranță pentru Bisericile Europei

Veacul al XX-lea a însemnat pentru pământul european multe tragedii, diviziuni, împărțiri care au lăsat răni si urme adânci ce se cer a fi vindecate si depășite.

Sentimentul destul de general care stăpânește astăzi popoarele Europei este acela al deusolării, al nesigurantei si al lipsei de sens a vietii pe un fundal de bună-stare si opulentă pentru unii, dar într-un context de sărăcie, boală, somaj si suferință generală, pentru altii.

a) Ceea ce face ca Europa să fie captivă a unor asemenea aspecte negative este **pierderea memoriei valorilor si mostenirii crestine** însoțită la rândul ei de un fel de negativism practic si indiferență religioasă. Aceasta face ca multi europeni să dea impresia că de-a lungul istoriei, ei ar fi risipit mostenirea încredințată lor în trecut. În felul acesta se încearcă a se da Europei o înfățișare care nu mai are nici o legătură cu sufletul creștin al ei de odinioară, care o însufletea în trecut, conducând la dezvoltarea stiintelor, a artelor, a culturii europene, prin duhul de viață dătător al Evangheliei lui Iisus Hristos. Astfel, aceste mărturii ale creștinătății europene existente din belsug peste tot, tind a fi în primejdie de a fi considerate ca simple relicve ale trecutului, prin duhul crescând al secularizării, care acaparează din ce în ce mai mult Europa.⁴ Având în vedere această stare de lucruri, creștinii trebuie să înțeleagă menirea lor, aceea de a “comunica construcției europene un suflu inovator, perspectiva divino-umanității. Societățile crestine L-au înțeles pe Dumnezeu adeseori împotriva omului, a libertății lui, iar modernitatea seculară l-a gândit pe om împotriva lui Dumnezeu, împotriva profunzimii sale spirituale. Vine timpul Divino-umanității, când Dumnezeu se revelează în om, iar omul se revelează în Dumnezeu. Divino-umanitatea poate da un sens explorărilor umanismului, când psihologia adâncurilor si micro-fizica presimt

⁴ Johannes Paul II, *Apostolisches Schreiben, Ecclesia in Europa*, Christiana-Verlag Stein am Rhein, 2003, p. 15: “Daher ist es nicht allzu verwunderlich, wenn versucht wird, Europa ein Gesicht zu geben, indem man unter Ausschluß seines religiösen Erbes und besonders seiner tief christlichen Seele das Fundament legt für die Rechte der Völker, die Europa bilden, ohne sie auf den Stamm aufzupropfen, der vom Lebenssaft des Christentums durchströmt wird.”

spiritualul... În societatea secularizată a Europei contemporane trebuie să introducem trei atitudini fundamentale: căința, mai cu seamă, după atâtea războaie și persecuții, autolimitarea pentru a împărți ceea ce avem cu regiunile sărace ale planetei, respectul și spiritualizarea pământului.⁵ Aceste elemente se înscriu într-un veritabil program pe care creștinii Europei trebuie să-l afirme pentru ca întreg continentul să aibă parte de un suflet viu. Afirmarea moștenirii creștine a Europei a constituit pentru Ioan Paul al II-lea o misiune importantă, pe care el a știut să o argumenteze cu forța omului care se hrănește spiritual din această moștenire.

b) Insistența sa asupra acestor aspecte nu poate fi desprinsă de constatarea că omul, pierzând memoria creștină a existenței sale, se confruntă din ce în ce mai mult cu **frica de viitor**. Această frică sau teamă de viitor este strâns legată de alte stări apăsătoare frecvente în Europa și anume un anumit gol interior și pierderea sensului vieții.⁶ Această atmosferă generală se răsfrânge asupra omului în toate compartimentele sale existențiale: familie, profesie, creație. Acest gol pe care-l simte omul de astăzi îl face să se concentreze în exclusivitate asupra lui însuși, promovând egocentrismul, tensiunile inter-personale crescând, dar și între popoare, intoleranța religioasă etc.⁷

Astfel, din această imagine ne putem ușor da seama, că avem de-a face cu un om european, dezrădăcinat din punct de vedere creștin, un om care se mișcă exclusiv în interiorul propriului eu, fără nici o referință la universul valoric al creștinismului.

⁵ O. Clément, *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Adevăr și Libertate*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 143-144.

⁶ Johannes Paul II, *Apostolisches Schreiben*, p. 16: "Zu den Zeichen und Auswirkungen dieser Existenzangst sind insbesondere der dramatische Geburtenrückgang und die Abnahme der Priester- und Ordensberufe zu zählen, sowie die Schwierigkeit, wenn nicht sogar die Weigerung, endgültige Lebensentscheidungen auch bezüglich der Ehe zu treffen. Wir erleben eine Zersplitterung des Daseins; es überwiegt ein Gefühl der Vereinsamung; Spaltungen und Gegensätze nehmen zu."

⁷ *Ibidem*: "Im Zusammenhang mit der Ausbewertung des Individualismus ist eine zunehmende Schwächung der Solidarität zwischen den Menschen festzustellen. Während die Hilfseinrichtungen lebenswert Arbeit leisten, beobachtet man ein Abnehmen des Solidaritätsgefühls, so daß sich viele Menschen, auch wenn es ihnen nicht an materiellen Notwendigen fehlt, immer einsamer und sich selbst überlassen fühlen, ohne das Netz einer gefühlsmässigen Unterstützung."

c) La temelia acestui chip de om, se află **o antropologie fără Dumnezeu** și fără chipul de om desăvârșit care este Iisus Hristos. Întelegându-l pe om fără nici o legătură cu Dumnezeu, acesta a devenit un fel de centru al întregii existente la care trebuie să se raporteze toate. Aceasta, ca și când omul l-ar fi creat pe Dumnezeu și nu invers. Însă uitarea lui Dumnezeu are consecințe dramatice asupra omului însuși.⁸ Uitarea lui Dumnezeu de către europeni echivalează cu un fel de apostazie tăcută, în baza căreia omul secularizat al Europei trăiește ca și când Dumnezeu n-ar exista. Acest tip de om produce și o cultură după chipul acestui om. Nu este de mirare, că și încercările ce se fac astăzi, de a prezenta produsele cultural-europene desprinse de dimensiunea culturală a creștinismului, suferă de absența unor elemente fundamentale, ce conferă sens și bogăție spirituală Europei.

3. Semne ale rodirii nădejzii creștine pe continentul european.

În ciuda acestor stări de lucruri negative din punctul de vedere al Evangheliei lui Hristos, papa Ioan Paul al II-lea vede, totuși, înmugurind roadele nădejzii creștine care nu poate să dispară niciodată. Atunci când ar dispărea cu totul nădejdea, viața omului ar fi imposibil de trăit. Nu trebuie uitat nici faptul, că unii își imaginează că pot dobândi adevărata fericire prin știință și tehnică, prin diferite forme de mesianism social sau prin consumism, ca să nu mai amintim de cei care cred că pot fi fericiți prin consumul de droguri, care le oferă o iluzorie stare de fericire etc. Aceasta, însă, nu poate fi dobândită prin mijloacele menționate, ci calea

⁸ *Ecclesia in Europa*, p. 17: "Das Vergessen Gottes hat zum Niedergang des Menschen geführt. Es wundert daher nicht, daß in diesem Kontext ein großer Freiraum für die Entwicklung des Nihilismus im erkenntnistheoretischen und moralischen Bereich und sogar des zynischen Hedonismus in der Gestaltung des Alltagslebens entstanden ist." Un astfel de om, rupt de legătura lui cu Dumnezeu, a fost numit omul fără rădăcini. Vezi în acest sens: D. Popescu, *Omul fără rădăcini*, în: *Biserica în misiune*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 484: "Separat de Dumnezeu și cosmos, omul s-a transformat într-o ființă fără rădăcini, care vorbește cu sine însuși. Se spune chiar că omul fuge astăzi chiar de sine însuși pentru a se refugia în vacarmul stadioanelor. Această dezintegrare a relației dintre Dumnezeu, om și cosmos, care a dus la apariția omului fără rădăcini, își are explicația ei într-o gândire mecanicistă, bazată pe existența lucrului în sine și pe legătura exterioară dintre cauză și efect, fără legături interioare..."

dobândirii adevăratei împliniri și fericiri este în altă parte. Sunt semne de optimism din acest punct de vedere, optimism întemeiat pe două realități: în primul rând, aspirația și trebuința de nădejde și de adevărata fericire este înscrisă în inima fiecărui om și, în al doilea rând, în Europa există Biserica lui Iisus Hristos, asezământul nădejzii și al împlinirii aspirației spre fericire al omului.

Ioan Paul al II-lea dădea ca un semn de speranță pentru întreaga Europă faptul că Biserica din Răsăritul Europei, după decenii de îngrădiri și persecuții și-a redobândit libertatea în sânul ei. Acest fapt va însemna un aer proaspăt pentru viața Europei, cu consecințe benefice pentru relațiile dintre oameni.⁹

Un motiv de nădejde în plus îl constituie faptul, că în deceniile trecute creștinii din Vest și Est au depus mărturie pentru Hristos și Evanghelia Lui, uneori cu pretul vieții lor. Aceștia sunt martori ai credinței creștine pe care se cuvine ca nimeni să nu-i uite. În neuitarea mărturiei acestora se află și disponibilitatea celor de după ei, de a le împărtăși crezul lor, dar, mai ales, au puterea exemplului lor ce se cere a fi urmat. Pretul mărturiei creștine în vremuri grele arată forța duhovnicească a Bisericii, puterea ei de a lumina și întinericiul potrivniciei, al răului și al intoleranței de tot felul.¹⁰

Fiind aparținători diferitelor Biserici, ei sunt semne luminoase pentru angajamentul ecumenic al creștinilor. Pentru că noi putem fi siguri că sângele lor reprezintă seva vieții unității Bisericii, ba mai mult decât atât, ei ne spun că martiriul reprezintă întruparea supremă a Evangheliei nădejzii.¹¹

⁹ *Ibidem*, p. 18: "Es wäre ungerecht, die Zeichen für den Einfluß des Evangeliums Christi auf das Leben der Gesellschaft nicht wahrzunehmen. Unter diesen Zeichen müssen genannt werden: die Wiedererlangung der Freiheit der Kirche im Osten Europas mit den neuen Möglichkeiten für das pastorale Wirken, die sich ihr erschlossen haben; der Umstand, daß sich die Kirche auf ihre geistliche Sendung konzentriert und sich bemüht, den Vorrang der Evangelisierung auch in den Beziehungen zur realen sozialen und politischen Welt zu leben; die gewachsene Bewußterdung der besonderen Sendung aller Getauften in der Vielfältigkeit und Komplementarität der Gaben und Aufgaben."

¹⁰ *Ecclesia in Europa*, p. 19: "Cei care au depus mărturia pentru Hristos și Evanghelia Lui în vremuri de prigoană arată puterea de viață a Bisericii: "Sie erscheinen wie ein Licht für die Kirche und für die Menschheit, wie sie in der Finsternis das Licht Christi zum Leuchten gebracht haben."

¹¹ Johannes Paul II, *Asprache beim Angelus* (25.08.1996), 2.

De asemenea, ei ne-au arătat că dăruirea vietii lor până la vărsarea sângelui exprimă convingerea lor nestrămutată că nu mai pot trăi fără Hristos și că sunt gata oricând să moară pentru Hristos ca Mântuitor al tuturor oamenilor, El fiind Domnul Care a murit pentru noi. Iisus Hristos reprezintă pentru fiecare om accesul la dobândirea plenitudinii vietii. În felul acesta, ei au urmat îndemnul Sf. Apostol Petru: “Pe Domnul Hristos să-l sfintiți în inimile voastre și să fiți gata totdeauna să răspundeți oricui vă cere socoteală despre nădejdea voastră” (I Petru 7,15). Prin dăruirea vietii lor ca jertfă din iubirea lui Hristos, ei celebrează “Evanghelia nădejzii” aducând cea mai profundă slujbă lui Dumnezeu, după cuvântul Apostolului Pavel: “Vă îndemn deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine-plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească” (Romani 12, 1).

Acești mărturisitori ai lui Hristos, până la jertfă, slujesc “Evangheliei nădejzii”, întrucât prin martiriul lor ei exprimă în cel mai înalt grad iubirea și slujirea lor îndreptată spre Dumnezeu și spre oameni ca un prinos al mărturisirii lor.¹²

Trăirea în duhul “Evangheliei nădejzii” produce o adevărată transformare sau schimbare a vietii oamenilor, ridicându-i pe aceștia până pe piscul sfinteniei. Dar, aici nu ne referim numai la aceia pe care Biserica i-a proclamat ca sfinți, ci la toți acei credincioși necunoscuți cu numele, care în smerenie, perseverență și curaj Îl mărturisesc pe Hristos zi de zi prin viața și faptele lor. Toți aceștia au “zidit” prin viața lor în vremurile trecute o Europă dezvoltată, umană și primitoare. Ei ne-au lăsat celor de astăzi o moștenire pe care nu putem să nu o valorificăm în contextul noilor evoluții culturale, sociale și ecumenice, care constituie tot atâtea provocări la adresa conștiinței creștine.

4. Întoarcerea la Hristos, ca izvor al nădejzii

Pentru a răspunde tuturor provocărilor care se ridică în fața Bisericilor Europene, acestea trebuie să recurgă de fiecare dată la forța lor interioară, la comoara cea de mare pret, uneori insuficient de bine valorificată. Pentru

¹² Idem, *Instrumentum laboris*, nr. 88, în: “L'Osservatore Romano” din 6.08.1999, p. 17.

Biserici, chiar si în timpuri de încercare sau de înstrăinare a oamenilor de valorile ei, îndreptarea gândului si a întregii fiinte a creștinilor spre Hristos este o necesitate, un imperativ. Căci în Hristos “sunt ascunse toate visteriile înțelepciunii si ale cunostintei” (Coloseni 2, 3). El rămâne singura nădejde vie pentru Biserici si astăzi, de a depăși consecintele secularizării, ale înstrăinării oamenilor de Biserică si trăirea lor fără nici o legătură cu ea. În acest demers comun al Bisericilor Europei, afirmă Sanctitatea Sa, se află darul unității spirituale si culturale al Europei. Bisericile trebuie să aibă mereu constiinta că “întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni în care trebuie să ne mântuim” (Faptele Apostolilor 4, 12) decât numele lui Iisus Hristos. El este izvorul nădejzii pentru Europa si pentru întreaga lume, iar Biserica este așezământul care proclamă acest adevăr si prin care se revarsă fluviul harului peste întreaga lume.

Darul nădejzii, pe care îl revarsă Iisus Hristos, cuprinde întreaga lume si de aceea Bisericile mărturisesc cu bucurie această nădejde, ce izvorăște din Hristos. Prin El, Dumnezeu a vrut să arate “care este bogăția slavei acestei taine printre neamuri, adică Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei” (Coloseni 1, 27). În felul acesta, Hristos cel înviat si vesnic viu este o nădejde permanentă a Bisericii si a lumii. El este “nădejdea slavei” cum îl numeste Apostolul Pavel.¹³ Hristos reprezintă pentru oameni o nădejde puternică si permanentă, pentru că El este Cuvântul cel vesnic al Tatălui, Care se află din veci în Sânul Tatălui (Cf. Ioan 1, 18).

Iisus Hristos este nădejdea noastră si pentru faptul că El ne-a descoperit taina Sfintei Treimi; crezând în El noi ne însusim calea predicată de El, pentru a putea să vindecăm lumea si să lucrăm în vederea atingerii unității tuturor ca membri ai Bisericilor noastre. Hristos privit în lumina Sf. Treimi reprezintă centrul credinței creștine care a avut o contribuție importantă la dezvoltarea unor structuri umane inspirate din puterea iubirii si comuniunii

¹³ *Ecclesia in Europa*, p. 23: “In Christus und mit ihm können wie die Wahrheit finden, erhält unser Dasein einen Sinn, wird Gemeinschaft möglich, kann die Vielfalt zum Reichtum werden, ist die Macht des Reiches Gottes in der Geschichte am Werk und hilft beim Aufbau der Stadt des Menschen, verleiht die Liebe den Anstrengungen der Menschen bleibenden Wert, kann der Schmerz heilsam werden, wird das Leben den Tod besiegen und die Schöpfung teilhaben an der Herrlichkeit der Kinder Gottes.”

Sf. Treimi. În legătură cu acest fapt fundamental trebuie să înțelegem dezvoltarea vieții, culturii și istoriei diferitelor popoare europene.¹⁴

Construirea casei europene, vindecarea rănilor popoarelor care o compun și împlinirea aspirației acestora spre cooperare și unitate nu pot fi împlinite fără contribuția și mărturia Bisericilor. Acestea au misiunea de a întări în sânul popoarelor Europei credința în Sf. Treime, ca izvor de viață, iubire și comuniune, știind foarte bine că această credință reprezintă o mare nădejde pentru întreg continentul. La temelie cultura europeană, exprimată în cele mai remarcabile creații ale ei, se află credința în Sf. Treime. Aceasta reprezintă și astăzi o nădejde vie pentru continentul european. Credința în Sf. Treime conține un potențial imens de natură spirituală, culturală, etică, capabil de a arunca raze de lumină asupra multor probleme cu care se confruntă Europa în zilele noastre, dintre care putem aminti: manifestarea crescândă a procesului de dizolvare socială, pierderea punctului de sprijin existential care conferă vieții omului un sens înalt și creator. De aceea, este necesară preocuparea pastorală a Bisericii pentru aprofundarea tainei Sf. Treimi.

Bisericile Europei trebuie să constientizeze din ce în ce mai mult faptul că ele reprezintă darul lui Dumnezeu cu care popoarele Europei au șanse să se îmbogățească. Misiunea centrală a acestor Biserici trebuie să fie proclamarea neîncetată a lui Iisus Hristos ca singur Mijlocitor a mântuirii pentru întreaga umanitate. Numai în El poate afla omenirea, istoria și cosmosul sensul lor final pozitiv și deplină lor împlinire, prin faptul că Hristos este chiar izvorul mântuirii tuturor.¹⁵

Cu tot pluralismul religios, cultural etc. existent în Europa, Bisericile trebuie să facă cunoscut lumii de astăzi adevărul fundamental, că Iisus Hristos este singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni și singurul Mântuitor al lumii. Un alt îndemn făcut de Biserici lumii este de a-și deschide inima spre Iisus Hristos și de a primi de la El darul iubirii și al învierii Sale. Cine Îl întâlnește pe Hristos, acela cunoaște adevărul, descoperă adevărata viață și află calea care duce la viață (Cf. Ioan 14,

¹⁴ Vezi: *Mărturie ortodoxă la începutul mileniului III creștin*, Bartolomeu I, *Casa Europei să fie luminată de razele Soarelui ceresc*, Galați, 2000, p. 79-81.

¹⁵ Johannes Paul II, *Instrumentum laboris*, nr. 301, în: "L'Osservatore Romano" din 6.08.1999, p. 8.

6). Un rol important pentru această lucrare îl au însă creștinii vii, aceia care trăiesc viața lor de zi cu zi din viața veșnică a lui Hristos. Văzându-i pe acești adevărați ucenici ai lui Hristos, ceilalți locuitori ai bătrânului continent vor putea descoperi faptul că Hristos reprezintă cu adevărat viitorul omului.

Iisus Hristos este nădejdea pentru fiecare om întrucât, El dăruiește tuturor viața cea veșnică. El este “Cuvântul vieții” (cf. I Ioan 1, 1), care a venit în lume pentru ca oamenii să aibă “viață din belșug” (cf. Ioan 10, 10). Iisus Hristos ne încredințează că adevăratul sens al vieții omului nu se află inclus în orizontul lumii acesteia, ci el se deschide spre veșnicie.

Misiunea Bisericilor trebuie să fie și aceea de a potoli setea omului după adevăr și după dobândirea valorilor autentice, care să însufletească popoarele europene. Acesta ne ajută ca Europa să-și poată redescoperi ultimele ei rădăcini vii, inspirate din acest ethos creștin.

În esență, adevărata nădejde creștină este dumnezeiască și eshatologică, întemeiată pe Domnul Cel Înviat din morți, Care va veni într-o slavă ca Mântuitor și Judecător, chemându-ne la viața veșnică.

5. Iisus Hristos cel Înviat prezent și lucrător în Biserică, premisă a misiunii Bisericilor în Europa.

Prin misiunea Bisericilor în Europa, acestea pot declanșa o întoarcere la Hristos a omului secularizat de astăzi. Prin această întoarcere fiecare om redescoperă acea nădejde care singură poate potoli setea de adevărată viață și de sens a omului de astăzi înstrăinat de propriile sale rădăcini. În această căutare a omului după propria sa împlinire spirituală, acesta îl poate întâlni pe Iisus Hristos în Biserica Sa, prezent, viu și lucrător.

Cu ochii limpezi ai credinței, credincioșii îl pot întâlni pe Hristos, prezenta Sa tainică și adevărată în semne vii pe care oamenii le pot cunoaște și identifica. Astfel, El este îndeosebi prezent în Sf. Scriptură care în întregul ei vorbește despre El (cf. Luca 24, 27; 24, 44-47). În mod cu totul excepțional El este prezent în Sf. Euharistie, ca Dumnezeu-Omul, Cel jertfit, mort și înviat pentru noi și pentru mântuirea noastră. Astfel, Euharistia devine misterul credinței noastre, un mister sau o taină care depășește capacitatea de înțelegere a minții noastre, de aceea ea poate fi cuprinsă doar prin puterea credinței.

De asemenea, Domnul cel înviat este prezent și în celelalte taine ale Bisericii și acte liturgice, prin care El se face cunoscut permanent omului, venind în întâmpinarea dorinței profunde a acestuia de a se împărtăși de El, Izvorul suprem al vieții și al comuniunii. Dar prezența Lui în alte forme nu poate fi negată nici în lume, de-ar fi să ne referim doar la Evanghelia după Ioan: “Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viața și viața era lumina oamenilor... Cuvântul era lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul ce vine în lume (cf. Ioan 1, 3-4 și 9)¹⁶ .

Prezența Mântuitorului poate fi sesizată cu o nuanță aparte, de uceniciei Lui care urmează îndemnul Evangheliei de a se închina Tatălui “în duh și adevăr” (cf. Ioan 4, 24), care prin viața lor plină de duhul iubirii lui Hristos mărturisesc despre această iubire, după care pot fi identificați ucenici ai lui Hristos (cf. Matei 25, 31-46 și Ioan 13, 35).

a) Fundamentul de granit al misiunii Bisericilor din Europa îl constituie faptul că Iisus Hristos Cel Înviat, prezent în Biserica Sa se adresează acesteia ca unei parteneri de dialog, ca Mirele divin, Miresei Sale pentru care s-a jertfit. Aceasta trebuie să-L asculte pe El, să identifice chemarea Lui la pocăință și la un permanent angajament pentru propovăduirea Evangheliei în fiecare timp și în orice context. În mod concret Iisus Hristos cheamă Bisericile Europei la pocăință și la curajul și entuziasmul propovăduirii Evangheliei prin cuvânt și viață personală, devenind în felul acesta vestitori ai nădejzii creștine pentru întreaga omenire.

Misiunea Bisericii în acest sens va fi, pe de o parte, usurată de faptul că Europa este pătrunsă de mărturia creștine în cultură și în toate creațiile ei. În întreaga istorie a Europei, creștinismul reprezintă un element caracteristic central, consolidat pe temelia puternică a mostenirii culturii clasice și a diferitelor contribuții ale manifestărilor culturale și etice diferite care i-au urmat în decursul istoriei. Pe de altă parte, această misiune este și dificilă datorită evoluțiilor ulterioare, când spiritul secularizant și-a făcut tot mai mult loc în spațiul european, determinând evoluții în plan cultural, social, religios și ecumenic, ce se îndepărtau tot mai mult de această

¹⁶ Idem, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), în: “OR”, 18.04.2003, p. 2: “Wahrhaftig ist die Eucharistie mysterium fidei, ein Geheimnis, das unser Denken übersteigt, und das nur im Glauben erfaßt werden kann.”

mostenire istorică prețioasă. Nu trebuie uitată nici despărțirea sau divizarea Bisericilor în cel de-al doilea mileniu creștin, care a atras după sine o altă consecință, aceea a înstrăinării Bisericilor unele de altele, făcând misiunea acestora în direcția unității și a conlucrării și mai dificilă.

În altă ordine de idei, interesul Bisericilor pentru Europa timpurilor noastre rezidă în însăși propria natură și misiune a acestora: fizionomia culturală și spirituală a Europei este rezultatul legăturii strânse între Biserică și Europa și îndeosebi ca urmare a activităților misionare desfășurate de aceasta, de mare valoare fiind mărturia sfinților și a martirilor, a călugărilor și a duhovnicilor.

Pornind de la viziunea Sf. Scripturi asupra omului creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El, Europa culturală a preluat valorile umanizatoare cele mai înalte, cultivând un chip de om care are demnitate și drepturi inalienabile. Astfel, Biserica în calitatea ei de propovăduitoare a Evangheliei a contribuit la consolidarea acelor valori europene care au conferit culturii europene dimensiunea universalității. Ca atare, și astăzi Bisericile se simt responsabile în fața acestei mosteniri, de a nu o risipi, ci de a o transforma într-un ferment de renaștere și înnoire în Europa.

b) Bisericile din Europa în fața misiunii lor de astăzi trebuie să asculte porunca Apocalipsei: “priveghează și întărește ce-a mai rămas și era să moară...” (3, 2) și să simtă că aceste cuvinte îi sunt direct adresate. Dincolo de rădăcinile creștine ale Europei, situația de astăzi nu este pe deplin încurajatoare pentru Biserici, dar pe care ele trebuie să o cunoască exact: indiferența religioasă a multor europeni, prezenta multor oameni în Europa care nu Îl cunosc în nici un fel pe Iisus Hristos și Evanghelia Sa, fenomenul secularizării ce atinge pături tot mai largi de oameni, care trăiesc în așa fel de parcă Iisus Hristos nici n-ar exista. În acest context, creștinii nu trebuie să-și piardă nădejdea, iar Bisericile trebuie să-i îndemne pe acestia, să aibă încredere în Dumnezeu de la care le vine harul nădejzii și chemarea la pocăință.

Bisericile sunt chemate să-și întărească convingerea că Iisus Hristos prin Duhul Sfânt este mereu prezent și lucrător în Biserica Lui și în istoria umanității. El își continuă lucrarea în timp, împuternicind Biserica să devină izvorul de viață nouă care revarsă în totți puterea nădejzii. Biserica îi

cheamă pe creștini să întărească comuniunea lor de iubire cu Iisus Hristos cel înviat și să fie realități transparente ale Acestuia pentru lumea de astăzi. Astfel, ei devin puncte nodale de comuniune în Biserică și în lume, ca expresie a iubirii lui Dumnezeu, generând o neslăbită forță a nădejzii creștine, “căci nădejdea nu rusinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă” (Romani 5, 5). Acest mod de viață în comuniunea lui Iisus Hristos este o imagine luminoasă a iubirii Sfintei Treimi care invită și îndeamnă la credință și la unitate (cf. Ioan 17, 21).

c) Lucrarea Bisericilor în Europa contemporană nu poate fi separată de angajamentul lor ecumenic care se întemeiază pe porunca lui Hristos adresată celor care vor crede în el, de a tinde spre unitatea care există în sânul Sfintei Treimi, unitatea în comuniune (cf. Ioan 17, 21). Aspiratia spre unitatea Bisericii creștine se vrea un fapt de credibilitate în fața lumii, cu consecințe pozitive în lucrarea de propovăduire a Evangheliei și în ceea ce privește aspiratia spre unitate a continentului european. Pornind de la această convingere este necesar a ajuta Bisericile Europei, invitându-le să înțeleagă drumul sau calea ecumenică, ca mergere împreună spre Același Hristos, și spre unitatea văzută, dorită de El. În felul acesta, unitatea în diversitate este un dar al Duhului Sfânt care strălucește în Biserică. Pentru realizarea unității văzute a tuturor este necesară o lucrare permanentă plină de răbdare, purtată de nădejde și călăuzită de un autentic realism, care înseamnă reliefația a ceea ce deja ne uneste, pretuirea unora de către alții, îndepărtarea prejudecăților, cunoașterea reciprocă și iubirea frățească.¹⁷ Acestea toate nu trebuie să excludă căutarea cu ardoare a adevărului prin dialog teologic, recunoscând și apreciind rezultatele de până acum ale acestui dialog, ca îndemn pentru a merge mai departe în vederea depășirii neînțelegerilor, a dezacordurilor care divizează încă creștinătatea. În felul acesta este absolut necesar dialogul teologic între Biserici care trebuie dus mai departe cu toată încrederea și hotărârea. Dacă mileniul al II-lea a însemnat tot felul de divizări între creștini, cel de-al treilea trebuie să fie unul al eforturilor mai sustinute pentru unitate. Căci nu ne putem opri pe acest drum și nici o întoarcere înapoi nu mai este posibilă.

¹⁷ A se vedea despre acestea: *Ecclesia in Europa*, p. 32.

*

1. Omagierea personalității excepționale a papei Ioan Paul al II-lea înseamnă pentru Biserica Romano-Catolică și Ortodoxă un act de pretuire al unui om al Bisericii, care în vremuri dificile a știut să facă auzit glasul Bisericii, al credinței și al valorii persoanei umane, așa cum îl înțelege Biserica, într-un mod inconfundabil.

Amintindu-ne de această personalitate nu putem uita interesul excepțional pe care l-a stârnit trecerea sa la cele vesnice, din partea atâtor oameni de pe toate continentele. Moartea papei Ioan Paul al II-lea nu a divizat sau împărțit planeta, ci dimpotrivă a unit-o. Mai trebuie adăugat și faptul, că trecerea sa în vesnicie a mai scos în evidență și un alt aspect: dincolo de secularizarea atât de evidentă în lumea de astăzi și dincolo de a reduce viața doar la materie, afaceri, bani etc. problema sacralului, a religiosului, altfel spus, chiar lucrarea Bisericii nu au putut fi izgonite cu totul din conștiința oamenilor.¹⁸

2. Papa Ioan Paul al II-lea a lăsat creștinătății o moștenire bogată. A trasat îndeosebi Bisericii Romano-Catolice direcții importate pentru lucrarea ei prezentă și viitoare. L-a preocupat în mod deosebit impactul misiunii Bisericii asupra continentului european pe care l-a pus în legătură cu nevoia de a redescoperi rădăcinile creștine ale Europei, de a valorifica pentru propășirea, umanizarea și unitatea continentului.

3. A accentuat cu tărie faptul că lucrarea Bisericii în Europa nu va aduce roadele dorite, dacă aceasta nu constientizează din ce în ce mai mult faptul, că Iisus Hristos Cel înviat din morți este sursa de viață, puterea de nădejde vie pentru europeni, iar Acesta trebuie făcut accesibil și credibil oamenilor de astăzi.

4. Cultura Europei de astăzi, ca și viața oamenilor ei este cuprinsă de duhul secularizării, al indiferenței religioase, al agnosticismului și al lipsei de sens al vieții. Pentru ca Biserica Europei să reușească în lucrarea lor trebuie să constientizeze starea terenului misionar la care sunt chemate să lucreze, și dincolo de orice aspecte deprimante, să-și însufletească nădejdea creștină, că în ciuda acestor stări de lucruri, Iisus Hristos cel înviat din morți este prezent în Biserica Sa și în istoria lumii.

¹⁸ I. Tulcan, *Ioan Paul II - om al Bisericii*, în "Teologia" IX, 2005, nr. 2, p. 8.

5. În lucrarea de vindecare a rănilor Europei și pentru promovarea unității acesteia, Bisericile sunt chemate să simtă o determinare vie care să le ajute să fie mai prezente și coerente în lucrările lor, pentru a vindeca rănilile pe care istoria le-a cauzat popoarelor Europei, dar, pe de altă parte, ele trebuie să bătătoarească calea ecumenică, a pretuirii și cunoașterii reciproce, a slujirii în iubire a omului și a lumii de astăzi.

6. Calea dialogului pe multiple planuri și în mod aparte, dialogul teologic a fost recomandat de Papa Ioan Paul al II-lea ca singura cale de a rămâne fidel poruncii lui Iisus “ca toți să fie una”, dar și pentru a vindeca suferințele și angoasele omului contemporan. Un accent aparte și o pretuire nedisimulată a avut-o față de dialogul teologic cu Bisericile Ortodoxe.

7. Dialogul teologic, în general, al Bisericii Romano-Catolice cu celelalte Biserici și cel cu Ortodoxia, în special, a fost înțeles de această mare personalitate, ca o dimensiune indispensabilă în viața și lucrarea acestor Biserici în vremea noastră, având drept finalitate împlinirea voinței lui Dumnezeu, care dorește unitatea lumii și a oamenilor, dar în mod special, înțeles drept contribuție indispensabilă pentru unitatea Europei. Valorificarea moștenirii sale teologice și a viziunii sale creatoare constituie un motiv de nădejde pentru unitatea Bisericilor Europei, pe calea slujirii aspirațiilor profunde ale popoarelor europene, vindecându-le suferințele, dar și contribuind în mod esențial la conturarea din ce în ce mai clară a “sufletului” Europei prezente și viitoare.

Zygfried Glæser

Ecumenismul – calea Bisericii. Elemente fundamentale ale mesajului ecumenic al Papei Ioan Paul al II-lea

Abstract

*The study shows that from the very start of his pontificate , Pope John Paul II was concerned with the unity of the Christians as an expression of the fulfillment of Christ's desire “ that all will be one”(John,17, 21) . The papal declaration- programme expresses this wish. During his pontificate, Pope John Paul II reiterated this wish and applied it. Thus, we can mention the papal encyclical letters favouring ecumenism, *Ut unum sint*, and the personal meetings. For a better understanding of the partner, the pope militated for an intensified ecumenical formation of the priests and of the faithfull as well.*

Keywords: *ecumenism, Pope John Paul II, dialogue, ecumenical formation.*

Mileniul al doilea al creștinătății a fost marcat de scindări însemnate și dureroase în Biserică. Dar a fost și un timp al constientizării din ce în ce mai vii a răului care decurge din scindări, lucru care s-a fructificat prin

actiuni mai intense ca niciodată de restabilire a unității depline, vizibile, a Bisericii. Intensitatea acestor actiuni a fost amplificată la începutul mileniului trei. În enciclica ecumenică *Ut unum sint*¹, Papa Ioan Paul al II-lea subliniază că, în ciuda numeroaselor dificultăți care se observă în relațiile dintre Bisericile locale în primul mileniu, ele au fost totuși unite, construind o comuniune ecleziastică. Unitatea realizată atunci devine, într-o oarecare măsură, un model pentru căutările ecumenice de la sfârșitul celui de-al doilea mileniu și îi indică Bisericii o cale concretă pentru secolele următoare². Aceasta este ecumenismul, asadar întreprinderea unor actiuni multilaterale în vederea restabilirii unității depline, vizibile, în Biserica lui Hristos. În *Catehismul Bisericii Catolice* citim: “dorința regăsirii unității tuturor creștinilor este darul lui Hristos și chemarea Duhului Sfânt”³. Este conturat acolo și un fel de program în baza căruia Bisericile și Comunitățile creștine, precum și fiecare creștin în parte, ar trebui să participe la realizarea căii ecumenice a Bisericii în noul mileniu. S-a atras atenția supra următoarelor elemente⁴:

- reînnoirea permanentă a Bisericii, în spiritul credinței tot mai mari în misiunea ei;

- convertirea inimii “pentru a trăi în spiritul Evangheliei” (DE 7), pentru că necredința membrilor în darul lui Hristos provoacă scindările;

- rugăciunea comună deoarece “convertirea inimilor și sfîntenția vieții împreună cu rugăciunile publice și private pentru unitatea creștinilor trebuie considerate suflului întregii mișcări ecumenice și pot fi numite pe bună dreptate ecumenism spiritual” (DE 8);

- cunoașterea frățească reciprocă (DE 9);

- formarea ecumenică a credincioșilor, mai ales a preoților (DE 10);

- dialogul dintre teologi și întâlnirile dintre creștinii diferitelor Biserici și Comunități (DE 4; 9; 11);

- colaborarea dintre creștini în diverse domenii ale slujirii oamenilor (DE 12).

¹ Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Ut unum sint*, AAS 87(1995), 921-982. Pentru textul pol. vezi Os. Rom. Pol. 16 (1995) 6, p. 32-44 [în continuare = UUS].

² *Ibidem*, nr. 55.

³ *Catehismul Bisericii Catolice*, Poznań, 1994, nr. 820 [în continuare = CBC].

⁴ *Ibidem*, nr. 821.

Acceptarea și realizarea principiilor de mai sus înseamnă renunțarea conștientă a Bisericilor la mijloacele neevangelice privind predicarea Vestii Bune despre Hristos și la metodele neevangelice din munca clericală, însemnând totodată crearea unor noi structuri bisericești pe teritoriile aflate tradițional sub jurisdicția uneia sau alteia dintre Biserici. Pare absolut necesară, asadar, conștientizarea adevărului că în trecut s-au comis în acest domeniu numeroase greșeli. De aici, și condiția imperioasă a progresului pe calea construirii unor relații ecleziastice frățești, durabile. Aceasta ar fi reînnoirea evanghelică a vieții Bisericilor, bazată pe dialogul sincer, care ar permite descoperirea identității fundamentale a credinței având ca temelie rădăcinile comune descrise de Biblie și de Sfânta Tradiție. Papa Ioan Paul al II-lea a îndemnat neîncetat la acest dialog. Mai mult chiar, el însuși s-a dovedit a fi un om al dialogului, în sensul larg al acestui cuvânt. Într-un mod total neîngrădit a recurs la dialogul cu lumea, cu oamenii credincioși și necredincioși, cu lumea creștină și cu adepții religiilor necreștine. În mod special i-a îndemnat însă pe creștini să se deschidă unul față de celălalt, să poarte un permanent dialog pentru ca în acest fel să se cunoască mai bine și să descopere posibilitățile realizării unității depline, vizibile, într-o singură Biserică apostolică, sfântă, generală.

1. Pontificatul speranței ecumenice

Cea de-a treizecea aniversare a alegerii lui Ioan Paul al II-lea în Scaunul lui Petru este o ocazie deosebită pentru a aminti chiar și numai câteva dintre marile evenimente ale pontificatului său, care ne autorizează să-l numim „pontificatul speranței ecumenice”. Ioan Paul al II-lea, „papa dintr-o țară îndepărtată”, s-a dovedit a fi un om neobisnuit. Cu siguranță trezește admiratia simplitatea și deschiderea lui față de ceilalți, în special față de cei bolnavi, nedreptățiți, lipsiți de apărare, răniți de diverse împărțiri, față de cei de altă credință și cu un alt mod de gândire. Ioan Paul al II-lea poate fi descris, fără îndoială, într-un sens accentuat, ca *Pontifex*, adică cel care construiește poduri. Acest lucru face referire în principal la implicarea lui în vederea reconcilierii, înțeleasă foarte larg și cuprinzând multe planuri ale vieții omenești. Cuvântările Papei și acțiunile ecumenice, departe de stereotipuri, sunt caracterizate de un stil al reflecțiilor adânci

si adecvate, care indică directia clară spre unificare. Astăzi nu e usor “să construiești poduri”! E nevoie de o putere extraordinară de la Duhul Sfânt, de curaj si energie pentru a îndeplini această misiune, căci unificarea Bisericii si Comunităților crestine este o conditie necesară dacă ele vor să fie credibile în fata credinciosilor si necredinciosilor în Hristos. Omul neîmpăcat cu sine însusi si cu lumea, popoarele si Bisericile neîmpăcate reprezintă o demoralizare (comp. DE 1), uneori chiar un pericol pentru lume.

Ioan Paul al II-lea si-a încercat puterile cu dificultatea unificării încă de la începutul pontificatului său. A doua zi după alegere (17 octombrie 1978), în Mesajul adresat în Capela Sixtină la încheierea conclavei, a rostit cuvintele-program care si-au pus amprenta pe actiunile sale viitoare: “Nu se cade ca în acest loc să uităm de Fratii care apartin altor Biserici si altor Comunități crestine. Chestiunea ecumenismului este atât de importantă si necesită atât de multă chibzuintă, încât în această clipă nu avem voie să o tinem sub tăcere. De câte ori nu ne-am gândit împreună la ultima dorintă a lui Hristos, care i-a cerut Tatălui darul unității pentru uceniciei lui (comp. Ioan 17, 21-23)? Cine nu își aminteste ce accent punea Sf. Pavel atunci când vorbea despre «unitatea spirituală», gratie căreia uceniciei lui Hristos vor avea «aceasi iubire si spirit comun, dorind acelasi lucru» (comp. Filipeni 2, 2)?”⁵ Ioan Paul al II-lea numeste împărtirea dintre crestini o stare „demnă de compasiune”, „care pentru altii reprezintă cauza ezitărilor, poate si a demoralizării. Își exprimă, asadar, convingerea că trebuie mers înainte, pe o cale, din fericire, deja bătătorită, trebuie sprijinite lucrurile care permit înlăturarea obstacolelor, în dorinta de a ajunge, prin eforturi comune, la unitatea perfectă”⁶.

În declaratia-program, izvorâtă limpede din reflectiile proprii ale papei, descoperim motivul implicării neîntârziata si neconditionate a urmasului Sf. Petru în opera ecumenică. Există în ea mahnire, al cărei motiv sunt împărtirile existente în rândul crestinilor, si speranță ecumenică, izvorâtă din descifrarea radicală a chemării lui Hristos “la a fi unul” (Ioan 17, 21). Scopul final al tendintelor ecumenice este, în opinia papei, “unitatea perfectă” care trebuie realizată.

⁵ Vezi W. HANC, *Ecumenizm Jana Paw³a II (Ecumenismul lui Ioan Paul al II-lea)*, AK (1999) 543-544 / 2-3, p. 201.

⁶ *Idem.*

La 28 ianuarie 1979, în timpul întâlnirii cu reprezentanții diferitelor religii creștine de la Pueblo, Ioan Paul al II-lea a confirmat că ecumenismul reprezintă de la început una dintre principalele misiuni ale pontificatului său⁷. La acest gând călăuzitor papa a revenit foarte elocvent la Madrid, la 3 noiembrie 1982, subliniind: “chestiunea ecumenismului a fost și este permanent una dintre misiunile mele fundamentale”⁸. Andre Frossard a surprins foarte nimerit atitudinea ecumenică a lui Ioan Paul al II-lea: “Ioan Paul I ni l-a dat pe Ioan Paul al II-lea, care în ochii noștri este din prima zi un papă al unității. Al unității regăsite, adică al unității pe calea regăsirii, după o perioadă în care s-a simțit cum arhitectura vizibilă a Bisericii se clatină, și sub presiunea internă, amplificată de uraganul puternic al transformărilor istorice, care nu iartă nici o instituție din lume, nici un sistem de valori. Cred într-adevăr că am fost în pericolul de a avea în scurt timp tot atâtea Biserici, câte continente sau constructe intelectuale ale credinței. Sporirea numărului popoarelor reunite de Ioan Paul al II-lea a întărit construcția și unitatea ei renaste din interior”⁹.

Papa își dă bine seama de faptul că această cale a ecumenismului, pe care a pășit din primele zile după preluarea conducerii Sfântului Scaun, va fi una dificilă și lungă. Totuși rămâne mereu “sluga neînfricăță a concilierii”. Credința fermă și “speranța ecumenică” ce decurge din ea izvorăsc din cuvintele sale rostite, de asemenea, în contextul călătoriei apostolice în Irlanda (29 septembrie 1979): “Cărarea va fi într-adevăr anevoioasă, dar, la fel ca pe drumul spre Emaus, însuși Domnul păsește alături de noi, purtându-se întotdeauna ca și când ar trebui să meargă mai departe (Luca 24, 28). El va fi cu noi până când va veni clipa atât de așteptată, când împreună ne vom putea bucura de cunoașterea Lui în Sfânta Scriptură și la frângerea pâinii”¹⁰. Nu există, asadar, îndoieli că scopul pe care și-l propune papa în acțiunile ecumenice este întâlnirea tuturor creștinilor la masa euharistiei.

⁷ Comp. G. CAPRILE, *Panorama ecumenico del 1979*, „La Civiltà Cattolica” (1980) nr. 3110, p. 167.

⁸ „Mundo cristiano” (1982) 239 / 240, p. 29.

⁹ A. FROSSARD, *Rozmowy z Janem Pawłem II. „Nie lękajcie się” (Convorbiri cu Ioan Paul al II-lea. „Nu vă temeți”)*, Cracovia, 1983, p. 197.

¹⁰ G. BARBERINI, *I problemi del mondo nei discorsi e messaggi di Giovanni Paolo II 16 ottobre 1978 – 15 ottobre 1979*, Rimini, 1979, nr. 2042.

După douăzeci și cinci de ani de pontificat al lui Ioan Paul al II-lea vedem că papa realizează succesiv și cu convingere ceea ce a anunțat la început. Un punct permanent al vizitelor apostolice sunt întâlnirile ecumenice pe care le solicită personal. În spiritul fratelui cu credincioșii în “Acelasi”, chiar dacă adesea e vorba despre o credință diferită, se întâlnește cu ei în diverse locuri ale globului pământesc. Întotdeauna îl duce cu sine pe Hristos și darul lui conciliator.

Un eveniment important pe calea ecumenică a concilierii aleasă de Ioan Paul al II-lea este prima enciclopedie strict ecumenică din istoria Bisericii, *Ut unum sint* – “pentru a fi unul”. Papa amintește tuturor creștinilor că “Biserica catolică se angajează cu speranță în opera ecumenică, văzută ca un imperativ al conștiinței creștine iluminat de credință și condus de iubire”¹¹. Trebuie amintită, de asemenea, seria de alte documente cu dimensiune ecumenică – Scrisorile apostolice: *Tertio millennio adveniente* (1994), *Orientalis lumen* (despre Răsăritul creștin, 1995) precum și scrisoarea prilejuită de aniversarea a 500 de ani de la nașterea lui Martin Luther (1983).

Ioan Paul al II-lea a introdus un mesaj ecumenic foarte important și în scrisoarea din încheierea festivităților Marelui Jubileu *Novo millennio ineunte*. Papa vorbește acolo despre “mostenirea tristă a trecutului”, care a fost divizarea Bisericii într-o anumită perioadă de timp și cu anumite efecte istorice. Îndreptându-și privirea spre “evenimentele triste din trecut”, care i-au divizat pe adepții lui Hristos, Ioan Paul al II-lea subliniază faptul că “angajarea ecumenică trebuie să se bazeze pe convertirea inimilor și pe rugăciune, care duc la purificarea necesară a memoriei istorice. Gratie Duhului Sfânt și însufletiti de iubire, de curajul izvorât din adevăr și dorința sinceră de iertare reciprocă și reconciliere, ucenicii lui Hristos sunt chemați să se gândească din nou la trecutul lor dureros și la rănilor pe care el le provoacă, din nefericire, până astăzi”¹². Astfel, papa se pronunță din nou în intervalul pontificatului său pentru o privire liniștită și plină de condescendență, într-un adevăr, la “mostenirea tristă a trecutului”, pentru ca însufletiti de mila divină, creștinii să dorească să își elibereze spiritele

¹¹ US, nr 8.

¹² *Ibidem*, nr. 2.

de prejudecăți și să trezească în ei din nou bunăvoința în perspectiva predicării Evangheliei oamenilor din toate popoarele și țările. El îndeamnă, asadar, la “purificarea memoriei”, făcând din acest element important al vieții creștinești una dintre axele festivităților Marelui Jubileu al Anului 2000. Acestui eveniment, atât de important în istoria Bisericii, papa i-a conferit și un caracter ecumenic, invitând reprezentanți ai Bisericilor și Comunităților creștine la deschiderea comună a “Portilor Sfinte” ale Basilicii Sfântului Pavel din-afara zidurilor (18 ianuarie 2000).

Un accent ecumenic important al pontificatului lui Ioan Paul al II-lea l-au reprezentat vizitele lui, printre altele, la sediul patriarhului Constantinopolului, la catedrala Canterbury, la Consiliul Mondial al Bisericilor, la sinodul evanghelic și la sinagoga din Roma. Papa a determinat, de asemenea, inițierea oficială a unui dialog între Biserica romano-catolică și Biserica ortodoxă precum și semnarea “Declarației comune despre Doctrina Justificării”, crucială pentru raporturile catolico-luterane.

2. Mesajul ecumenic izvorât din pelerinajele în Polonia

Mesajul ecumenic fundamental al pontificatului lui Ioan Paul al II-lea reiese din pelerinajele sale apostolice în patrie. În timpul primei vizite în Polonia, în 1979, nu a fost prevăzută, din păcate, o întâlnire ecumenică specială. Cu toate acestea, în timpul omiliei ținute în parcul B³onie din Cracovia, papa a subliniat: “Trebuie să fiți tari, dragi frați și surori, să aveți tăria credinței, speranței și iubirii conștiente, mature, responsabile, care ne ajută să abordăm acest important dialog cu omul și lumea în etapa noastră istorică – dialogul cu omul și lumea înrădăcinat în dialogul cu Dumnezeu însuși: cu Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt – dialogul mântuirii. Și trebuie să abordăm acest dialog în comuniune cu frații noștri creștini, chiar dacă despărțiti, dar uniți printr-o singură credință în Hristos. Spun acestea aici dorind să-mi exprim recunoștința pentru scrisoarea primită de la reprezentanții Consiliului Ecumenic Polonez. Chiar dacă din cauza programului aglomerat nu s-a ajuns la o întâlnire la Varșovia, amintiți-vă, dragi frați întru Hristos, că port această întâlnire în inimă ca pe o dorință vie și expresie a încrederii în viitor. Acest dialog al mântuirii nu încetează a fi vocația noastră în toate “semnele vremurilor”. Au acceptat provocarea

Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea împreună cu Conciliul Vatican II. Ioan Paul al II-lea reînnoiește această pregătire din prima zi. Așa este! Trebuie lucrat în slujba păcii și reconcilierii între oamenii și popoarele întregii lumi. Trebuie căutate apropieri”¹³.

În timpul celei de-a doua călătorii în țara de origine, în 1983, a avut loc dorita întâlnire cu caracter ecumenic. Papa și-a exprimat atunci enorma bucurie, nutrind convingerea că ea este “reciprocă, deoarece izvorăște din aceeași sursă care este Hristos”. Aceeași credință apostolică îi dă sentimentul legăturii vii cu toți creștinii din țară. Exact această “experiență” a decis cu siguranță faptul că “spiritul toleranței, atât de adânc înrădăcinat în tradițiile noastre religioase, sociale și naționale” stă la baza denumirii de “stat fără ruguri” a Poloniei, o denumire justificată istoric. În acest context, papa aminteste cunoscutul „Colloquium Charitativum” convocat în 1645 la Toruń, care “a reprezentat doar o încercare de obținere a unității printr-o confruntare a ideilor. Chiar dacă nu a adus rezultatele scontate, a trezit respectul pentru clerul și conducătorii politici ai Republicii, inițiind cumva ecumenismul practic”¹⁴.

Al treilea pelerinaj al Episcopului Romei în țara natală, în 1987, s-a concentrat în învățătura sa ecumenică în primul rând asupra sacramentului botezului sfânt, ca fundament esențial al unei singure mari comunități de credincioși. Atunci am auzit că „la o adâncă recunoscintă față de Domnul și Mântuitorul nostru comun ne îndeamnă vestea că creștinii de diferite rituri constientizează tot mai mult faptul că prin botez «se unesc cu Hristos, cu sine însisi și cu Biserica din orice vreme și orice loc. Botezul nostru comun ne uneste cu Hristos în credință, asadar este legătura fundamentală a unității»”¹⁵.

A patra vizită papală în Polonia – deja după cunoscuta “toamnă a popoarelor” din 1989 – a adus o noutate absolută în relațiile ecumenice

¹³ IOAN PAUL AL II-LEA, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979. 1983. 1987. 1991. 1995. 1997. Przemówienia, homilie, (Pelerinaje în patrie 1979. 1983. 1987. 1991. 1995. 1997. Predici, omilii)*, Cracovia, 1997, p. 204; comp. A. NOSSOL, *Realizm polskiej nadziei ekumenicznej w świetle nauczania Jana Pawła II w Ojczyźnie (Realismul speranței ecumenice poloneze în lumina învățăturilor lui Ioan Paul al II-lea în patrie)*, „Jednota” XLII (1998)1-2, p. 12-15.

¹⁴ Ioan Paul al II-lea, *Pelerinaje în patrie*, p. 228.

¹⁵ *Documentul din Lima. Botezul*, nr. 6.

din țară. Papa aminteste că, ultima dată, Presedintele Consiliului Ecumenic Polonez i-a cerut o întâlnire într-unul dintre templele unei Biserici făcând parte din Consiliu. Și așa s-a ajuns la participarea la slujbe ecumenice atât în catedrala ortodoxă Sf. Nicolae din Bia³ystok, precum și în biserica evanghelică Preasfânta Treime din Varsovia.

Papa a îndemnat, de asemenea, la iertarea reciprocă a vinelor și nedreptăților care constituie un balast istoric pe calea reconcilierii. Dialogul în adevăr, sinceritate și iubire este singura cale spre unitate deplină. Este darul Spiritului Divin, un mijloc de neînlocuit pe calea reconcilierii. Papa a citat cuvintele *Declarației* semnate împreună cu patriarhul Dimitrie la Roma: „Înnoim în fața lui Dumnezeu dorința noastră fermă de a susține prin toate mijloacele posibile dialogul iubirii, urmând exemplul lui Hristos, care își hrănește Biserica și o înconjoară cu dragoste plină de grijă (comp. Efeseni 5, 29). În acest spirit respingem orice formă de prozelitism, orice atitudine care a fost sau a putut fi înțeleasă ca lipsă de respect”¹⁶.

În timpul slujbei cu minoritatea evanghelică din biserica Preasfinte Treimi, Episcopul Romei a subliniat încă o dată indirect aversiunea sa reală față de prozelitism. Papa îi învață pe conationalii săi că doar acceptarea reciprocă și sinceră le deschide creștinilor calea colaborării eficiente în sprijinul unității, colaborare care este expresia supunerii față de Spiritul Divin.

Un eveniment important pe drumul învățaturii ecumenice papale în Polonia trebuie considerată Marea Rugăciune Ecumenică de la Wroc³aw, organizată în cadrul celui de-al 46-lea Congres Internațional Euharistic din 1997. Amintindu-le conationalilor învățătura sa anterioară despre insuficiența toleranței între surorile și frații creștini, papa a adăugat cuvintele caracteristice: “Nu ne putem mulțumi cu acceptarea reciprocă. Domnul istoriei ne pune în fața celui de-al treilea mileniu de creștinism. Va bate marea oră. Răspunsul nostru ar trebui să fie pe măsura clipei acestui kairos divin special. Aici, în acest loc, doresc să spun: toleranța nu este de ajuns! Nu este de ajuns acceptarea reciprocă. Isus Hristos, Cel care este și care va veni, așteaptă de la noi semnul vizibil al unității, așteaptă o mărturisire comună. Surori și frați, vin la voi cu acest mesaj. Vă rog

¹⁶ *Declarația de la Roma* din 7 XII 1987.

pentru o mărturisire comună făcută lui Hristos în fata lumii. Vă rog în numele lui Hristos! Mă adresez mai întâi tuturor credinciosilor Bisericii catolice, în special fratilor episcopi, dar si clerului, persoanelor consacrate si tuturor laicilor. Îndrăznesc la fel să vă rog pe voi, iubiti frati si surori din alte Biserici. În numele lui Iisus vă rog pentru o mărturisire comună creștinească. Apusul are nevoie foarte mult de credința noastră, vie si profundă, în etapa istorică a construirii unui nou sistem de relatii diverse. De un semn puternic al încredințării în mâinile lui Hristos are nevoie Răsăritul, pustiit spiritual în anii ateizării programatice. Europa are nevoie de noi toti, uniti solidar în jurul Crucii lui Hristos si al Evangheliei. Ar trebui să citim cu atentie semnele vremii. Iisus Hristos asteaptă de la toti o mărturisire de credință. Soarta evanghelizării este legată de mărturisirea unității făcută de Biserici, prin creștini¹⁷.

Unitatea este în final fructul “căii dificile a reconcilierii”. Ioan Paul al II-lea observă că “la mărturisirea comună conduce calea dificilă a reconcilierii, fără care nu poate exista unitate. Bisericile si Comunitățile noastre bisericesti au nevoie de reconciliere. Putem fi pe deplin împăcati cu Hristos, dacă nu suntem pe deplin împăcati între noi? Putem mărturisi împreună si eficient despre Hristos fără să fim împăcati între noi? Putem să ne împăcăm fără să ne iertăm reciproc? Conditia reconcilierii este iertarea, care nu e posibilă fără o transformare internă si convertire, opere ale harului. «Angajarea ecumenică trebuie să se bazeze pe convertirea inimilor si pe rugăciune»¹⁸.

În Scrisoarea apostolică *Tertio millennio adveniente* (1994) Ioan Paul al II-lea scria: “Sfârșitul celui de-al doilea mileniu ne cheamă pe toti la un proces de contiință, dar si la actiuni ecumenice corespunzătoare, astfel încât să putem sta în fata Marelui Jubileu dacă nu complet reconciliati, măcar cu mult mai aproape de învingerea diviziunilor apărute în al doilea mileniu¹⁹. De aici merită accentuat în final cât de important este postulatul izvorât din ideea principală pe care o poartă cu sine cei 25 de ani de pontificat al lui Ioan Paul al II-lea: dacă creștinii se vor deschide mai mult la chemarea ecumenică si la atitudinea ecumenică ale lui Petru

¹⁷ Ioan Paul al II-lea, *Pelerinaje în patrie*, p. 870.

¹⁸ UUS, nr. 2.

¹⁹ TMA, nr. 34.

al vremurilor noastre, vom putea construi împreună un viitor fericit pentru întreaga lume. Intrând în al treilea mileniu al istoriei creștine, se poate afirma cu curaj că nimeni până acum nu a înțeles mai bine decât Ioan Paul al II-lea faptul că exact ecumenismul este calea Bisericii în următorul mileniu și ca atare este un imperativ al oricărei conștiințe creștine.

Îndemnul la înnoirea vieții Bisericilor este și o chemare la formarea unei culturi noi, ecumenice, care să permită învingerea tuturor comportamentelor stereotipe. Tensiunile, conflictele și dificultățile legate de înțelegerea între Biserici sunt adesea doar o consecință a lipsei culturii ecumenice în relațiile reciproce. Este vorba despre cultura sensibilității și a considerației față de celălalt în alteritatea, libertatea și demnitatea lui. Este cultura onestității ecumenice, absolut necesară în fața atâtor experiențe dureroase și dezamăgiri ale trecutului, care apăsă până astăzi asupra relațiilor reciproce dintre Biserici.

3. Grija lui Ioan Paul al II-lea pentru formarea ecumenică și cultura ecumenică

Unul dintre elementele esențiale ale pontificatului lui Ioan Paul al II-lea a fost marea lui grijă pentru formația ecumenică cuvenită, atât a clerului, cât și a laicilor. Potrivit indicației clare a Conciliului Vatican II, Ioan Paul al II-lea a abordat această misiune ca pe una dintre prioritățile pontificatului său. Referindu-se la afirmatia *Decretului privind ecumenismul*, potrivit căreia obligația catolicilor “este ajungerea la o cunoaștere mai bună a doctrinei și istoriei, vieții spirituale și culturale, psihologiei religioase precum și a culturii fraților”²⁰ în credință, le-a amintit creștinilor într-un mod mult mai radical că “ecumenismul reprezintă un imperativ al conștiinței creștine iluminate de credință și condusă de iubire”²¹.

La sugestia lui Ioan Paul al II-lea, Consiliul Papal pentru Sprijinirea Unității Creștinilor a elaborat și publicat un document special dedicat problematicii formării, cu titlul *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej (Dimensiunea ecumenică a formării duhovnicești, 1997)*.

²⁰ DE, nr. 10.

²¹ UUS, nr. 8.

Acolo se atrage atenția asupra “necesității formării ecumenice pentru toți cei care cred în Hristos, punând un accent deosebit pe necesitatea adâncirii formației ecumenice la cei care se pregătesc pentru viața duhovnicească, sau în baza consfintirilor sau fără ele”²².

Formarea ecumenică a devenit un îndemn deosebit pentru Bisericile și comunitățile care, la răscrucea mileniilor doi și trei, au descoperit ca pe un “semn al vremurilor” chemarea lui Hristos la realizarea unității lor extrioare. Este necesară reflectia “în ce mod se poate asigura dimensiunea ecumenică a unor diverse tipuri de formare”²³. Formarea privește toate mediile în care trăiesc și se educă creștinii: familia, parohia, școala, diferitele mișcări, grupări și asociații, dar în principal universitățile și facultățile teologice. Formația ecumenică tinde spre “o asemenea educare a inimilor și sufletelor tinerilor, a atitudinii lor umane și religioase, încât căutarea unității în rândul creștinilor să fie mai ușoară”²⁴, iar realizarea relațiilor de frați-surori între Biserici mai fructuoasă. Sarcina ei este nu numai transmiterea unui fond de cunoștințe corespunzător pe un subiect dat, dar și determinarea convertirii și implicării ecumenice în rândul celor care beneficiază de ea, precum și întărirea spiritului credinței²⁵, “care recunoaște că ecumenismul «depășește forțele și capacitățile umane»”²⁶. Indispensabilă este asadar încredințarea Duhului Sfânt, care învinge rezistența inimilor umane și îi conduce pe creștini spre adevărul deplin.²⁷

În cuvântările sale, ca și în documentele emise sau semnate de el, Ioan Paul al II-lea aminteste că elementele cheie care garantează dimensiunea ecumenică a disciplinelor teologice sunt: elaborarea unei hermeneutici corespunzătoare pentru diferențierea corectă a “depozitului de credință” și modului de formulare a adevărilor credinței²⁸, respectarea principiului “ierarhiei adevărilor” la explicarea și compararea diverselor doctrine²⁹, precum și receptarea conținutului documentelor de dialog

²² EF, nr. 1.

²³ *Ibidem*, nr. 3.

²⁴ *Ibidem*, nr. 5; comp. *Dyrektorium*, nr. 68.

²⁵ Vezi EF nr. 7a.

²⁶ DE, nr. 12.

²⁷ Comp. EF nr. 10.

²⁸ Comp. EF nr. 11; *Dyrektorium*, nr. 181; nr. 74; nr. 76; US nr. 38; nr. 81.

²⁹ Comp. DE nr. 11; EF nr. 12.

interbisericesc astfel încât rezultatele lor să nu rămână doar afirmatii ale comisiilor bilaterale, ci să devină o moștenire comună a creștinilor.³⁰

Îndemnul lui Ioan Paul al II-lea referitor la nevoia formației ecumenice în Biserică, precum și la reînnoirea ecumenică a teologiei, este în fond un îndemn la înnoirea vieții Bisericilor, în același timp la formarea unei culturi noi, ecumenice, care să permită înfrângerea atitudinilor rele, stereotipe în relațiile dintre Biserici și creștini. Tensiunile, conflictele și dificultățile legate de înțelegerea dintre Biserici sunt adesea doar o consecință a lipsei culturii ecumenice cu raportări reciproce. Ioan Paul al II-lea cheamă asadar la formarea unei culturi a sensibilității și considerației față de celălalt în alteritatea, libertatea și demnitatea lui. Este vorba despre cultura onestității ecumenice, absolut necesară în fața atâtor experiențe dureroase și dezamăgiri ale trecutului, care apasă până astăzi relațiile reciproce dintre Biserici.

³⁰ Vezi US nr. 80; nr. 36-39; EF nr. 13.

Marius Tepelea

The Thomas More's Conception of Freedom

Abstract

În anul 1516 Thomas Morus a scris cea mai faimoasă și controversată lucrare, Utopia, un roman în care un călător, Rafael Hythloday, descrie situația politică a unei insule-tări imaginare Utopia pentru el și pentru Peter Giles. Acest roman prezintă orasul Amaurote. Utopia apare cu o viață socială perfect ordonată în contrast cu cea europeană, cu o viață socială perfect credibilă atât pentru ea cât și pentru împrejurimile ei (Tallstoria, Nolandia și Aircastle). În Utopia, nu există proprietate privată și există o tolerantă și libertate religioasă aproape complete. Mesajul principal al romanului este nevoia de ordine și disciplină socială mai degrabă decât libertatea. Utopia tolerează diferitele practici religioase, dar nu îi tolerează pe ateisti. Thomas Morus teoretizează că dacă omul nu ar crede într-un Dumnezeu sau în viața de după moarte, el nu ar avea credibilitate pentru că nu ar recunoaște nici o autoritate sau principiu exterior sîesi. Morus folosește descrierea unei națiuni imaginare ca mijloc de discuție a unor probleme controversate ale timpului său; s-ar putea zice că Morus și-a bazat Utopia pe o comunitate monastică de tipul celei biblice din Faptele Apostolilor. Utopia este deschizător de drumuri pentru genul literar utopic în care apar societăți ideale și orase perfecte. Desi

utopianismul este caracteristic pentru curentul renescentist, combinând conceptele clasice ale societăților perfecte ale lui Platon și Aristotel cu finetea retoricii romane, el s-a continuat și în Iluminism. Prima ediție a Utopiei a inclus „Alfabetul utopian”, care a fost omis din edițiile ulterioare; el este o încercare notabilă de criptografiere care ar fi avut influențe asupra dezvoltării ulterioare a stenografiei.

Keywords: Thomas Morus, Utopia, conception about freedom, Renaissance

Thomas More was an English lawyer, author and statesman who in his lifetime gained a reputation as a leading Renaissance humanist scholar and occupied many public offices, including Lord Chancellor, between 1529 and 1532. More coined the word “utopia”, a name he gave to an ideal, imaginary island nation whose political system he described in the eponymous book published in 1516. He was beheaded in 1535, when he refused to sign the *Act of Supremacy* that declared King Henry VIII Supreme Head of the Church of England.

Thomas More advocated religious freedom in *Utopia* to promote civic peace in Christendom and to help unify his Catholic Church. In doing so, he set forth a plan for managing Church-State relations that is a precursor to modern liberal approaches in this area. A lot of scholars locate the origins of modern religious freedom in Protestant Theology and its first mature articulation in Locke’s *A Letter on Toleration*. This reading of *Utopia* shows that modern religious freedom has Catholic and Renaissance roots, for Western Europe.

On the eve of the Protestant Reformation, Thomas More asked his readers to consider the merits of religious freedom in *Utopia*, the famous *philosophical city* he constructed solely on the basis of rational principles¹). Utopus, the founder of More’s fictional polity, was skeptical of all claims to religious orthodoxy and abhorred the fierce sectarian squabbling that weakened the Abraxians, his indigenous opponents. After seiz-

¹ Thomas More, *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4: *Utopia*, ed. by E. Surtz and J. H. Hexter, Yale University Press, New Haven, p. 19.

ing power, he prevented further religious-political strife by denying government the rights to coerce conscience and to privilege a particular sect. At the same time, he enabled government to proscribe politically dangerous forms of religion and to require all Utopians to subscribe to certain religious doctrines that promoted virtue. This limited type of religious freedom made Utopia a theologically diverse, but morally unified society wholly free of religiously inspired violence.

Perhaps that More's account of religious freedom in *Utopia*, written in 1516, is a deep and original contribution to Western political thought. Thomas More favored religious freedom for Christians when writing *Utopia* and he designed Utopian religious freedom to serve in some sense as a model for Europe. Finally, Utopian religious freedom can be viewed as an important precursor of later liberal efforts to manage church-state relations. Most historians of ideas locate the origins of modern religious freedom in Protestant theology, its theoretical growth in the tumultuous changes the Reformation wrought on sixteenth and seventeenth century Christendom and its first mature articulation in early Enlightenment works such as John Locke's *A Letter on Toleration*, written in 1689²). A reading of *Utopia* gives modern religious freedom important Catholic and Renaissance roots.

Thomas More was the first Western thinker to publish a comprehensive defense of religious freedom. Medieval figures such as John of Salisbury (1120 - 1180), Marsilius of Padua (1275 - 1342) and John Wycliff (1328 - 1384) argued briefly for toleration on political grounds, but left untouched late medieval Catholicism's edifice of orthodoxy³). Early Renaissance thinkers such as Nicholas of Cusa (1401 - 1464), Marsilio Ficino (1433 - 1499) and Pico della Mirandola (1463 - 1494) broadened the diversity of belief acceptable to God, but failed to link this reform to a

² Cary J. Nederman and John Christian Laursen, *Liberty, Community and Toleration: Freedom and Function in Medieval Political Thought*, in vol. *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, ed. by Cary J. Nederman and John Christian Laursen, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Lanham, MD, 1996, p. 2.

³ Nederman and Laursen., *Liberty, Community, and Toleration: Freedom and Function in Medieval Political Thought*, p. 20.

viable political principle⁴). More's Utopus, as we shall see, argues for religious freedom on both political and religious grounds.

Some scholars fail to appreciate the significance of Utopian religious freedom because it stands in the shadow of common life, the other great founding principle of More's fictional republic⁵). Raphael Hythlodæus, *Utopia's* main character, describes Utopian communism in great detail, contrasting its virtues at length to the vices of private property in Europe. Indeed, he asserts that the abolition of private property is the key to European as well as Utopian political health. In contrast, Hythlodæus buries his account of religious freedom in a late and somewhat obscure account of Utopian religion and then neither praises this principle nor discusses its significance for Europe.

Following Hythlodæus's lead, More scholars generally consider communism the chief axis on which the argument of Utopia turns and slight More's treatment of religious freedom. While these scholars emphasize Utopian communism, they mistakenly slight Utopian religious freedom. In addition to linking the founding of Utopia to this principle, More suggests that religious fanaticism was as real, if not as great, a threat to Europe's well-being as private property. In *Utopia*, religious freedom checked this threat by transforming a plethora of squabbling sects into tolerant, stable supporters of the government. Catholics in Utopia eventually formed one of these sects, a fact that in itself should arrest the attention of scholars.

It is not clear, however, that More ever considered anything like Utopian religious freedom desirable for Europe. As Lord Chancellor in early post-Reformation England, he wrote scathing polemics against Martin Luther and his English followers and sanctioned, if not actively participated in, the actual persecution of heretics. Indeed, he considered this assault on heresy one of the few accomplishments worth mentioning in his epitaph. More was also, of course, canonized by the Catholic Church for his defense of papal authority and his subsequent martyrdom at the hands of King Henry VIII. These circumstances as well as More's re-

⁴ Alan Levine, *Introduction: The Prehistory of Toleration and Varieties of Skepticism*, in *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, ed. by Alan Levine, Lexington Books, Lanham, MD, 1999, p. 9.

puted piety make one wonder whether he ever could have favored toleration.

Some scholars conclude from all this that More categorically opposed religious freedom when writing *Utopia* and, more generally, opposed most features of his fictional society. His purpose, they contend, was to defend the then reigning Catholic political order by highlighting, as Plato did in the *Republic*, the shortcomings of radical and idealistic proposals for reform⁶).

Such scholars correctly point out that Utopia's many unattractive features are hard to reconcile with any version of religious or philosophical excellence. These include the Utopians' excessive preoccupation with material well-being, their drab uniformity and the restricted quality of their lives and the morally obtuse aspects of their foreign policy. Indeed, one critic equates *Utopia*, and not unfairly, with the city of sows in Plato's *Republic*⁷). Such features at least suggest that More had strong reservations about the goodness of the regime that Utopian religious freedom served.

Others hold that More considered religious freedom appropriate for pagan societies like Utopia where the absence of Revelation precludes knowledge of the one, true faith and makes a wholly rational politics acceptable. More could defend religious freedom under these circumstances, they assert, because it made these societies hospitable to Catholicism. Their More, however, rejected religious freedom for Catholic Europe, where Revelation anchors orthodoxy and heresy threatens the integrity of legitimate regimes⁸). This position preserves Utopia for traditional Catholicism despite its embrace of a principle the Church then opposed.

Thomas More wrote *Utopia* partly to promote religious freedom for Christians⁹). Tentativeness is warranted here because the book's "sphinx-

⁵ Edward L. Surtz, *The Praise of Wisdom: A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia*, Loyola University Press, Chicago, 1957, p. 40.

⁶ James Nendza, *Political Idealism in More's Utopia*, in *Review of Politics*, nr. 46, 1984, p. 428.

⁷ Eva Brann, *An Exquisite Platform: Utopia*, in *Interpretation*, no. 1, 1973, p. 12.

⁸ E. Surtz, *Praise of Wisdom*, p. 76.

⁹ Alistair Fox, *Utopia: An Elusive Vision*, Twayne Publishers Inc., 1992, Woodbridge, Connecticut, p. 70.

like” fictional setting makes it impossible to achieve certainty regarding More’s stance toward any feature of Utopian life¹⁰). In *Utopia*’s narrative, Hythlodæus recounts Utopus’s arguments for religious freedom to a fictional More character (hereafter referred to as Morus) who records them for the reader. These arguments, seemingly three steps removed from the author’s own pen, are also filtered through 1760 years of Utopian history as well as through each character’s interpretive lens¹¹). More’s choice of names for characters and places in Utopia add to the interpretive complexity. Morus and Hythlodæus in Greek mean “fool” and “learned in nonsense” respectively Utopia means “no place” or, perhaps, “fortunate place”.

While Hythlodæus admires most of Utopus’s creative statesmanship, for example, Morus clearly does not. This figure, an eminently political man, criticizes communism and claims that certain aspects of Utopian religion were very absurdly established. Does he or his creator exclude religious freedom from this category? More, the author neither answers this question directly in the text nor offers clues that would enable the careful reader to answer it with certitude.

Yet More suggests that he did indeed favor religious freedom for Christians by presenting an attractive, albeit fictional, account of this principle’s political advantages. Chief among these was an end to religiously inspired violence caused by sectarian disputes, fanatic proselytizing and attempts by government to enforce orthodoxy. More carefully shows, however, that religious freedom can only promote civic peace if the religions enjoying its benefits become more tolerant. He also seems to think well of the tolerant Utopian Catholics.

More’s apparent approval of religious freedom for Christians puts him at odds with the Catholic Church of his time and calls into question his own pre-Reformation stance toward faith. Was he a genuine Christian who sought to reform Catholicism for religious reasons from inside

¹⁰ David Wootton, *Utopia: An Introduction*, in vol. *Utopia with Erasmus’s the Sileni of Alcibiades*, edited and translated by David Wootton, Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1999, p. 2.

¹¹ Thomas More, *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4: *Utopia*, p. 301-302.

or a religious skeptic whose chief concerns were secular? More's life-long devotion to the Church points to the first possibility, while Utopia's wholly philosophical character points to the second¹²). In the end, this fascinating question may be unanswerable since it is virtually impossible to fathom the deepest reaches of More's extraordinary soul.

When writing *Utopia* in 1515-1516, Thomas More was a Christian humanist, which was a member of a small self-contained circle of Northern European thinkers who used Greek and Roman sources as spurs to moral and philosophical reflection. These men pondered important political issues that concerned the ancients such as how to achieve the best political order, what constitutes true nobility and whether a philosopher should enter political life. They also reconsidered the status of Christianity and religious knowledge generally in light of the recent geographical expansion of the known world and the recent rediscovery of ancient skeptical thought¹³).

Although Christian humanists generally accepted the Catholic Church's authority, they sought to purge her of ecclesiastical corruption and some even challenged her theological stance in ways that made their faith suspect. They were confident, however, that they could reform the Church through their efforts without fomenting a revolution.

The chief gadfly of this group was Desiderius Erasmus (1469 - 1536), a man whom More considered a soul mate as well as the greatest theologian and thinker of his age¹⁴). Some scholars downplay the link between More and Erasmus because of the latter's theological radicalism. The greater numbers now hold, however, that Erasmus and More agreed on most important religious-political matters prior to the Reformation and that their writings reflect this complementarity¹⁵).

¹² Almost all More scholars consider him a believer in the truth of Revelation at the time he wrote *Utopia*.

¹³ Quentin Skinner, *Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism*, in *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. Anthony Padgen, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

¹⁴ Surtz, *Praise of Wisdom*, p. 17.

¹⁵ Thomas More, *The Complete Works*, vol. 15: *In Defense of Humanism: Letter to Martin Dorp, Letter to the University of Oxford, Letter to Edward Lee, Letter to a Monk*, ed. Daniel Kinney, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 105.

Circumstantial evidence strongly supports this view. Erasmus's most caustic attack on the Christian establishment during this period was *Encomium Moriae* or *Praise of Folly*, which Erasmus named for More, wrote in More's house, dedicated to More, and had More defend. Erasmus in turn wrote a prefatory letter and margin notes for *Utopia* (perhaps with Peter Giles), helped publish it and enthusiastically trumpeted its virtues to the world¹⁶).

Erasmus's chief targets in *Praise of Folly* were certain prelates and principles of the Catholic Church. The Church's theoretical core in the early sixteenth century was late medieval scholasticism, an intellectual movement that used Aristotle's mode of reasoning or dialectics to resolve contradictions and ambiguities in Christian theology. The scholastics held that Christians must accept a host of logical propositions on abstract and complex theological problems in order to attain salvation. By Erasmus's time, their quest for doctrinal unity had proved fruitless, leading to a proliferation of fiercely partisan sects that vied for the Church's allegiance¹⁷).

Erasmus's *Folly* attacked those sectarians and prelates who claimed that the Church's need for orthodoxy justified the use of force against its enemies. *Folly* also criticized natural philosophers who engaged in fruitless and divisive scientific studies, monks who dishonored labor and hierarchs who sought illegitimate wealth and power¹⁸).

Finally, Erasmus attacked the scholastic enterprise itself by casting doubt on the prospects for attaining surety in any human endeavor. He also used the New Testament and patristic sources in an effort to refashion Christianity into a behavior-oriented faith in which theology served to explicate the practical meaning of the Gospels.

These sources, as *Folly* interpreted them, honored simple beliefs, condemned battles of words and made much of the mild Christian virtues. After the Reformation, these efforts to simplify Christian theology

¹⁶ Desiderius Erasmus, *Praise of Folly: With Portrait, Life of Erasmus and his Epistle to Sir Thomas More*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 2008, p. 88.

¹⁷ Erasmus identifies the most important of the partisan sects as the realists, nominalists: Albertists, Ockhamists, and Scotists.

¹⁸ *Ibidem*, p. 84.

helped earn Erasmus the enmity of powerful elements within the Catholic Church which accused him of undermining the its authority and unduly narrowing its required articles of faith. In 1559, the Council of Trent condemned him as a heretic of the first class and placed *Praise of Folly* and all his other works on the *Index of Prohibited Books*¹⁹).

During the years 1515-1519 More defended his friend Erasmus against early charges of heresy and schism in four polemical letters. The most important of these were written to Martin Dorp, a prominent theologian at the conservative University of Louvain and to an unnamed Monk (later identified as John Batamson, a Carthusian)²⁰). These letters depicted, as the *Folly* did, a deeply divided Church whose intellectual elite frittered away part of its moral resources in a dangerous, fruitless quest for doctrinal purity.

More also suggested in these letters that the Church's preoccupation with heresy was peculiarly modern, that is, caused by certain churchmen of his day who fought over obscure, inessential doctrines and ceremonies while violating God's moral precepts. More equated these clerics with two types of madmen. The first, who were mad without being particularly wicked, took every product of their addled brain as if it were divinely inspired, but were quite content to leave their opponents in peace. The second, more dangerous type used their own trivial observances to justify crimes against them.

In some instances, More asserted, concern for orthodoxy was an altruistic pretext for evildoers who cared little about saving souls. In other cases, where belief was genuine, pride hardened churchmen against their adversaries, blinded them to their own faults, and caused them to devalue the common elements of their faith. In More's view, this vice was responsible for much of the baseless hatred that some churchmen directed toward Erasmus.

More, like Erasmus, considered the New Testament and the positive theology of the Church Fathers better able to sustain faith, encourage

¹⁹ The revised Index of Pope Pius IV, the *Council Index* from 1564, moderated this ban somewhat.

²⁰ Daniel Kinney, Introduction, in vol. *The Complete Works*, vol. 15: *In Defense of Humanism: Letter to Martin Dorp, Letter to the University of Oxford, Letter to Edward Lee, Letter to a Monk*, p. XIX-XXI.

virtue and promote salvation than disputatious scholastic philosophy. He, in contrast to Erasmus, also linked the consensus reached by the Fathers to the transcendent principles of Church unity and authority. Yet even the Fathers, he shows, differed sharply amongst themselves over weighty theological issues. More's intention here was not to criticize the Fathers but to suggest that no mortal, however great, can make the ambiguities of Scripture fully intelligible without divine assistance. Thus, while recognizing the Church's ultimate authority in doctrinal matters, he warned churchmen to theologize humbly and implicitly endorsed Erasmus's view that salvation depends more on virtuous behavior than on belief in extensive theological systems.

Churchmen were (and still are) friendlier to More than to Erasmus perhaps because More was more discreet than Erasmus in criticizing the Church and because of his martyrdom. Yet More's defense of Erasmus suggests that when writing *Utopia* he, like Erasmus, deemed the Church's stress on complex theology religiously unwise and politically dangerous. As we shall now see, his *Utopia* surpasses the largely critical *Praise of Folly* by presenting religious freedom in a positive light²¹). More shows through Hythlodæus's narrative in *Utopia* how religious freedom can promote theological simplicity and civic peace. The detail and depth of his argument belie the claims of scholars who see it as insignificant.

As we have seen, Utopus established religious freedom shortly after assuming power, thereby making this principle one of the most ancient institutions of his commonwealth. Arguing that no one should suffer for his religion, he apparently left the whole matter an open question, establishing statutes that respected the rights of conscience and prohibited coercion in matters of faith. Thus, each Utopian could freely decide what he should believe and argue quietly and modestly for his views.

Utopus's most important argument for religious freedom is that it promotes civic peace. In his view, the main obstacle to this great good was pride, the sin Hythlodæus considered the chief and progenitor of all plagues. Pride is a pleasurable feeling of superiority that generally accompanies the desire to dominate. It can take a variety of forms such as

²¹ Wootton, *Utopia: An Introduction*, p. 31-33.

pride in clothes, pride in jewelry, pride in empty and unprofitable honors, pride in public service, and most dangerously, pride in superfluous wealth. When unchecked, pride fosters the ambition and factionalism that cause domestic discord.

Religious pride is a sense of superiority produced by theological certainty, the belief that one possesses the truth about God and that all should think to be true what you believe to be true. More shows through Hythlodæus's narrative that this form of pride leads to zealotry, intolerance and violence especially when fueled by political power. As we have seen, zealotry caused the conflicts among the pagan Abraxians that enabled Utopus to conquer them. It also led a Christian convert in Utopia to act in ways that Hythlodæus condemned: to preach with more zeal than discretion, to accuse his non-Christian countrymen of being impious and sacrilegious, and to consign them to everlasting fire.

More also attacked faith-inspired zealotry in *Utopia*, Part One, by describing an incident in which a jester playfully ridiculed a friar. The friar, who was also a theologian, angrily responded by damning the jester with terrible denunciations out of Holy Scripture. Rejecting a gentle rebuke from his host, the friar deemed his good zeal holy, citing a biblical precedent in which God smote some mocking children at the Prophet Elisha's behest. More used this incident to establish a link between zealotry and cruelty in his readers' minds²²).

Utopus dealt with all forms of pride by instituting as much equality as his country would bear. His most famous moves in this direction were economic: the abolition of profit, the community of property and the obligation of all to labor. His goals here were to check the false sense of superiority that fosters idleness and luxury among the wealthy and leads them to exploit the poor. He also established social equality through a variety of institutional devices such as common meals, a common form of clothing, and homes that were open to all.

Finally, Utopus fostered religious equality by protecting the rights of conscience. Once the Utopians were free to choose their faith, they generally perceived all such choices as equally legitimate. In providing this

²² Thomas More, *In Defense of Humanism*, p. 267.

protection, however, he carefully distinguished between religious doctrines that merely shape the understanding and those that influence action as well as thought. The Utopians enjoyed complete freedom with respect to the former, but only a limited freedom with respect to the latter.

Thus, the Utopians could worship the sun, the moon or heroic ancestors, but could not profess doctrines that degrade human beings or make them poor citizens. These include the views that souls likewise perish with the body and that the world is the mere sport of chance and not governed by any divine providence. The state did not technically punish the holders of such ideas, but shamed them by denying those honors, offices and a popular forum. Such disgraces were not lightly born in a society that highly valued public esteem.

Nor could the Utopians profess doctrines or engage in religious behaviors that were likely to cause strife. Thus, violent, abusive, or overly zealous proselytizers were punished with exile or enslavement. Such was the case with the Christian convert mentioned above who was banished not for despising Utopia's religions, but for stirring up a riot among the people.

Despite these limitations, the Utopians took a certain pride in forming and maintaining their own religious opinions without endangering their commonwealth. Over time, they became reasonable, good-tempered, and generally nondogmatic about most religious matters, preferring to focus on their common moral religious principles rather than on their theological differences. Thus, by the time Hythlodæus arrived in Utopia, there were many religions, but no discord or persecution.

Utopus defended religious freedom on religious and philosophical as well as political grounds. Skeptical of all claims to orthodoxy, he preferred free choice to coercion in most matters of faith. Otherwise, he feared, the violent spats over doctrines would attract the worst men to the fray, overwhelming the best and holiest religion like grain choked by thorns and underbrush. Thus, on most religious questions Utopus was tentative, not venturing rashly to dogmatize. He was uncertain, for example, whether God preferred religious freedom because He desired a varied and manifold worship, or because He thought that the one, true

faith would sooner or later emerge by its own natural force. Religious freedom allowed for both possibilities.

Religious freedom also enabled Utopia's philosophers to study man and the cosmos rationally, that is, unconstrained by an established orthodoxy. These philosophers differed freely regarding metaphysical questions while jointly engaging in productive scientific research. In this respect, they differed sharply from the scholastics whose science, in Hythloday's judgment, created nothing but fruitless bickering.

Over the years, Utopian scientists became exceedingly apt in the invention of the arts which promote the advantage and convenience of life. These included labor saving tools, new medicines and health-related devices, and means for protecting themselves against foreign invasion, hunger, and adverse weather. Indeed, these scientists' strong desire to make arable land productive was one factor that led the Utopians to wage just war against nations that consigned such land to waste.

On pondering human nature, Utopian moralists concluded, somewhat to Hythlodæus's dismay, that virtue, properly understood, is simply a means to obtain pleasure, their end and happiness. The Utopians recognized two kinds of genuine pleasure: the mental and the physical. The mental pleasures, in their view, arise from the contemplation of truth, the pleasant recollection of a well spent life and the sure hope of happiness to come. The physical pleasures, which Hythlodæus tends to dwell on, arise from sensual delights, sexual activity, and, most important, good health. This national love of material well-being led the Utopians to condone practices condemned by the Church such as euthanasia, divorce, suicide, and, most famously, the viewing of one's prospective marriage partner naked.

Utopian moral philosophers also learned from studying human nature that equality is the cornerstone of justice. All human beings are equally favored by nature, they discovered, and therefore equally entitled to pursue happiness. While engaged in this pursuit, they must first succor themselves and then alleviate the misfortunes of others. Meeting these obligations required productive labor which the Utopians highly honored, respect for private contracts and obedience to just laws governing economic distribution. Under these laws, however, they could prudently pursue their own interests.

Although the Utopians grounded their morality on enlightened self-interest, they knew that reasoning about morals was insufficient to make pleasure-oriented people virtuous. Intelligent people, in their view, tend to maximize pleasure by fair means or foul, seek to avoid death at all costs, and are only restrained by fear of punishment. Thus most Utopians considered a wholly secular case for restraint and sacrifice hollow and unconvincing, or as Hythlodæus put it, the extreme of madness. Such views led the Utopians always to add religious principles to their repertoire of rational arguments when discussing moral philosophy. These include the views that God exists (although this is assumed rather than specifically mentioned), that He is one, that the world is governed by divine providence, that the soul is immortal, and, most important, that after this life rewards are appointed for our virtues and good deeds, punishment for our crimes.

These doctrines, which Utopian moralists considered rationally demonstrable formed the core of a common faith designed (apparently by Utopus) to foster virtue as well as piety. Utopians who would otherwise be licentious were quite willing to follow the hard and painful path of self-denial in exchange for immense and never ending gladness in Heaven. They especially feared divine punishment, a fear which Hythlodæus concluded was perhaps the greatest and almost the only stimulus to the practice of virtues.

During Hythlodæus's time, Utopia's common faith featured a single deity called Mithras, to whom are due both the creation and the providential government of the whole world²³). Virtually all Utopians worshipped Mithras while freely differing regarding his essence and the rites and ceremonies he required. Some conceived of Mithras as a nature deity or a virtuous, glorious ancestor, but this medley of superstitions (Hythlodæus's term) was gradually disappearing as religious freedom fostered a simpler, more rational form of monotheism. This version of Mithraism featured a vast, eternal, all-powerful God, far above the reach of the human mind.

The guardians of this faith were God's interpreters or the priests. These men were Utopia's de facto rulers, although the country was by

²³ Thomas More, *Utopia*, p. 219.

law a mixed regime in which church and state were separate. The priests' chief political task was to govern mores which all Utopians deemed more central to their country's political health than their relatively few statutes. They also educated the young, effectively chose the country's intellectual elite, and were the only individuals exempt from legal punishment and political control.

In the religious realm, the priests presided over the rites and ceremonies of Utopia's common faith. These observances, which occurred on holydays, or the first and last day of each month and year, were dedicated to Mithras and emphasized the shared elements of all Utopian religions. In theory, the priests strictly respected the rights of conscience. Public prayers were formulated so that each individual could utter them without offense to his own belief and religious icons were forbidden in the churches. All, it seems, could conceive of God as they pleased. In fact, however, the priests gave sectarians rather short shrift. They structured public religious observances in ways that enhanced their own power and relegated private religious practice to the home.

Hythlodæus and company introduced Christianity to Utopia where it was well-received and appeared likely to gain in popularity. This friendliness was due, in part, to the principle of religious freedom itself and, in part, to the Utopians' striking openness to religious innovation. At the end of holyday services, each Utopian asked God to lead him to any religion that He considered superior to the worshiper's own faith. Although Hythlodæus showed why the Utopians identified Christianity with their own faiths, as we shall soon see, he did not clearly indicate why some embraced it. The converts may have considered Christianity heaven sent, or may have admired its great popularity in the world at large. While the Utopians acknowledged the virtues of religious diversity, each liked to believe that his particular deity was accorded the highest status by the common consent of all nations.

Utopian Christianity was quite unlike traditional Catholicism, however, because Hythlodæus himself brought this faith to the island and shaped it according to his own predilections. Hythlodæus was unreservedly a philosopher and, as such, a very dubious Catholic. He rejected authority, avoided institutional ties and criticized the medieval Church for distorting

Christ's teaching. In fact, his religious independence was so great that he took no Christian literature or Bible with him on what was to be his final departure from Europe.

This independence combined with Utopia's isolation enabled Hythlodæus to present Christianity to the Utopians as he wished. His version of the faith, like that of Erasmus, stressed the sacraments and the character, teaching, and miracles of Christ rather than the complex doctrinal requirements of the Church. Hythlodæus also made much of the disciples' common way of life in deference to the prejudices of his audience. While in book one of *Utopia* he railed against those who would accommodate Christ's teaching to men's morals as if it were a rule of soft lead, he made Utopian Christianity wholly compatible with Utopia's common faith and with her legal and ethical codes. Indeed, he invoked Christ's authority in support of Utopian laws which he recommended for worldwide adoption. Under these circumstances, it is not surprising that the Utopians considered Christianity nearest to that belief which had the widest prevalence among them.

Utopian Christianity was also quite congenial to the priests who, as God's interpreters, could have turned public opinion against it. Yet their silence regarding the new faith did not betoken a relinquishment of authority. The priests allowed the Christian Utopians to modify their new faith when expedient and tolerated this faith, but on their own terms. The new Christians, for example, desired but were unable to receive certain sacraments that only a Church-appointed priest could administer. Since they lacked such an individual, the Utopian converts were permitted to consider anointing one of their own rather than complying with the Church's requirements. More important, the Utopians regulated Christian or Christian-like behavior in strict accordance with their political needs. As we have seen, they banished the Christian fanatic whose damnation oriented rhetoric stirred up violence among the people.

Another more interesting case involving politically questionable behavior concerned a large number of ascetics who were strikingly Christian in conduct if not in name. These belonged to one of two schools. The first consisted of celibate vegetarians who entirely reject the pleasures of this life as harmful. The members of the second, less extreme group

married, ate meat and avoid no pleasure unless it interfere with their labor. Both groups refused the leisure time afforded them, disdain learning and scientific pursuits for drudgery.

The Utopians considered the first group holier than the more moderate second group calling them Buthrescae or religious par excellence. Although they paid lip service to both groups, they probably considered asceticism as irrational as zealotry. They tolerated the ascetics, however, perhaps because their behavior was politically beneficial. In contrast to the zealot whose theological pride endangered the peace, the ascetics neither belittle insultingly the life of others nor extol their own. Furthermore, the ascetics did Utopia's dirty work. More's preface to Utopia suggests that he approved of the way Utopian religious freedom brightened the prospects for religious reform. Here he announced that he and Peter Giles forgot to ask Hythlodæus where Utopia was located. This convenient mistake served to prevent a devout theologian from visiting the country on the pope's authority to promote traditional Catholicism. It also may have guaranteed that Utopian Christianity could continue to develop without outside interference.

Thomas More provided guidance for Christian humanists seeking to reform the Catholic Church in the famous *Dialogue of Counsel* that forms the core of Utopia, Part One. Here the issue dividing Morus and Hythlodæus was how a public-spirited philosopher can best promote his ideas. In Morus's view, the proper strategy was to become a councilor to some great monarch and cause him to follow straightforward and honourable courses. Hythlodæus rejected this advice echoing Socrates' claim in Plato's *Apology* that engaging in politics puts a philosopher's integrity or life at risk. Hythlodæus was something of a zealot in this exchange, arguing that Morus's prudent advice would necessarily lead to immoral political compromise²⁴). Christians should never accommodate their principles to prevailing morals, he asserted, but should preach the doctrines of Christ openly from the housetops let the chips fall where they may. He was also something of a hypocrite, having advised Christians to accommodate to Utopian mores when necessary as we have seen.

²⁴ Gerard Wegemer, *Thomas More on Statesmanship*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998, p. 103.

More sullied Hythlodæus's character in this way, some scholars contend, to signal his distaste for Utopia as a whole. They assume that since Hythlodæus presents Utopia to the world it must embody his flaws²⁵). Thomas More makes Hythlodæus an ideologue at least partly to show that the theoretical boldness appropriate to a subtle work like Utopia or the private conversation of close friends must give way to prudence when a philosophical statesman seeks to implement his principles.

Such a statesman (or writer), Morus asserts, must know his stage, adapt himself to the play in hand, and perform his role neatly and appropriately. He must not force upon people new and strange ideas which will carry no weight with persons of opposite conviction, but should rather set forth these ideas indirectly and with tact. What he cannot turn to good, he must make as little bad as possible.

Shortly after completing *Utopia*, More entered the court of Henry VIII with at least some trepidation²⁶). He also, perhaps, had aspirations to be a great statesman like his mentor John Morton who, as Cardinal and Lord Chancellor, exercised extraordinary religious and political power during the reign of Henry VII²⁷). Indeed, Henry VIII favored More and his friends at the time and appeared sympathetic to Christian humanism²⁸). Might More have used these advantages to help reform his Church from within?

Such reform, if More's *Utopia* and his defense of Erasmus are guides to his thinking, would aim at making Christian behavior rather than belief in a complex theology the chief criterion for salvation. Required doctrines would be drawn primarily from patristic authors and the Gospels with an eye perhaps toward fostering worldly as well as otherworldly happiness. Thus, churchmen would promote, or at least not oppose, religious doctrines friendly to scientific inquiry, productive labor, classical learning and good citizenship. Guided by the Church, Catholic govern-

²⁵ Thomas Engeman, *Hythlodæus's Utopia and More's England*, *The Journal of Politics*, vol. 44, nr. 1, 1982, p. 134.

²⁶ Jerry Mermel, *Preparations for a politic life: Sir Thomas More's entry into the king's service*, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, nr.7, 1977.

²⁷ Peter Ackroyd, *Life of Thomas More*, Anchor Books, London, 1998, p. 180.

²⁸ G. Wegemer, *Thomas More on Statesmanship*, p. 184.

ments would enforce some orthodoxy, but allow free choice in most theological matters. This new religious freedom would foster Church unity by curbing zealotry and encouraging respect for a broad range of religious opinions.

More's hopes for establishing religious freedom for Catholics were thwarted by the cataclysmic events surrounding the Reformation. Yet the very nature of these hopes helps to explain why he opposed religious freedom for English Protestants during the 1520's. Some scholars attribute this intolerant turn to the baneful influence of Church politics on More's character—precisely the type of danger that Hythlodæus warned Morus against in *Utopia*²⁹). Other scholars think that More always opposed religious freedom for Christians and deem his pre-Reformation and Reformation era views consistent³⁰).

These scholars, while possibly correct, fail to appreciate the limits More was always willing to place on religious freedom. His Utopians allowed no freedom to zealots or to others whose religious doctrines or practices were politically harmful. More believed that Protestant sectarians threatened legitimate Christian orders, and, if unchecked, would precipitate decades of religious war. Perhaps this fear, rather than concerns for doctrinal purity, account for More's decision to punish Luther's English followers³¹). In any case, More's statesmanship in Reformation England has little direct bearing on his views in 1515-1516, when the Christian world was fairly united. Thomas More argued in *Utopia* that all efforts to achieve the best state of a commonwealth in the Christian era must grapple with the problems posed by faith-based violence. His fictional solution to these problems was a highly original strategy for managing the relationship between religion and government. This strategy featured a version of religious freedom that prohibited government from enforcing a complicated orthodoxy or infringing on what he considered the legitimate rights of conscience. At the same time, it allowed government to prescribe certain religious beliefs that More considered

²⁹ A. Fox, *Utopia: An Elusive Vision*, p. 19.

³⁰ E. Surtz, *Praise of Wisdom*, p. 76.

³¹ G. Wegemer, *Thomas More on Statesmanship*, p. 161.

essential for virtue and to proscribe politically dangerous religious observances. More also showed how religious freedom causes all faiths, including Catholicism, to reject theologies that foster virulent religious pride. In Utopia, this plan curbed sectarian conflict and helped promote civic peace, scientific development, and economic prosperity.

Although More's ultimate stance toward this version of religious freedom is ambiguous, he publicly touted its merits just prior to the Protestant Reformation and approximately 175 years before John Locke wrote his highly influential *A Letter on Toleration*. In fact, Locke's work contains arguments that are remarkably similar to More's. Locke, like More, identified pride as a primary source of religious strife and sought to remedy this evil by separating church and state, establishing secular supremacy, fostering material well-being, and making Christianity more reasonable.

It is not clear whether More directly influenced the religious political thought of Locke or other liberal champions of religious freedom, nor why he made his intentions for Utopia so difficult to discern³²). Scholars may never be able to clarify these matters fully. Yet all should be thankful that More's once utopian principle that no one should suffer for religion is now a hallmark of free societies. Today this principle is, as it was in More's time, the only humane alternative to faith-based forms of oppression that thwart humanity's just religious and political aspirations.

³² Ernesto De Marchi, Locke's Atlantis, *Political Studies*, nr. 3, 1955, p. 164-65.

Vasile Cristescu

Dimensiunea revelatiei dumnezeiesti si a mântuirii în Hristos la Origen

Abstract

The study presents the way in which Origen, this well-known writer of the Primay Church, speaks about the incarnation of the Son of God. The stress is not on the historical aspect of the incarnation, Origen doesn't even mention the Christ's body, on the contrary, he hides it. According to Origen, Christ's mission is not fulfilled in his historical existence, but in the spiritual effort of each Christian towards Christ's humanity, which brought the Revelation, that is the coming of the Word of God beyond time and without body. Then the study presents the identity between the Old Testament and the New Testament, the Revealed continuity of both sacred books and the allegorical, symbolical method used by Origen in understanding the sectets of the belief.

Keywords: *Origen, hristology, the Incarnation of the Word, continuous Revelation, the Origen method.*

Într-un studiu anterior am arătat câteva aspecte din gândirea lui Origen cu privire la Schimbarea la Fată a lui Hristos si experienta rugăciunii

către El¹. Acum vom căuta să extindem examinarea pentru a vedea până la ce grad au fost împinse afirmațiile lui Origen cu privire la revelația dumnezeiască și mântuirea aduse de Hristos și consecințele pe care le pot avea ele pentru viața creștină.

Pentru a păstra o continuitate în această examinare cu ceea ce am prezentat mai înainte vom merge pe linia afirmațiilor lui Origen cu privire la Hristos întrupat și răstignit ca „umbră a Cuvântului”, expresie întâlnită și în textele ulterioare cărții a doua a *Comentariului său la Ioan*. Prin ea, Origen indică pe de o parte umanitatea lui Hristos cu excluderea dumnezeirii Lui, Hristosul cunoscut de multime ca om, pe de altă parte venirea lui Hristos prin Întrupare în opoziție cu manifestarea Sa eshatologică în slavă. În plus, chiar dacă în *Comentariul la Plângerile lui Ieremia*, Origen arată „umbra lui Hristos” ca superioară celei date de Lege, păstrează totuși aici nuanța peiorativă a expresiei, afirmând că viața în umbră este „credința în Întrupare” (*Christi vero umbra in qua nunc in gentibus vivimus, id est incarnationis eius fides*).²

Propriu-zis, umbra Cuvântului este Cuvântul făcut trup, Iisus Hristos răstignit. Astfel, venirea lui Hristos pe pământ aduce o umbră slavei dumnezeiești. În acest sens se explică și opoziția făcută de Origen în volumul doi al *Comentariului său la Romani* dintre Cuvântul făcut trup și adevărul Cuvânt al Apocalipsei. Textele în care Origen folosește expresia din Plângerile lui Ieremia (4, 20), „în umbra lui vom trăi printre popoare”, pentru a o aplica lui Hristos întrupat, contin aceeași interpretare peiorativă a umbrei: „O venire a lui Hristos s-a făcut în smerenie, cealaltă este nădăjduită în slavă. Această primă venire în trup este numită în Scriptură cu un cuvânt tainic, umbra Sa [...]. Multe lucruri au fost [...] prin această primă venire; împlinirea și desăvârșirea lor se va face prin a doua venire” (*Adventus Christi unus quidem in humilitate completus est, alius vero speratur in gloria: et hic primus adventus in carne mystico quodam sermone in Scripturis sanctis umbra eius appellatur...quamplurima primo*

¹ Schimbarea la Fată a lui Hristos și experiența rugăciunii către El la Origen, în „Teologie și Viață”, 7-12 (2006), p. 5-19

² Origenes, *In Canticum Cant. Liber tertius*, 3, P. G. 13, col. 154 A.

hoc adventu eius adumbrari, quorum adimpletio atque perfectio in secundo consummetur adventu).³

În *Comentariul la Epistola către Romani*, Origen leagă umbra Cuvântului de ideea unei prefigurări a învătăturii. După el, noi n-am primit de la Hristos desăvârșirea învătăturii, ci numai o prefigurare. Venind ca trup, Cuvântul a fost cunoscut ca trup, sub “forma Sa de rob”. Mai târziu va fi cunoscut ca Dumnezeu: «*Fortassi cum etiam ipsum Verbum Dei, secundum hoc quod „Verbum caro est”, et habitavit in nobis, aliter in praesenti vitae statu, aliter cum venerit quod perfectum est, cognoscitur et aliter nunc in forma servi, tunc vero aliter in forma Dei, et in Patris aequalitate sentietur*».⁴

Tot cu nuanță peiorativă vor fi interpretate de Origen și cuvintele Sfântului Apostol Pavel de la Coloseni 3, 3: “Viata voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu”. În “*Comentariul la Matei*” el arată că viața noastră este ascunsă întru Dumnezeu, pentru că atât timp cât suntem pe pământ, suntem numai în umbra lui Hristos: «*Pro quibus omnibus, vel „in forma doctrinae”, ut Apostolus dicit, et nondum in ipsa doctrina, vel „in umbra Christi” ut Jeremias nominavit et nondum in ipso Christo, vivere videmur inter gentes*».⁵

În “*Convorbirea cu Heraclide*” cele două locuri scripturistice enunțate mai sus sunt folosite pentru a arăta că viața care ne este dată prin Hristos nu ne este prezentă decât în umbră.⁶ În opoziție cu Hristos ca umbră arătată pe pământ, Origen vorbește de Hristosul revenit la Tatăl, nu Hristosul care va veni, ci Hristosul restabilit *apokatastavò* în starea Sa dumnezeiască la sfârșitul timpului Întrupării Lui. În afară de faptul că prin modul acesta de exprimare Origen izolează Întruparea ca moment al vieții Cuvântului, se poate observa privitor la termenii prin care el opune umanitatea lui Hristos dumnezeirii Lui, Cuvântul desăvârșit și Cuvântul restabilit, că gnosticii foloseau termenii *apokaqivstasqai* și *anatrevein* pentru a indica reîntoarcerea Întelepciunii la pleromă.

³ Idem, *Omilie la Iisus Navi, VIII, 4*, P. G. 12, col. 866 B C.

⁴ Idem, *Com. in Ep. ad Romanos, VI, 3*, P. G. 14, col. 1062 B.

⁵ Idem, *Comment. in Matheum. Tomus XV, 22*, P. G. 13, col. 1317-1320.

⁶ Idem, *Convorbiri cu Heraclide*, în: J. Scherer, *Entretien d’Origen avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l’âme*, Thèse de Paris, 1955, p. 144.

Origen foloseste aceleasi cuvinte cu privire la Hristos. Astfel în „*Comentariul la Matei*” poate fi citit de mai multe ori *apokaqivstasqai*. La Origen verbul acesta arată în mod clar faptul că un lucru revine la starea sa primordială, așa cum se poate vedea și în *Comentariul la Ioan*: slava de la a doua venire a lui Hristos este slava „Cuvântului restabilit” în starea pe care o avea de la început la Dumnezeu, mai înainte de a se fi desertat pe Sine însuși (*Verbi qui restitutus, est in statum quem habuit a principio apud Deum prius quam exinaniret seipsum*)⁷. „După ce a îmbrăcat chipul de rob, Fiul se restabilește în chipul Său de Dumnezeu”⁸. Problematic este la Origen faptul că vorbește de dumnezeirea pe care Cuvântul o avea înainte de Întrupare, pe care o regăsește după Întrupare, ca și cum nu ar fi avut-o în mod egal în timpul cât era întrupat.

În plus, Cuvântul întrupat, adică chipul „de jos” al dumnezeirii celei „de sus” apare ca un amestec tainic, foarte greu de descâlcit, în care trupul servește mai curând drept voal decât revelație. Hristos, spune Origen, „este compus din clar și obscur”⁹.

Îndeosebi când se referă la Întrupare, Origen subliniază aspectul de voal ce acoperă dumnezeirea. Trupul lui Hristos este voalul chivotului de care vorbește Epistola către Evrei (9, 24 și 10, 20).¹⁰ După cum sensul profund al Scripturii este ascuns sub literă, tot așa dumnezeirea lui Hristos a fost ascunsă sub trupul Său (*Sed haec secundum litteram, quae tanquam caro Verbi Dei est et indumentum, divinitatis eius, digui fortassis vel aspiciant, vel audiant et indigni*).¹¹ Origen vorbește despre Cuvântul „în Iisus”, „prezent în Iisus”, însă nu-i atribuie trupului lui Hristos decât rolul unui instrument al manifestării lui Dumnezeu. În acest sens poate fi întâlnită afirmația: „Cuvântul lui Dumnezeu a rostit în Iisus un

⁷ Idem, *Der Johanneskommentar, XX, 11* în colecția „Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ (GCS), Bd. IV, hg. von E. Preuschen, Leipzig, 1903, p. 341.

⁸ Idem, *Comment. in Matheum Tomus XII, 29*, P. G. 13, col. 1049 A; (*Ibidem*); XV, 5, P. G. 13, col. 1578-1580. XIV, 24, P. G. 13, col. 1324.

⁹ Idem, *Der Johanneskommentar, II, 26*, în GCS, Bd. IV, p. 84-85.

¹⁰ Idem, *Comment. In Epist. ad Rom. Lib. VI, 7*, P. G. 14, col. 1072 A.

¹¹ Idem, *In Leviticum Homilia I, 1*, P. G. 12, col. 405 B.

asemenea cuvânt după cum Dumnezeu se serveste de un anumit profet ca de un instrument”¹².

Adevărul era continut în Vechiul Testament, iar venirea lui Hristos nu l-a făcut decât să apară. Iisus a învățat cum trebuie înțeleasă Legea, a descoperit adevărul Legii, dând regula supremă de interpretare “după Duh”. De regulă Hristos este Cel ce descoperă (*safhnisthò*)¹³, nu obiectul revelat. Făcând ca taina ascunsă sub literă să fie descoperită, El a luminat câmpul Scripturilor. Atunci a fost “revelarea adevărului”.¹⁴ Mai multe texte afirmă rolul acesta revelator al Întrupării care face înteles și arată ceea ce era ascuns “atâta timp cât nu fusesese venit Cel ce luminează tainele continute în Lege și profeti [...] și a dat un trup Evangheliei”¹⁵.

Cuvântul “arătare” este folosit de Origen nu pentru a sublinia actul decisiv al lui Hristos în revelație prin Întruparea Sa, ci în sensul de venire, în care este folosit pentru a caracteriza toate felurile de arătări ale lui Dumnezeu. Expresiile “arătare” (*epifavneia*) a prezentei lui Hristos ca înțelepciune sau ca și cuvânt pentru a nimici greșeala, și, a puterii lui Iisus ca înțelepciune și cuvânt pentru a lumina sufletul, expresii care se referă la Hristos, privesc la Origen mai mult manifestările interioare și individuale și nu în special Întruparea.

Epifavneia este în unele cazuri echivalentul lui *epidhmiva* (venire), ca de exemplu în fraze ca acestea: adevărul exista înainte de arătarea a lui Hristos, înteles aici cu sensul de venire a lui Hristos.¹⁶ Trebuie însă menționat faptul că adevărul despre arătarea lui Dumnezeu în Hristos era în secolul II dominant în limbajul creștin. La Origen *epifavneia* a pierdut puterea ei chiar în faptul de a indica venirea lui Hristos în starea chenotică. La fel, cuvântul *parousiva* este înteles în simplul fapt de venire, nemaiaivând și sensul tehnic consacrat venirii Fiului la sfârșitul timpurilor.

Interpretând cuvântul lui Hristos “de câte ori am vrut să adun pe fii tăi” (Matei 23, 37), Origen afirmă următoarele: “Hristos a fost perma-

¹² Idem, *Contra Celsum*, II, 9, în: SC, nr. 132, trad. de M. Borret, Paris, 1967, p. 303.

¹³ Idem, *Der Johanneskommentar*, I, 29, în GCS, Bd. IV, p. 36.

¹⁴ *Ibidem*, XXVIII, 12, în GCS, Bd. IV, p. 404.

¹⁵ *Ibidem*, I, 6, în GCS, Bd. IV, p. 11.

¹⁶ Idem, *Contra Celsum*, VIII, 12, P.G. 11, col. 1333 B C.

nent prezent, nu numai prin prezenta Sa, ci chiar substantial, la Moise, la profeti si mai ales la îngerii care slujeau mântuirii neamului omenesc” (*Sed non solum in praesentia, verum etiam substantialiter semper Christus praesens fuit et in Moyses, et in prophetis, magis autem et in angelis ministrantibus saluti humanae*)¹⁷.

În *Omilia la Isaia*, referindu-se la serafimul care a fost trimis la profet (Isaia 6, 6), Origen spune: “Nu a fost decât o venire a Domnului meu Iisus Hristos [...]. El vine la Moise, la popor, la fiecare profet [...], dovada că a venit înaintea venirii Lui trupești este dată de cuvântul Său: de câte ori am vrut să adun pe fii tăi” (*Non est unus Domini mei Jesu Christi adventus quo descendit ad terras: et ad Isaiam venit, et ad Moysen venit, et ad populum venit, et ad unumquemque prophetarum venit... Quia autem et ante praesentiam carnalem ad homines venerit, ipsum accipe testem denuntiantem atque dicentem... quotus volui colligere filios tuos*)¹⁸.

Origen afirmă că timpul unor verbe din Scriptură ar indica mai mult o actiune continuă a Cuvântului dumnezeiesc¹⁹ si nu o actiune împlinită într-un anumit moment distinct al istoriei. Referindu-se la cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul de la Ioan 1, 29 („Iată Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatele lumii”), el insistă asupra timpului prezent: timpul acesta dovedeste, după Origen, că în toate timpurile Fiul lui Dumnezeu este Cel ce ridică păcatele lumii²⁰.

Origen folosește si alte cuvinte din Scriptură pentru a arăta actiunea lui Hristos înainte si după Întrupare. Apostolul arată, în Epistola către Evrei, că prin păcatul său, cel păcătos “răstigneste din nou” pe Fiul lui Dumnezeu (Evrei 6, 6). Origen aduce chiar un verb nou pentru a arăta că înainte de venirea istorică a lui Hristos, păcătosul putea să-L răstignească (*prostauroun*). Păcătosul îl răstigneste pe Fiul lui Dumnezeu “fie înainte de venirea istorică si trupească a Domnului nostru, fie după”.²¹ Sfintii

¹⁷ Idem, *Serm. In Mat.* 28, P. G. 13, col. 1639 C.

¹⁸ Idem, *Hom. In Isaiam*, I, 5, P. G. 13, col. 223 D.

¹⁹ Origen precizează totodată că această actiune continuă a lui Hristos a fost împlinită prin trimisi în slujba lui Hristos, înaintemergători si ucenici (*De principiis*, II, 6).

²⁰ Origen, *Fr. in Joh.*, 19, în GCS, Bd. IV, p. 499.

²¹ Idem, *Der Johanneskommentar*, XX, 12, în GCS, Bd. IV, p. 341.

puteau să pronunțe cuvântul “m-am răstignit împreună cu Hristos” înainte de pătimirea lui Hristos.

Întrebarea care se pune este dacă la Origen, Întruparea este legată de adevăr, împlinire și desăvârșire, așa cum o arată Evangheliile și Epistolele din Noul Testament. Un text târziu cunoscut prin traducerea lui Rufin arată clar atitudinea lui Origen în această problemă. Origen comentează cuvântul Apostolului Pavel că “Adam este tip al Celui ce va să vină” (Romani 5, 14) apropiindu-l de o altă expresie paulinică după care Legea este “umbra bunurilor viitoare” (Evrei 10, 1).

După cum afirmă Origen, viitorul acesta care ar fi trebuit să fie venirea lui Hristos ca împlinire a făgăduinței, poate fi înțeles cu privire la Pavel, care scrie, sau la Adam, de care el vorbește. Origen crede că termenul este ambiguu atât în *Epistola către Romani* cât și în locurile în care este vorba de “umbra bunurilor viitoare”. “După venirea lui Hristos adevărul a venit să îplinească umbra, sau aceasta se va face în viața viitoare?” (*utrum in adventu Christi, in futuro saeculo umbrae istius explenda sit veritas, incertum est*)²².

Origen afirmă că răspunsul nu poate fi unul sigur. Dacă răspundem afirmativ, realitățile Noului Testament împlinesc ritualurile Legii. Dacă răspundem negativ, trebuie să așteptăm să bem vinul cel nou în împărăția Tatălui (Matei 26, 29), vesnicia va fi sabbatul. În “bunurile care vor veni” Origen vede pe cele care ne vor fi date în împărăția vesnică.

El nu spune însă nimic de realitatea bunurilor aduse de Hristos. De la Hristos am fi primit numai începutul vieții noi. Origen nu ia în seamă a doua parte a versetului de la Coloseni 2, 17 cuvintele: “trupul este al lui Hristos”. Cuvintele acestea nu se găsesc în nicio parte din opera lui. Absența aceasta trebuie remarcată în vederea unei eventuale evaluări a receptării textelor nou-testamentare în opera lui Origen, pentru că desi locul de la Coloseni 2, 17 apare de zece ori în opera lui, cuvintele *soma des tou Cristou* nu apar niciodată.

O astfel de evaluare ar putea oferi ca rezultat un catalog al locurilor scripturistice neglijate de Origen pentru a arăta rolul de bază al Întrupării Cuvântului în descoperirea lui Dumnezeu. Aici dăm numai câteva locuri

²² Idem, *Com. in Ep. ad Rom.*, V, I, P. G. 14, col. 1020 BC.

care pot fi adăugate locului de la Coloseni 2, 17: Ioan 1, 17 (“harul si adevărul au venit prin Iisus Hristos”); Ioan 6, 55 (“adevărata mâncare”); Ioan 6, 32 (“pâinea cea din cer”); Ioan 15, 1 (“vita cea adevărată”). Fată de acestea Origen nu arată niciodată că Trupul lui Hristos luat în unitatea Persoanei Lui divino-umane este împlinirea făgăduintelor Vechiului Testament.

Uneori, când spune că Hristos a dat adevărata mâncare, superioară manei din pustie, urmărește doctrina interpretată spiritual: Origen afirmă că lucrarea lui Hristos va fi împlinită când întreaga lume a duhurilor, a astrelor si a oamenilor (*ta logikav*) va fi ajunsă la împlinire. Atunci bucuria Lui va fi “deplină”.²³ Origen spune că la Ioan 4, 34 “împlinirea voii Tatălui” nu poate fi raportată la ceea ce a făcut Hristos pe pământ, ci la ceea ce face Cuvântul neîncetat în sufletul fiecăruia din noi si pe care-l va împlini la sfârșitul lumii.

Întrebarea este însă: Origen rezervă Cuvântului întrupat numele de Cuvânt desăvârșit? Arată el momentul Întrupării prin expresiile paulinice “plinirea vremii” (Galateni 4, 4) sau “plinirea vremurilor” (Coloseni 1, 10)? Pe de o parte el arată că Hristos încoronează lucrarea pregătită de Ilie sau de Ioan Botezătorul. Dar așa-zisa desăvârșire este legată de locul pe care-l ocupă El în continuitatea revelației. De altfel, acest Cuvânt desăvârșit, mai mult decât Iisus-Însusi, este învățătura lui Iisus înțeleasă spiritual.

Privitor la expresia “plinirea vremii” ea arată mai degrabă o etapă în viața spirituală a unui suflet decât momentul Întrupării. Numai când un suflet ajunge la deplinătatea spirituală are loc venirea Fiului. Interesul lui Origen s-a arătat pentru problema sufletelor, neglijând astfel istoria neamurilor.

El ar fi putut insista pe momentul venirii lui Hristos, dar nu a făcut-o. El afirmă că venirea lui Hristos inaugurează timpul desăvârșirii, al adevărului, dar subliniază caracterul incoativ (introdactiv) al venirii lui Hristos. De aceea, cuvântul cheie al lui Origen *nohtovç*- care arată mai puțin “inteligibilul”, cât mai ales ceea ce este “înțeles de minte”, “asimilat în mintea celui care a înțeles”, “devenit interior” - distruge puterea decisivă

²³ Idem, *Hom, in Lev., VII, 2*, P. G. 12, col. 481 B.

pe care creștinii o atribuie Întrupării Cuvântului. Accentul pus de Origen este pe primirea interioară a cuvântului.

Actiunea lui Hristos nu se împlineste prin simplul fapt al existenței istorice al lui Iisus, ci prin efortul de discernământ spiritual al fiecărui creștin față de umanitatea lui Hristos, care a adus revelația lui Dumnezeu în termeni ambigui, căci îmbrăcarea trupului n-a fost din partea lui Dumnezeu momentul unei clare revelații. Revelație, arătare, epifanie a lui Dumnezeu este venirea atemporală a Cuvântului dumnezeiesc dezbrăcat de trup. Pentru revelația Tatălui, Iisus întrupat n-a avut decât un rol iconic.

Când vorbește de revelația lui Hristos, Origen pune accent pe locul revelației Aceștia într-un plan mai vast al revelației. După cum just observă Părintele Florovsky, într-o hristologie ambiguă²⁴ ca cea a lui Origen, “ansamblul presupunerilor sale metafizice nu-i permiteau să includă Întruparea ca un eveniment istoric unic, înscris în planul general al revelației. Pentru el întreaga istorie nu era decât trecătoare și accidentală. Întruparea istorică nu trebuia deci considerată decât ca un moment în continuitatea istorică a teofaniei permanente a Logosului divin-un moment central într-un sens-dar care nu era nimic mai mult decât un simbol central. În perspectiva unui proces cosmico-divin continuu nu mai era loc pentru o adevărată unicitate istorică, pentru o decizie ultimă, împlinită în timpul Său printr-un eveniment major”²⁵.

Pentru Origen, Hristos Însuși este progresiv: El are un început - umanitatea Sa este astfel începutul vestirii celei noi - și un sfârșit (*telos*), dumnezeirea Sa.²⁶ Prima Sa venire în urma Întrupării Sale a fost un

²⁴ Georges Florovsky, *Origène, Eusèbe et la controverse iconoclaste*, în: Istina, nr. 4 (1994), p. 349.

²⁵ *Ibidem*. “Nici un eveniment nu putea să aibă în această perspectivă o semnificație ultimă sau valoare prin el însuși ca eveniment. Toate evenimentele trebuiau să fie interpretate ca simboluri sau proiecții a unei realități superioare, supratemporale și supraistorice. Istoricul se găsea într-un fel oarecare dizolvat în simbolic. Iar un simbol nu este nimic mai mult decât un semn arătând un dincolo, fie vesnicia sau “veacul ce va să vină” sau amândouă odată. Întregul sistem de simboluri era ceva provizoriu, destinat să fie în final îndepărtat. El trebuia să pătrundă ultimul ecran al simbolurilor. Acesta era principiul sau postulatul exegetic major al lui Origen” (*Ibidem*, p. 349-350).

²⁶ Origenes, *Der Johanneskommentar, I, 18*, în GCS, Bd. IV, p. 23.

început, al cărui sfârșit va fi odată cu a doua Sa venire, în slavă. Prin credința în Iisus credincioșii n-au decât începuturile (*archv*) cunoașterii.²⁷

Asupra acestei teme Origen revine mereu. La întrebarea dacă Hristos a adus împlinirea făgăduințelor, Origen dă un răspuns pe care-l repetă de multe ori: Hristos a adus numai începutul împlinirii. În *Omilia la Iosua*, Origen afirmă cu privire la Hristos: “Cred că poate, nici venirea, nici Întruparea Sa nu ne aduc ceea ce este desăvârșit și total; chiar dacă El a fost dus pe cruce și dacă totul a fost împlinit și dacă a înviat din morți, totuși din El-Însuși nu ne descoperă tot ceea ce este desăvârșirea (*Ego puto quod fortasse nec in adventu Jesu, et incarnatione eius adhuc quod perfectum est et integrum discimus: sed nec si ad crucem ducatur jam, et consummetur in omnibus, nec si a mortuis resurrexit, cuncta nobis per semetipsum quae perfecta sunt, pandet*). Avem încă nevoie de un altul care ne va deschide și ne va descoperi tot. Ascultă-l pe Domnul-Însuși când spune aceasta în Evangheliile: am multe a vă spune încă [...] când va veni Duhul Adevărului. Prin El și în El se încheie desăvârșirea Treimii. Cu toate că pocăința a fost propovăduită de Domnul și Mântuitorul, după cum și întoarcerea de la rău la bine, a fost dată iertarea păcatelor tuturor credincioșilor și au fost împlinite toate lucrurile care par să tindă la desăvârșirea decadei, totuși desăvârșirea și totalitatea bunurilor ajung când după toate acestea suntem capabili să primim harul Duhului Sfânt. Nimic nu este desăvârșit pentru cel căruia îi lipsește Duhul Sfânt, prin care se desăvârșeste taina Treimii”.²⁸

După Origen pedagogia divină nu se încheie cu Întruparea Cuvântului în Iisus, lucrarea lui Hristos se întinde de la un început la un sfârșit, între cele două venituri ale Lui. Într-un pasaj cunoscut numai în traducerea lui Rufin și care corespunde bine textelor precedente cunoscute în originalul grec, Origen interpretează “nădejdea slavei lui Dumnezeu” (Romani 5, 2) de care Apostolul se bucură, precizând că slava nădejduită se opune în ceea ce este vesnică măririlor trecătoare care se pot vedea, ca de pildă, acelora care au fost împărțite (*ministrata*) prin mijlocirea lui Moise și în urma venirii trupesti a Mântuitorului: “Nu putem să spunem despre această

²⁷ Idem, *Fr. in Mat.*, 74, în: E. Klostermann-E. Benz, *Mathäuserklärung III. Fragmente und indices, erste Hälfte*, în colecția GCS, 41, 1, Origenes Werke, 10, 3, 1941, p. 120.

²⁸ Idem, *Hom. in Jesus Navi, III*, 2, P. G. 12, col. 838 CD.

slavă că este cea care trebuie nădăjduită, pentru că Apostolii spun că au văzut-o (Ioan 1, 14)” (*De qua gloria non possumus dicere quod ipsa sit quae speranda est: hanc enim vidisse dicunt apostoli*)²⁹.

“Aceste măririi care au fost aduse fie prin Moise la cei vechi, fie prin venirea trupească a lui Hristos pentru noi, nu erau măririi ale îngerilor (Luca 9, 26), ci măririi ale oamenilor”³⁰. Cuvântul Apostolului Pavel despre vederea “fată către fată” (II Corinteni 3, 18) nu trebuie înțeles la timpul prezent: “După cum nimeni nu ar fi putut [...] primi slava pe care Apostolii au văzut-o dacă nu ar fi fost slava dată prin Moise în Lege, o pregătire (*viam intelligentiae*) luminată de slava care era în Lege și în profeti, acestia zărind lumina slavei care era cea a Fiului venind de la Tatăl, tot așa [...] cel ce contemplă fată către fată (II Corinteni 3, 18) această (*istam*) slavă a Fiului în deplină înțelegere a credinței – el care a venit de la Lege la Evanghelie și la venirea trupească a Mântuitorului, inima luminată prin credință, poartă acum duhul său întins spre a doua venire a slavei și este transformat din slava prezentă în slava viitoare care trebuie nădăjduită [...] Nimeni nu va fi capabil de această slavă viitoare dacă n-a primit deja o anumită deprindere (*usum et meditationem quandum*) ca să devină [...] mai bine pregătit să primească această (*illius*) slavă adevărată, prin puterea Duhului Sfânt”³¹.

Slava este aici echivalentă cu cunoașterea. Afirmatiile lui Origen cu privire la împărțirea măririlor de către Dumnezeu se referă la economia revelației. Împărțirea aceasta începe în Vechiul Testament, urmează apoi cu Întruparea și este încă în curs de evoluție sub stăpânirea Duhului. Principiul este cel al pedagogiei care împarte măririle după capacitățile umane: “Măririle au fost împărțite oamenilor și măsurate după puterea oamenilor de a le primi [...] Dumnezeu împarte mărețiile măririlor după capacitatea duhurilor”³².

Revelația are loc pe paliere succesive: legea naturală este o pregătire pentru revelație, în revelație Legea veche este o pregătire pentru Legea nouă. În Legea nouă, Evanghelia propovăduită de Iisus este o pregătire

²⁹ Idem, *Comment. in Epist. ad Rom., Lib. IV, 8, P. G. 14, col. 991 D.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

pentru evanghelia finală, cea a celei de-a doua veniri, care este de altfel prefigurată și chiar începută de prima venire a lui Hristos.

Revelația adusă de Iisus se situează într-o înlănțuire: Iisus nu aduce revelația dintr-o dată și o singură dată, o dată pentru totdeauna. După Origen rămâne încă un progres de împlinit. Iisus-Însuși face o “introducere” (*eisagoghi*),³³ o învățătură pregătitoare. De aceea, despre El se poate spune ceea ce se spune despre Lege.

Origen vorbește de vesmântul stropit cu sânge al Apocalipsei (Apocalipsa 19, 13), simbol al trupului lui Hristos, și spune că chiar dacă uneori ajungem la o contemplație ridicată a Cuvântului, nu trebuie neglijată introducerea dată prin El în trupul nostru³⁴. Aceste cuvinte nu înseamnă venirea Lui în trupul uman, ci introducerea care ne-a fost dată prin El în trupul nostru.

Origen distinge o înțelegere intelectuală a tainelor, cea pe care o puteau avea părinții și profetii atunci când luau cunoștință de conținutul cuvintelor lor inspirate, și vederea acestor taine arătată prin venirea lui Hristos. După un verset al Epistolei către Romani (16, 26-27) taina era “ascunsă” înaintea venirii lui Hristos. Pentru Origen “ascuns” nu înseamnă “absent”. Învățătura lui Hristos era încă ascunsă pentru cei vechi dar ea exista deja. Venirea lui Hristos n-a adus revelația unui adevăr nou, ci numai manifestarea unui adevăr vechi³⁵.

Alt text se găsește în Epistola către Efeseni (3, 5-6). Apostolul spune că “taina lui Hristos [...] nu s-a făcut cunoscută fiilor oamenilor în alte veacuri așa cum s-a descoperit acum sfinților Săi apostoli și prooroci prin Duhul Sfânt”³⁶. Origen caută să vadă ce diferență este între cele două cunoașteri ale adevărului: “Bunurile care vor veni n-au fost descoperite oamenilor în același fel: celor ce cunosc fără să vadă împlinirea profetiilor și celor ce cu ochii lor văd împlinirea, cum o vor vedea Apostolii. Aceștia, după părerea mea, nu vor avea o înțelegere mai mare decât cea a părinților și profetilor, dar putem să dăm mărturie că «taina n-a fost descoperită altor veacuri cum va fi acum prin Apostoli», pentru că față de înțelegerea

³³ Idem, *Der Johanneskommentar, II, 8*, în GCS, Bd. IV, p. 62.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, VI, 4, în GCS, Bd. IV, p. 110.

³⁶ *Ibidem*, VI, 27, în GCS, Bd. IV, p. 112 s.u.

tainelor de către ei, ei (Apostolii n.n.) vor avea evidenta lucrului împlinit³⁷.

Origen folosește pentru persoanele din Vechiul Testament cuvântul “contemplație” (*qeva*)³⁸ iar verbul “a contempla” pentru a caracteriza vederea adevărului pe care acestea o puteau avea în Vechiul Testament. Când vorbește de Apostoli folosește verbul “a vedea”. În același timp el precizează însă că înțelege verbul “a vedea” în sensul de “a înțelege”.³⁹ Totodată afirmă mereu că “Apostolii n-au fost mai învățați decât părintii sau decât Moise, sau decât profetii”⁴⁰.

Origen insistă asupra cunoașterii lui Dumnezeu pe care au avut-o persoanele din Vechiul Testament pentru a respinge teoria marcionită și gnostică. Marcion afirma că Iisus revela un Dumnezeu nou, rămas necunoscut până la venirea Mântuitorului, iar unii gnostici interpretau versetul de la Ioan “harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (Ioan 1, 17) îndepărtând orice adevăr al Legii.

Origen arată că venirea lui Hristos face mai evident un adevăr care se găsea deja conținut în Lege și pe care profetii puteau deja să îl înțeleagă pe deplin. Persoanele din Vechiul Testament puteau să aibă cunoașterea lui Dumnezeu pe care Iisus va veni să o descopere după ele. În tomul VI al *Comenatriului la Ioan*, Origen afirmă cu putere această învățătură: “Profetii conduși de Duhul au trecut de la introducerea tipologică la vederea adevărului”⁴¹.

Astfel introducerea tipologică nu este legată de o epocă, anume cea dinaintea de Hristos, după cum vederea adevărului nu este rezervată timpului lui Hristos. Ordinea progresivă a revelației care merge de la tipologie la vederea adevărului se reînnoiește pentru fiecare om după lucrarea în el a Duhului.

În timp ce gnosticii spuneau că “Apostolii au fost mai învățați decât părintii și profetii”,⁴² Origen afirmă că unele persoane ale Vechiului Testament au ajuns la aceeași cunoaștere ca cea a Apostolilor. Nu este vorba

³⁷ *Ibidem*, p. 112.

³⁸ *Ibidem*, VI, 3, în GCS, Bd. IV, p. 109.

³⁹ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰ *Ibidem*, VI, 5, în GCS, Bd. IV, p. 113.

⁴¹ *Ibidem*, VI, 3, în GCS, Bd. IV, p. 109.

⁴² *Ibidem*, VI, 6, în GCS, Bd. IV, p. 113.

de toate persoanele Vechiului Testament, pentru că Evanghelia spune că “multi au dorit să vadă ceea ce vedeti voi (Apostolii) (Matei 13, 17), dar cei “desăvârșiti” au fost capabili “să urce la înălțimea Cuvântului” și au fost învățați de Hristos: «Sfintii de dinaintea venirii lui Hristos, mai mult decât multimea credincioșilor, au înțeles tainele dumnezeirii. Cuvântul lui Dumnezeu I-a învățat mai înainte de a Se face trup, căci El lucrează din toate timpurile, ca bun imitator al Tatălui Său, pentru că spune: „Tatăl Meu lucrează mereu” (Ioan v, 17). Cei vii, căroră Avraam le este părinte, au cunoscut învățăturile celor vii; ei au fost învățați de Hristos, născut înaintea aurorei, mai înainte de a se întrupa»⁴³.

Dacă Origen a încercat să evite tezele gnosticilor și marcionitilor, a ajuns însă la cealaltă extremă, aceea de relativizare a revelației aduse de Hristos, așa cum am văzut din rândurile de mai sus. Dacă vom readuce în discuție aspectul umbrei și al chipului la Origen, vom vedea mai departe acest aspect. În limbajul obișnuit al lui Origen umbra servește în mod normal indicării într-un mod simbolic a obiectelor care sunt numite de altfel chipuri, sau care primesc epitetul de “figurativ”, obiectele lumii materiale. Umbra nu are sensul peiorativ de întuneric. Origen păstrează cu fidelitate semnificația cuvântului ebraic *selem*, care arată în același timp umbra pe care o proiectează un obiect și chipul acelui obiect.

Adesea Origen asociază cele două cuvinte, umbră și chip, punându-le pe același plan. Pentru el umbra și chipul sunt două sinonime care-i servesc în același timp să indice fie Vechiul Testament raportat la Noul, fie ansamblul revelației primit astăzi de oameni prin raportarea la ceea ce vor cunoaște la sfârșitul timpului, dar nu distinct, unul Vechiul Testament, altul Noul. Un exemplu este textul următor: “Apostolii nu vedeau încă realitățile adevărului, ci umbrele acestei realități; nu lumina deplină, ci un chip obscur” (*Nec enim adhuc veritatis negotia, sed umbras negotiorum conspiciebant nec plenam lucem, sed obscuram inaginem*)⁴⁴.

După Origen umbra și chipul indică revelația primită de Apostoli. Privitor la persoana lui Hristos, Origen spune că Cuvântul din Apocalipsă merită epitetul adevărat, pentru că se deosebeste de Cuvântul întrupat,

⁴³ *Ibidem*, VI, în GCS, Bd. IV, p. 110.

⁴⁴ *Idem*, *Hom. In Is, VII, I*, P. G. 13, col. 247 BC.

“de Cel ce vorbește în umbre, tipuri și chipuri”⁴⁵. “Multimea celor ce-si închipuie că cred, este învățată prin umbra Cuvântului”⁴⁶.

Noul Testament poate să rămână cunoscut în mod unic în “tipuri” și “umbre” sub care se ascunde adevărul. Astfel pentru Noul Testament ca și pentru cel Vechi există o “literă care ucide” (II Corinteni 3, 6)⁴⁷. Metoda exegetică a lui Origen, arată Părintele Florovsky, oricare ar fi numele pe care noi i l-am atribui, «era concepută mai ales în acest scop ultim: să depășească istoria, să meargă dincolo de vâlul evenimentelor, dincolo de litera care inevitabil “ucide”, chiar sub noua dăruire a harului, nu mai puțin decât sub *umbraculo legis*. Realitatea istoricității evenimentelor nu era negată, dar trebuia să le interpreteze ca aluzii, semne și simboluri»⁴⁸. Unele cuvinte ale lui Iisus trebuie înțelese spiritual: a mânca trupul Lui, a bea sângele Lui⁴⁹.

În *Comentariul la Evanghelia după Matei*, Origen afirmă că diferitele vindecări făcute de Iisus indică diferitele categorii de suflete pe care Mântuitorul le vindecă: “Actele împlinite atunci erau simboluri ale actelor împlinite mereu prin puterea lui Iisus; într-adevăr, nu există un timp în care să nu se înfăptuiască prin puterea lui Iisus una din faptele despre care relatează Scriptura”⁵⁰.

Actele împlinite de Iisus arătau în ordinea trupului ceea ce Cuvântul face vesnic în ordinea sufletului; chiar actele lui Iisus pe care El le-a împlinit în timpul vieții Lui pământești prefigurează o activitate eshatologică a Cuvântului revenind în slava Sa. Ele constituie un fel de profetie. “Să cerem să vedem *dublu* tot ceea ce este în Evanghelii: cum aceasta s-a făcut după trup când Mântuitorul nostru cobora pe pământ și cum ceea

⁴⁵ Idem, *Der Johanneskommentar, II, 6*, în GCS, Bd. IV, p. 60.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Idem, *Hom. in Lev. VII, 5*, P. G. 12, col. 486-489.

⁴⁸ Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 350. «Ar fi o nedreptate flagrantă să-i imputăm lui Origen o neatentie față de “Iisusul istoric” și răstignirea Sa. După cum just a observat Bigg “crucea, în toată splendoarea, frumusețea și puterea ei era mereu înaintea ochilor lui Origen”. Simbolismul lui Origen nu avea în acest punct nimic din dochetism. Cu toate acestea “crucea istorică” a lui Iisus nu era pentru Origen decât un simbol a ceva mai ridicat» (*Ibidem*).

⁴⁹ Origenes, *Hom. in Lev. VII, 5*, P. G. cit., col. cit.

⁵⁰ Idem, *Comment. in Mattheum. Tomus, XI, 17*, P. G. 13, col. 959 C.

ce se făcea în trup era semn și chip a ceea ce va fi” (*Sed et cuncta Evangeliorum oremus videntes dupliciter videre, quomodo facta sint juxta corpus, quando Salvator noster venit ad terras. Et enim similitudo erat, et typus futurorum unumquodque quod fiebat in corpore*)⁵¹. După Origen, bunurile care vor veni arată sensul ascuns al Scripturii, perceptibil de acum.

În aceeași linie, Origen afirmă că limbajul lui Iisus a fost acoperit în mod voit. Învățătura Lui lua adesea forma unei parabole, a cărei explicație o primeau numai Apostolii. Pentru multimea ascultătorilor Iisus se prezenta ca o enigmă ce trebuie descifrată. După cum actele lui Iisus erau “semne”, așa cum arată Evanghelistul Ioan, tot așa cuvintele Lui nu descopereau direct adevărul⁵². Astfel Legea Nouă conține ca și Legea Veche cunoașterea adevărată sub o formă ascunsă⁵³.

Moise punea un voal pe fața sa pentru a vorbi de cunoașterea ascunsă în Vechiul Testament. La fel, există un voal pe Evanghelie pentru cei ce nu s-au întors la credință. Ei află în Evanghelie trupul Cuvântului și nu duhul Lui, pe Iisus răstignit și nu înțelepciunea lui Dumnezeu, sensul trupesc și nu sensul spiritual (*Istis talibus non dicebat quia Dominus spiritus est, nec dicebat eis quia Christus Dei sapientia est. Non enim poterat agnoscere Christum secundum hoc quod sapientia Dei est, sed secundum hoc quod crucifixus est*)⁵⁴. Ca și Vechiul Testament, Evanghelia trebuie înțeleasă tainic.

Reflectând asupra limbajului din Evanghelii, Origen ajunge la concluzia că cuvintele nu pot traduce decât puncte de vedere asupra adevărului, luări de cunoștință succesive, fragmentare, pe care autorii inspirați le-au tradus în limbajul uman. “Evanghelistii au avut vederi diverse cu privire la multiplele aspecte ale lui Iisus”⁵⁵. Ei și-au exprimat “propria lor înțelegere cu privire la ceea ce este Iisus”⁵⁶.

În cartea I din *Comentariul la Evanghelia lui Ioan*, Origen acordă titlul de Evanghelie “într-un mod general la tot ceea ce stabilește venirea

⁵¹ Idem, *Hom. in Isaiam*, VI, 3-4, P. G. 13, col. 242 BC.

⁵² Idem, *Der Johanneskommentar*, XIII, 64, în GCS, Bd. IV, p. 296.

⁵³ Idem, *De princ.*, IV, 2, P. G. 11, col. 346 AB; IV, 3, col. 346-348.

⁵⁴ Idem, *Hom. in Ex.*, XII, 4, P. G. 12, col. 386 B.

⁵⁵ Idem, *Der Johanneskommentar*, X, 5, în GCS, Bd. IV, p. 175.

⁵⁶ *Ibidem*, I, 22, în GCS, Bd. IV p. 27.

lui Hristos și orânduiește prezenta Sa, făcând-o adevărată pentru sufletele care vor să primească Cuvântul lui Dumnezeu când stă la ușă, bate și vrea să intre la ele⁵⁷.

Definiția aceasta este foarte vastă și poate fi aplicată tot așa de bine Vechiului Testament. Pentru cei care au știut să-l înțeleagă, acesta conținea așa cum va face orice Evanghelie, “vestirea lucrurilor care bucură pe cel ce le aude”⁵⁸. Importantă este “venirea lui Hristos în suflete” și “venirea Tatălui prin Fiul”. Sfinții Vechiului Testament puteau să primească deja “venirea Fiului” și pe cea “a Tatălui prin Fiul”⁵⁹.

Relatarea Evangheliilor nu constituie pentru Origen sursa unică, nici chiar o sursă privilegiată, a cunoașterii noastre cu privire la Hristos. Limbajul Evangheliei nu este mai clar decât cel al Vechiului Testament⁶⁰.

Pentru a primi revelația adusă de Fiul, Evanghelia istorică trebuie transformată într-o “evanghelie vesnică”, adică o evanghelie înțeleasă spiritual, evanghelia care poate să dea o cunoaștere clară a dumnezeirii Fiului. Pentru Origen, cei simpli (*simpliciores*) “care sunt încă precum copiii” puteau să fie mulțumiți, cu sensul “somatic” al Scripturii, care nu este decât “o umbră a tainelor lui Hristos” așa după cum pe bună dreptate Legea Veche avea să fie o umbră a bunurilor viitoare.⁶¹

Cei mai avansați sunt raportați la adevărul însuși, adică la “Evanghelia vesnică” (sau Evanghelia “spirituală”), față de care Evanghelia istorică nu este decât o umbră enigmatică. «Origen deosebeste cu insistență și opune un creștinism “exterior” unui creștinism “ascuns”. El admite, este adevărat, că trebuie să fie deodată “somatic” și “pnevmatic” dar numai pentru rațiuni și scopuri educative. Trebuie spus creștinilor “după trup” că nu cunosc nimic altceva decât pe Hristos Iisus și răstignirea Sa. Dar dacă găsim pe cei desăvârșiți în duh, care poartă roadele Duhului și iubesc înțelepciunea cerească, trebuie să le facă parte de acest Cuvânt care după ce S-a făcut trup S-a ridicat din nou acolo unde se găsea la început cu Dumnezeu».⁶²

⁵⁷ *Ibidem*, I, 4, în GCS, Bd. IV p. 9.

⁵⁸ *Ibidem*, I, 5, în GCS, Bd. IV p. 9.

⁵⁹ *Ibidem*, VI, 4, în GCS, Bd. IV, p. 110.

⁶⁰ *Idem*, *Hom. in Lev.*, X, I, P. G. 12, col. 529-531.

⁶¹ Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 350.

⁶² *Ibidem*.

Numele de “evanghelie vesnică” este împrumutat de Origen din Apocalipsă (16, 2). În alte texte ale lui Origen evanghelia vesnică va primi interpretări diferite: uneori va fi evanghelia propovăduită sfinților la sfârșitul veacurilor pentru a-i pregăti să primească desăvârșirea din cer (*Ita etiam alia terra sanctos quosque suscipiens, verae et aeternae legis institutionibus eos prius imbuat et informet, quo facilius etiam illis caeli perfectis, et quibus addi jam nihil potest, institutis potiantur; in quo vere erit illud quod aeternum dicitur Evangelium, et Testamentum semper novum quod nunquam veterascent*),⁶³ alteori evanghelia eshatologică “celui care trebuie să-i fie descoperită la sfârșitul veacurilor” (*cui aeterno Evangelio convenire videbuntur etiam illi aeterni anni*),⁶⁴ „când va trece umbra și adevărul va veni, când moartea va fi distrusă și vesnicia redată” (*quod tunc revelandum est cum umbra transierit et veritas venerit, et cum mors fuerit absorpta et aeternitas restituta*)⁶⁵, alteori evanghelia propovăduită îngerilor.⁶⁶

Pentru Origen transformarea evangheliei istorice în evanghelia spirituală înseamnă trebuința de a interpreta Noul Testament în același fel ca Vechiul Testament - ca o anticipare. Părintele Florovsky remarcă faptul că această orientare de bază spre viitor, spre ceea ce trebuie să vină, “implică o devalorizare clară și hotărâtă a trecutului, a ceea ce s-a întâmplat”.⁶⁷ Ea implică, de asemenea, «o nivelare fundamentală a întregului proces temporal care nu este decât natural, pentru că întreg temporalul nu este decât un simbol al vesniciei și poate să irupă în orice moment în vesnicie. Întreaga metoda “alegorică” de interpretare sau mai curând simbolică, implică o oarecare egalitate a celor două împărțiri istorice: ele sunt două într-un fel decisive, dar provizorii, și trebuie să fie interpretate ca atare. Ambele nu sunt decât „umbre”, dar într-un sens diferit».⁶⁸

Fiind inventată mai întâi în vederea interpretării făgăduinței, metoda alegorică «nu putea să se potrivească cu misiunea nouă: un exeget creștin

⁶³ Origenes, *De princ.* III, 8, P. G., 11, col. 341 A.

⁶⁴ Idem, *Comment. In Epist. ad Rom. Lib. I, 4*, P. G. 14, col. 847B.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 350.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 350-351.

trebuia să interpreteze o împlinire. Cu alte cuvinte un alegorist creștin aborda Evanghelia ca și cum n-ar fi fost nimic mai mult decât Legea; el aborda Noul Testament ca și cum ar fi fost vorba încă de Vechiul Testament; aborda împlinirea ca și când nu ar fi fost decât o făgăduință. Există desigur o făgăduință ulterioară în împlinire; totuși faptul însuși al împlinirii n-ar fi trebuit neglijat. Asupra acestui punct metoda “alegorică” era condamnată la insuficiență [...]. Era o abordare tipic elenistică, căci literatura goală și relatarea evenimentelor care privesc pe Iisus nu prezintă întreaga vedere a adevărului. Putem arăta într-adevăr celor ce au o înțelegere rațională a Scripturii că fiecare din ei este un simbol al altui lucru». ⁶⁹ Trebuie să urcăm, după cum arată Origen, de la relațiile înseși la lucrurile pe care ea le simbolizează ⁷⁰.

“Istoria sau relatarea nu este decât un punct de plecare. Începem cu Iisus al Evangheliei, cu răstignirea Sa, dar scopul trebuie să fie ajungerea la vederea slavei divine” ⁷¹. Spre acest scop umanitatea lui Iisus nu este decât prima treaptă, cea mai de jos, a înțelegerii noastre spirituale, care trebuie depășită ⁷². Concluziile Părintelui Florovsky sintetizează tot ceea ce am expus mai sus cu dovezi concrete din opera lui Origen despre dimensiunea revelației și a mântuirii în Hristos la Origen. Deși vrea să păstreze învățătura tradițională despre Hristos, Dumnezeu și om, hristologia lui Origen se dovedește însă “marcată total de interesele lui subiective și de schemele gândirii lui” ⁷³.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 351.

⁷⁰ Idem, *Der Johanneskommentar*, VI, 2, în GCS, Bd. IV, pp. 107-108; X, 4, p. 174.

⁷¹ G. Florovsky, *op. cit.*, p. 351.

⁷² Origenes, *Der Johanneskommentar*, XIX, I, în GCS, Bd. IV, pp. 298-299.

⁷³ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I. 3. verb. und erg. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1990, p. 270.

Caius Cutaru

Problematica omului religios în preocupările istoricilor religiilor

Abstract

The problem of the religious man is a problem which is highly studied by the history of religions. The present study deals with the evolution of the concept of homo religiosus as it appears in different periods, starting with the 17th century, and mentions the main personalities who paid attention to this human typology. Among the most important historians who were concerned with the homo religiosus we can mention Giambattista Vico, Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Joachim Wach, Raffaele Pettazzoni, Georges Dumézil sau Mircea Eliade. Even if the understanding of the concept chanced in time, the problem of this typology is as old as the human being itself. The conclusions state the fact that all the above mentioned historians were in a certain way tributary to the mentality of their own time.

Keyword: *the religious man, the history of religions, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade.*

1. Primii pasi ai studiului

Homo religiosus este omul total, omul care se raportează în permanentă la sacru și care are un sistem axiologic clar, orientat religios. El a existat dintotdeauna, deoarece, după cum arată M. Eliade însuși, sacrul reprezintă un element înscris în structura conștiinței umane și nu un stadiu în evoluția acesteia, însă un studiu sistematic asupra categoriei lui *homo religiosus* s-a realizat mult mai târziu în istorie, chiar dacă mărturiile asupra diferitelor religii au existat încă din antichitate. În antichitatea precreștină, dar și în creștinismul primar și medieval, în categoria lui *homo religiosus* se încadrau acele persoane care aveau o responsabilitate religioasă sau care erau profund ancorati prin viața lor într-o anumită tradiție religioasă. Aceasta era înțelegerea comună ce s-a păstrat în Europa până în timpul Reformei protestante, când factorul subiectiv și individual a început să se impună în defavoarea aspectului obiectiv și instituțional.¹ Asistăm, astfel, la un proces de privatizare a credinței, cu puternice efecte până în contemporaneitate.

Primele studii asupra omului religios își au începutul în secolul al XVII-lea și continuă în secolul al XVIII-lea. Pietismul lui Fenelon și al Doamnei de Guyon atrage atenția asupra experienței religioase mistice a iubirii pure. În anul 1670 P.J. Spener înființează la Frankfurt *collegia pietatis* (colegii ale pietății), care insistă asupra experienței religioase personale. Jumătate de secol mai târziu, în Anglia, J. Wesley se străduiește să introducă pietatea în anglicanism: metodismul său exercită o profundă influență asupra religiei protestante. Dacă secolele XIV și XV au cunoscut noi forme de devotațiune și de asociere printre laicii pregătiti de ordinele cersetorești, secolul al XVII-lea a cunoscut un gen de „cruciadă în cercurile pietiste” – după cum o numește Joachim Wach – menită să intensifice viața religioasă a laicilor și care trebuia să pregătească terenul „Trezirilor”.²

În anul 1725 Giambattista Vico publică la Napoli *Scienza nuova*, lucrare care va avea repercusiuni importante. Vor apărea trei editii ale

¹ A se vedea în acest sens Wilhelm Dancă, *Homo religiosus și ontologia pragmatică*, în vol. *Orizontul sacru*, coord. Corneliu Mircea și Robert Lazu, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 81-82.

² Joachim Wach, *Sociologia religiilor*, Trad. de Florin Iorga, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 236.

acesteia doar în timpul vietii autorului: 1725 – prima editie; 1730 – a II-a editie și 1744 (anul morții lui G.B. Vico) - editia a III-a. El distinge trei etape ale civilizației: mitică, eroică, umană³ și identifică în om un adevăr etern (*veritas aeterna*), o cunoaștere imanentă a lui Dumnezeu; prin imaginație, omul creează forme simbolice care exprimă acest adevăr și se află la originea religiilor. Pe acest adevăr etern se întemeiază religia. În opoziție cu rationalismul iluminist, el insistă asupra elementului psihologic, care va fi exploatat și mai mult de romanticii din secolul al XIX-lea. Religia, afirmă Vico, apare ca prima și principală parte a dreptului natural al popoarelor.⁴ Mai mult decât atât, religia reprezintă și principală dimensiune a existenței umane, omul neputând trăi fără credințe și fără mituri. În formarea gândirii religioase, G.B. Vico face referire și la teama pe care omul o resimte în fața imensității boltii cerești. Mai târziu, atât R. Pettazzoni,⁵ cât și M. Eliade vor prelua acest element uranian în discuțiile lor asupra Ființei supreme și a gândirii mitice.

Neîncrezător în progresul rațiunii, J.J. Rousseau (1712-1778) afirmă drepturile inimii, imperativele conștiinței și raporturile spontane care se realizează între creatură și Creator. În aceeași epocă C.F. Dupins (1749-1809) încearcă să demonstreze că religia nu este altceva decât reflexul naturii, al cerului, al soarelui în inima omului.⁶ Tot în aceeași notă se va

³ Periodizări asemănătoare mai pot fi întâlnite la Auguste Comte, și, sub influența sa, la Émile Durkheim, care prezintă următoarea schemă istorică: etapa mitică, etapa teologică și etapa pozitivistă. Însă, cele trei etape, la Giambattista Vico, sunt puse în legătură cu cele trei etape ale vieții; copilăria cu capriciile sale; adolescența cu imaginația sa și vârsta matură în care se judecă potrivit rațiunii.

⁴ Julien Ries, Vico Giambattista (1668-1744), în *Grande Dizionario delle Religioni. Dalla pristoria ad oggi (GDDR)*, Coord. Card. Paul Poupard, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 2282.

⁵ În ce-l privește pe R. Pettazzoni, acesta denumește Ființa supremă cu apelativul de „ființă cerească” datorită faptului că cea mai comună reprezentare a Ființei supreme se realizează sub forma ființei cerești. Iată ce spunea R. Pettazzoni în acest sens: „Am descoperit în toate culturile pământului, la toate familiile umane din toate rasele credința într-o ființă cerească supremă”, cf. Rafaella Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella Storia delle religioni*, vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Edizioni Athenaeum, Roma, 1922, p. 349.

⁶ F. Dupins e cunoscut pentru lucrarea sa *De l'Origine de tous les cultes*, în trei volume, apărută la Paris în anul 1795.

exprima și J.G. Herder (1744-1809), care abordează tema religiei pornind de la sensibilitate: religia este lectura pe care o face omul asupra acțiunii divine în lume.

În anul 1799, Friedrich Schleiermacher, în *Discursurile sale despre religie*, insistă asupra religiei ca experiență a divinului și a lui Dumnezeu: sentimentul unității și identitatea cu Infinitul; conștiința interioară a dependentei complete de Dumnezeu. Religia este cea care dă cunoașterea finitului în Infinit. Astfel, „la sfârșitul secolului al XVIII-lea, care a evidențiat nodul central al înțelegerii culturii insistând asupra specificității omului, a limbajului său, al societăților și instituțiilor create de el în decursul istoriei, vedem apărând și definindu-se unele trăsături esențiale ale omului religios: acest om împlineste experiența divinului; are conștiința Infinitului, și se simte dependent de Infinit; este cel care identifică acțiunea divină și este purtătorul unei *veritas aeterna* care se exprimă printr-un limbaj simbolic.”⁷

Primatul sentimentului este evident în perioada la care facem referire, secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Acest fapt devine explicabil în contextul în care Iluminismul postula primatul rațiunii în detrimentul celorlalte procese ale psihismului uman. Începând din secolul al XVIII-lea încep să prindă contur două idei principale: faptul uman începe să fie văzut ca fapt social, iar omenirea este văzută ca dezvoltându-se de la stadiul primitiv către civilizație. Pe aceste două idei se vor baza pozitivismul și evolutionismul secolului al XIX-lea despre care vom vorbi în continuare.⁸

2. Aportul secolului al XIX-lea

Secolul al XIX-lea este marele secol al descoperirii patrimoniului cultural și religios al omenirii, descoperire care conduce către crearea unor noi discipline. Egiptologia descifrează hieroglifile și pătrunde în gândirea religioasă a omului de pe Nil. Asirologia descifrează tăblitele mesopotamiene și zugrăvește figura sumerianului, a asirianului, a babilonianului. Indianismul recurge la textele indiene și îl face să vorbească pe hindus și pe budist. Prin vocea persilor într-un prim moment, și apoi prin descoperirile tot mai numeroase, Iranul antic se descoperă și face

⁷ Julien Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 958.

⁸ A se vedea în acest sens Julien Ries, *Sacral în istoria religioasă a omenirii*, Trad. de Roxana Utale, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 5.

posibilă cunoașterea omului mazdean. Către jumătatea secolului începe să fie scos din pământ omul arhaic, și curând după aceea începeau să se contureze trăsăturile chipului său: este vorba despre *homo faber* și *homo sapiens* din preistorie. Prin etape succesive, activitatea țărilor colonizatoare (Marea Britanie, Franța, Germania, Spania, Portugalia sau Olanda) ni-l apropie pe omul fără scriere care trăiește în Asia, în Australia, în Africa și în America.

Manifestând puțină considerație pentru acest extraordinar patrimoniu religios, diferitele sisteme filosofice ale secolului al XIX-lea s-au angajat într-o direcție diferită. Pozitivismul întoarce spatele istoriei și se prezintă ca religia omului actual. Prin elaborarea unei teorii organice a societății, fondată pe schema biologică a evoluției speciilor, evolutionistii au încercat să explice religia pornind de la un dat originar: totemul, mana, străbunii, mortii, spiritele. Prin doctrinele lui Feuerbach⁹ și Marx se naște o explicație a omului religios care porneste de la tema alienării: omul areligios ar fi omul normal.¹⁰ Ca un corolar al pozitivismului și evolutionismului, notăm influența crescândă a civilizației tehnice, cu mitul subiacent al progresului infinit, și biruința acesteia asupra spiritului. Părintele N. Achimescu caracteriza foarte sugestiv acest secol afirmând că: «Masina și-a pus pecetea imaginii sale asupra spiritului omului, asupra tuturor laturilor activității sale... Întreaga gândire a secolului al XIX-lea a fost marcată de ideea că omenirea este capabilă de un progres nelimitat, în baza căruia oamenii vor deveni liberi și fericiți. Mitul progresului etern, legat de noile descoperiri științifice, a devenit un substitut al religiei, un fel de „nouă religie”. „Spiritul științific” se impune, în acest context, ca instrument suficient și ca singura metodă de cunoaștere...».¹¹

⁹ Pentru Ludwig Feuerbach Dumnezeu nu este altceva decât creația omului, iar „conștiința de Dumnezeu este conștiința de sine a omului, cunoașterea lui Dumnezeu este cunoașterea de sine a omului”, cf. Ludwig Feuerbach, *Esenta Creștinismului*, Trad. de Petre Drăghici și Radu Stoichită, Editura Științifică, București, 1961, p. 43-44. Religia înseamnă, pentru el, atitudinea omului față de sine însuși, față de ființa sa, însă această atitudine se manifestă ca o atitudine față de o altă ființă. Ca atare, religia nu-și găsește un temei necesar și suficient al existenței ei, fiind doar rodul minții umane, a nevoii sale de absolut.

¹⁰ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 958-959.

¹¹ Nicolae Achimescu, *Secularismul ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu*, în „Teologia” 4 (2004), p. 27, 29.

Un alt curent traversează secolul al XIX-lea, introdus de opera lui F. Creuzer (1771-1858) și a lui J.J. v Gorres (1776-1848). Acești doi autori vor studia miturile popoarelor asiatice examinând sentimentul religios și limbajul simbolic pe care îl folosește omul în experiența sa religioasă. Acest curent e susținut de reînflorirea gândirii lui Vico, de lucrările lui F. Schelling (1775-1854) și de influența gândirii romantice asupra istoriei religiilor. Descoperirea patrimoniului religios pune cercetătorii în fața unei bogate documentații scrise lăsate de omul religios. Pe urmele scolilor filologice și a noii discipline care este gramatica comparată, Max Müller întreprinde un proces de întoarcere la originile omenirii.¹² În mers, întemeietorul religiei comparate îl face să vorbească pe omul arhaic. În limbajul său, el descoperă ideea intuitivă despre Dumnezeu, sentimentul slăbiciunii pe care îl experimentează omul, credința sa universală într-o Providență care veghează asupra lumii și sensul său de distincție între bine și rău.¹³

Pe parcursul ultimelor două decenii ale secolului al XIX-lea, între confruntările dintre școli și dintre metodele de studiu, istoricii religiilor se opresc tot mai mult asupra studiului fenomenului religios în umanitate. Este vorba despre explicarea originii credințelor, a gesturilor și cuvintelor omului religios, și a comportamentului credincioșilor diferitelor religii. Notiunea de om religios începe să se precizeze tot mai mult. În școlile numite istorice nu se insistă atât de mult asupra omului, cât asupra urmelor pe care el le-a lăsat: cărți religioase, rugăciuni și liturghie, biserici și temple, statui și obiecte sacre. Reluând diferitele elemente prezente în doctrinele pozitivistice sau evolutioniste, școlile sociologice și etnologice încearcă să explice originea și caracteristicile omului religios considerându-l un produs

¹² Max Müller, născut în Dessau în anul 1823 este discipolul marilor sanscritologi Franz Bopp și Eugène Burnouf. A fost trimis în India pentru a culege literatura sacră a popoarelor Orientului. Începe traducerea și publicarea în engleză a cărților sfinte ale religiilor orientale în cunoscuta colecție: *The Sacred Bookes of the East*, din care au apărut sub conducerea sa 50 de volume (Oxford 1878-1905). Rolul lui Max Müller este unul deosebit în precizarea disciplinei de istoria religiilor, deoarece în anul 1878 a inaugurat primul curs de istoria religiilor. A se consulta Dr. Irineu Mihălcescu, *Istoria religiunilor lumii*, Editura Cugetarea – Georgescu Delafras S.A., București, 1946, p. 8.

¹³ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 959.

al societății: ideile, gesturile și comportamentul său sunt considerate numai în contextul raporturilor sale cu societatea. Totuși, unii istorici ai religiilor încearcă să definească fenomenul religios în sine și să-l înțeleagă în contextul specific al vieții omului.¹⁴

3. Modul în care iese la suprafață figura omului religios în secolul XX

Dacă până în acest moment putem vorbi despre o muncă de pionierat în decriptarea lui *homo religiosus*, preocupările riguroase și sistematice, în această direcție, apar la începutul secolului al XX-lea, odată cu studiile întreprinse de R. Otto, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Joachim Wach, Rafaele Pettazzoni, Georges Dumézil sau Mircea Eliade.

În secolul al XX-lea *homo religiosus* s-a îmbogățit și cu înțelesul de *leader* religios, dar s-a păstrat pe mai departe și sensul inițial, cel specific tradiției protestante liberale inițiate de Schleiermacher. Aceste două înțelesuri pot fi regăsite la Max Scheler, în viziunea căruia omul religios este un tip special de personalitate umană, și anume omul care participă în mod intim la viața și puterea lui Dumnezeu, Cel Care transformă sufletele și revarsă în ele cuvântul divin.¹⁵ Pentru Scheler omul religios se deosebeste de celelalte tipologii umane, în sensul că acesta este exemplar în integralitatea sa și impune o imitare totală și imediată. Există mai multe feluri de *homo religiosus* în opinia lui Scheler, dintre care „cel mai important pentru tradiția istorico-religioasă este *homo religiosus* originar, adică fondatorul, în sensul că este instrumentul prin excelență al revelației sacralului. Celelalte tipologii: discipolii, martirii, reformatorii, preoții, teologii etc. participă la natura omului religios desăvârșit”.¹⁶

În afară de M. Scheler, un alt gânditor preocupat de *homo religiosus* a fost Joachim Wach, care a abordat această tipologie umană de pe poziția sociologului. Specialistul american, aflat sub influența sociologului Max Weber, consideră că autoritatea religioasă nu depinde de marele prestigiu al unui om, de calitățile intrinseci ale acestuia, ci de efectele istorice și

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Max Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Edizioni Logos, Roma, 1991, p. 228-256.

¹⁶ W. Dancă, *Homo religiosus și ontologia pragmatică*, p. 82.

sociale ale carismei. Iată ce spunea el în acest sens: «Individul poate încerca să ducă o viață solitară, să formeze o comunitate sau să ducă o existență particulară în contemplație sau acțiune... Din carisma unei asemenea existente rezultă un anumit „prestigiu” și pare corect să spunem că ea are o influență simultană și integratoare asupra religiei societății».¹⁷

Nathan Söderblom (1866-1931)¹⁸ analizează experiența divinului pe care o face omul în diferitele religii istorice. Omul arhaic descoperă o putere numită *mana*,¹⁹ dar care nu e nici anonimă, nici impersonală, nici colectivă. Prin afirmatia că *mana* nu trebuie confundată cu o forță impersonală, N. Söderblom depășește vederile scolii sociologice și se apropie de interpretarea sacrului așa cum se manifestă acesta la *homo religiosus*: „Din câte putem înțelege, originea psihologică a conceptului de sacru pare să fi fost reacția spiritului în fața a ceea ce era surprinzător, nou, terifiant”.²⁰ Omul intuiește această putere spirituală al cărei dinamism se reflectă în comportamentul său. Descoperind această forță omul primitiv dobândește sentimentul existenței unei realități care transcende această lume: în el se naște sentimentul divinului. Omul arhaic nu descoperă o cauză primară, ci o realitate insolită: el are conștiința de a se afla în prezența Fiintelor supranaturale înzestrate cu voință. Omul experimentează

¹⁷ J. Wach, *op. cit.*, p. 236.

¹⁸ La începutul secolului XX se vor înființa primele catedre de istoria religiilor în Germania. Astfel, suedezul Nathan Söderblom a fost chemat pentru a preda această disciplină la Leipzig, însă acesta s-a retras după un timp în țara sa unde a murit ca arhiepiscop al Uppsalei în anul 1931. Aceeași soartă o va avea și cealaltă catedră de istoria religiilor nou înființată, cea de la Berlin, ocupată pentru puțin timp de danezul Eduard Lehmann, întors și acesta în Danemarca. Singura catedră stabilă va fi cea de la Bonn reprezentată cu cinste de Carl Clemen. cf. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 9.

¹⁹ În viziunea lui N. Söderblom sacrul este considerat ca o putere sau o entitate misterioasă legată de anumite ființe, lucruri, evenimente sau acțiuni. Notiunea de *mana* reprezintă, însă, o particularizare, fiind considerată sacrul pozitiv, care acționează ca o putere, spre deosebire de sacrul negativ, desemnat prin termenul de *tabu* și care implică pericolul, interdicția sau prohibiția. Deci, la savantul suedez avem de-a face cu o concepție despre un sacru ambivalent, pe de o parte este vorba despre sacrul pozitiv, reprezentat de *mana*, iar pe de altă parte sacrul de interdicție este exprimat de *tabu*. A se vedea în acest sens N. Söderblom, *Holiness*, în *Encyclopedia of Religion and Ethics (EREth)*, Vol. VI, James Hastings editor, Edimburgh, 1913, p. 731, u.

²⁰ N. Söderblom, *Holiness*, în *EREth*, p. 732.

sentimentul sacrului, care îl poartă spre cunoașterea existenței lui Dumnezeu.

Prin contactul cu sacrul, conceput ca putere a naturii spirituale, omul încearcă sentimentul divinului. Pentru Söderblom, omul religios se manifestă în întreaga istorie a omenirii: este omul care intră în contact cu sacrul și dobândește, astfel, conștiința existenței unei transcendente.²¹ Prin explicația pe care o propune și care vizează originea psihologică a sacrului văzut ca reacție a spiritului în fața terifiantului, a noului și surprinzătorului, N. Söderblom deschide calea cercetărilor întreprinse de Rudolf Otto.

Rudolf Otto (1869-1937) este primul care încearcă să pătrundă psihologia lui *homo religiosus*. În opera sa *Das Heilige* apărută în anul 1917,²² el distinge două tipuri de oameni: de-o parte stă omul natural, care nu înțelege sensul mântuirii; de altă parte este omul „duhovnicesc” și care se bucură de manifestarea unei dispoziții particulare care-i permite să descopere valorile care îi scapă omului natural. Acest om trezit care descoperă valorile sacre stă în centrul istoriei religioase a omenirii.²³ Potrivit lui Otto, acest om descoperă „un element de calitate absolut specială care scapă la tot ceea ce e numit rational și constituie ceva inefabil”.²⁴ Acest element apare ca principiu viu, partea cea mai intimă a tuturor religiilor, *numinosul*, divinul.²⁵ Pe calea simbolică și mistică omul spiritual descoperă și înțelege *numinosul*. Prima etapă psihologică a acestei înțelegeri este sentimentul de creatură, care face să se nască în om un sentiment de dependentă. A doua etapă e cea de *tremendum*, emoția religioasă care se află la originea ascezei, a vietii eroice, a zelului în prezența lui Dumnezeu cel viu. A treia etapă, cea de *mysterium*, face

²¹ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 959.

²² Noi am consultat ediția Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irational din ideea divinului și despre relația lui cu rationalul*, Trad. de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

²³ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 960.

²⁴ Aceste teorii ale lui R. Otto care vizează reducerea religiei doar la aspectul ei de irationalitate și la starea de afectivitate au fost atent analizate atât de teologii catolici, cât și de către cei ortodocși. Despre luările de poziție ale acestora vis-a-vis de concepția despre sacrul la R. Otto a se consulta Ieromonah Magistrand Antonie Plămădeală, *Ideea de sacrul la R. Otto, din punct de vedere catolic și ortodox*, în *Ortodoxia*, 3 (1958), p. 432-440.

să apară *numinosul* ca ceva cu totul Altfel (*Das ganz andere*): este *Anyadeva* a Upanisadelor, *nihil* al misticilor, *Sūnyatā* a budistilor; este, de asemenea, elementul central al tuturor liturghiilor. A patra etapă, cea a lui *fascinans*, constituie experiența beatitudinii religioase: o adevărată și proprie experiență a misterului.²⁶

Trăind aceste patru etape psihologice, omul religios descoperă ceea ce este valoare și ceea ce e nonvaloare. Omul natural nu are conștiința profanității, în timp ce omul religios distinge ceea ce atins de valoarea *numinoasă* și ceea ce nu este atins de așa ceva. Prin intermediul acestei descoperiri a valorii *numinosului*, omul înțelege sensul obligatiei, al păcatului, al ascultării și al datoriei, nevoia de mântuire, necesitatea unui rit pentru împlinirea divinității și necesitatea experienței.²⁷

În istoria omenirii se verifică o ivire progresivă de elemente *numinoase*: faptele, persoanele, evenimentele le manifestă. Sunt semnele sacrului și constituie tezaurul religios al omenirii. Omul religios e dotat cu puterea de a contempla și primește o viziune intuitivă a lumii în care îi este descoperită istoria spirituală a omenirii. Această facultate de divinitate este privilegiul cititorilor autentici ai semnelor *numinosului*, adică a profetilor: întemeietori și îndrumători de religii. Orice profet este, într-adevăr, un om superior. Între toți profetii, pentru R. Otto se află un cititor al sacrului care ocupă un loc unic în istoria religioasă a umanității, Omul religios prin excelență: Iisus Hristos.²⁸

4. Omul religios și experiența trăită

Gerardus van der Leeuw (1890-1950) și-a concentrat eforturile căutând să înțeleagă experiența trăită și mărturia referitoare la această experiență.

²⁵ Despre *numinosul* prezent în diferite tradiții religioase, în teologia, iconografia, pictura, arhitectura și trăirea religioasă a credincioșilor acestora a se vedea R. Otto, *Despre numinos*, Trad. de Silvia Irimia și Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

²⁶ Pentru expunerea detaliată a acestor etape urmate de *homo religiosus* a se consulta R. Otto, *Sacrul...*, p. 15-57.

²⁷ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 960.

²⁸ Dacă am face o comparație între R. Otto și M. Eliade, putem arăta că și la savantul român, între toate hierofaniile umanității, care se manifestă în timp, se individualizează hierofania (teofania) supremă, Iisus Hristos, în care Dumnezeu nu numai că se arată omului, ci se uneste intim cu omul.

Pentru van der Leeuw *homo religiosus* nu înseamnă un leader religios sau o realitate individuală, ci o realitate generică, una ce nu se referă la individ, ci la specia umană în ansamblu. Cei care urmează această teză nu se interesează atât de fenomenele religioase concrete, ci în de conditia umană ca atare.²⁹

Religia are două fatete, în viziunea lui G. van der Leeuw: cea a misterului si cea a experienței trăite de către om, răspunsul omului în fata misterului, iar experiența religioasă este răspunsul omului care se află în fata misterului si care întâlnește puterea misterioasă.³⁰ În această întâlnire a omului cu puterea, cu „alteritatea surprinzătoare” stă mântuirea propovăduită de religii: sensul vieții, evoluția si dobândirea unei vieți noi. Omul își determină propria conduită sau o modifică potrivit experienței pe care o are despre puterea misterioasă. Între om si putere se formează raporturi care conditionează comportamentul lui *homo religiosus*. În acest comportament intră elemente cum ar fi: purificarea, sacrificiul, divinatia, sărbătorile sau consacrarea. În viziunea lui van der Leeuw, rolul istoricului religiilor este acela de a stabili faptele si documentele, de a le descrie si a le clasifica în inventarul cultural al omenirii. Fenomenologul face o exegeză a acestei documentatii pentru a o înțelege si a-i da un sens în functie de omul religios care se află în centrul preocupărilor sale. Cu toate acestea, el nu se ocupă de valorile etice, estetice si religioase si nici nu face aprecieri în legătură cu ele. Dacă Otto a analizat omul religios mai ales ca tip psihologic, van der Leeuw l-a studiat mai curând sub aspectul comportamentului său.³¹

Răspunzând la întrebarea referitoare la natura sacralului, savantul olandez consideră că omul se află în prezenta unei fiinte sau al unui obiect neobisnuit, îmbrăcat cu putere si care dezvoltă o anumită putere. Acestei puteri omul i-a dat un nume: *mana* pentru melanezieni, *wakan* pentru Sioux, *orenda* pentru irochezi, *baraka* pentru arabi, *tao* pentru chinezi. Omul a văzut în lucrare această putere; a constatat cât de profund influentează persoanele si obiectele care intră în contact cu ea. Descoperind această putere în fiinte sau în obiecte, el le consideră pe

²⁹ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 960.

³⁰ Idem, *Sacral...*, p. 43.

³¹ *Ibid.*

acestea drept sacre: piatra sau copacul sacru; apa sau focul sacru; lumea cerească si figurile divine cum ar fi regii, mântuitorii, îngerii, demonii. Divinitățile se află în mod normal pe primul loc. Omul religios este omul care în atitudinea si comportamentul său experimentează actiunea acestei puteri transcendente prezente în fiinte si în obiecte. Întorcându-se către sacru, acest om primește puteri noi. Pe de altă parte, contactul cu sacrul stă la originea diferitelor sacralizări, care creează oameni religioși păstrători ai sacrului: sacerdotele, regele, profetul, sfântul. Întreaga teorie asupra sacrului a lui G. van der Leeuw se organizează în jurul notiunii de putere. Prin intermediul sacrului considerat ca o putere defînește el omul religios, adică omul care crede în prezenta unei puteri, sacrul, si care își modelează propriul comportament pornind de la această credință.

Putem găsi unele similitudini între concepția despre sacru a lui van der Leeuw si cea a lui M. Eliade, fiind comune amândurora teze precum: sacrul manifestat ca putere si mai mult chiar, sacrul văzut ca o putere misterioasă (Eliade vorbește despre kratofanie), ambivalența sacrului (caracterul său benefic si malefic), propriul plan de referință (unul religios) la care trebuie raportate fenomenele religioase sau preocuparea pentru structurile interne ale fenomenelor religioase abordate prin metoda fenomenologică. Desigur, similitudinile dintre cele două concepții asupra sacrului nu se opresc aici.

5. Omul religios: un om în același timp istoric si transistoric

Dacă Nathan Söderblom a făcut prima analiză a experienței ce rezultă în urma întâlnirii omului cu sacrul, iar R. Otto a pătruns în psihologia omului care trăiește această experiență, van der Leeuw s-a limitat să descrie comportamentul omului religios. Pornind de la aceste studii la capătul unui lung parcurs prin vasta documentație obținută prin studiile istoricilor religiilor, Mircea Eliade (1907-1986), atent în mod particular la noile perspective deschise de lucrările lui Georges Dumézil (1898-1986) si ale lui Raffaele Pettazzoni (1883-1959), a dedicat o parte esențială din opera sa descrierii omului religios în diferitele sale dimensiuni.

Omul religios este înrădăcinat în istorie. A lăsat urme ale multiplelor sale experiențe încă din Paleolitic, prin marile religii, până a ajuns la cele trei mari monoteisme. Din acest moment, omul religios este cunoscut în

primul rând printr-o serie de metode științifice care permit reconstituirea istoriei formelor religioase ale omenirii. Eliade tinde să privilegieze două categorii de izvoare: marile religii asiatice și tradițiile orale ale popoarelor fără scriere. Pe lângă acest demers istoric, se impune și unul fenomenologic. Într-adevăr, dacă fenomenul religios nu poate fi înțeles în afara contextului său cultural, socio-economic, trebuie totuși să recunoaștem că experiențele religioase nu sunt reductibile la forme de comportament nereligios.³² Orice fenomen religios trebuie înțeles potrivit modalității care îi este proprie, și nu va fi înțeles pe deplin dacă nu se merge dincolo de aspectul istoric, cu diferitele condiționări pe care le prezintă. Orice fapt religios constituie o experiență *sui-generis*, provocată de întâlnirea omului cu sacralul.

Studiul comparat al religiilor trebuie să permită să interpretăm ansamblul întâlnirilor omului cu sacralul, din preistorie și până în zilele noastre. Pe scurt, *homo religiosus* este un om care transmite un mesaj: acest mesaj provine din istorie, dar în același timp o și transcende.

6. *Homo religiosus*: omul în totalitatea sa

Vorbind despre omul religios ca om total, trebuie să facem referire la viziunea eliadiană asupra lui *homo religiosus*, însă acesta este scopul întregii lucrări, nu doar al acestei secțiuni. Însă, vom face și la acest stadiu al cercetării câteva considerații, pentru a-l încadra pe savantul român în societatea selectă a savanților preocupați de ceea ce rezultă în urma întâlnirii omului cu sacralul.

Mircea Eliade avea să impună în conștiința omului secolului XX o nouă tipologie umană, cea a lui *homo religiosus*, a omului total, care are ca reper principal și orientativ sacralul și care trăiește într-o lume plină de simboluri. Referindu-se la acest om, Eliade se exprimă în felul următor, într-un interviu acordat lui Paul Barbăneagră: «Cred că omul s-a constituit ca atare, mai exact modul său de a fi în lume este să fie religios, să trăiască experiența sacralului. Deschiderea către sacru îl face pe *homo religiosus* capabil să se cunoască pe sine cunoscând lumea. Această dublă cunoaștere este esențială, pentru că face din el un „Om total”. Prin

³² J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 961.

homo religiosus își revelează omul existentă umană, dimensiunile ei cele mai profunde și mai creatoare». ³³ De fapt, descoperirea lui *homo religiosus* înseamnă descoperirea omului dintotdeauna, căci istoria nu înregistrează vreun moment în care această tipologie umană să nu fi existat, sacrul reprezentând un element constitutiv al ființei umane, deci și raportarea la sacru devine constitutivă vieții umane.

În viziunea lui Eliade, doar omul religios are acces la o cunoaștere integrală, totală a lumii; a unei lumi pătrunse de misterul sacralității în manifestare. În acest context, scopul istoriei religiilor este acela de a cerceta «ceea ce rezultă din întâlnirea omului cu sacrul – *homo religiosus*, cu alte cuvinte afirmarea omului desăvârșit, a omului total. Pentru mine – spunea M. Eliade - istoria religiilor revelează „omul total”, în sensul că descoperim, chiar la popoarele cele mai arhaice, o dimensiune spirituală care se continuă de-a lungul întregii istorii a religiilor» ³⁴. *Homo religiosus* ca om total, iată interesanta abordare antropologică propusă de Eliade.

Omul religios asumă în lume un mod specific de existență, care se exprimă în numeroase forme religioase pe care istoria ni le descoperă. El se recunoaște după stilul său de viață: „Oricare ar fi contextul istoric în care se încadrează, *homo religiosus* crede întotdeauna în existența unei realități absolute, sacrul, care transcende această lume, unde totuși se manifestă sanctificând-o și făcând-o reală” ³⁵.

Omul religios trăiește o experiență religioasă; se află într-o serie de situații existențiale care-l pun în raport cu Transcendentul. Prin diferitele situații pe care le asumă, reușim să pătrundem în universul său spiritual. Aceste situații au lăsat urme. În definitiv, istoria religiilor este istoria lui *homo religiosus* văzut în realitatea existențială a credințelor sale, a experiențelor sale și a comportamentului său. Acest om crede în originea sacră a vieții și în sensul existenței umane ca participare la o realitate care merge dincolo de această existență. ³⁶

³³ *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacralului*, Filme realizate de Paul Barbăneagră, Trad. de Mihaela Cristea și Marcel Tolcea, Editura Polirom, 2000, p. 193.

³⁴ *Ibid.*, p. 191.

³⁵ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Trad. de Brândusa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 176.

³⁶ J. Ries, *Homo religiosus*, în *GDDR*, p. 962.

Astfel, *homo religiosus* este omul care ia cunostință de sacru, iar acesta se arată, se manifestă ca ceva total diferit de profan. Sacrul se manifestă ca o putere de un ordin complet diferit de cea a puterilor naturale. Pentru a desemna această manifestare a sacrului percepută de *homo religiosus*, Eliade folosește termenul de hierofanie. Din punctul de vedere al structurii, actul de manifestare al sacrului este întotdeauna identic: un act misterios, manifestarea a ceva „cu totul altfel”. Această manifestare reprezintă elementul tainic care constituie natura *sui generis* a oricărei hierofanii.

Chiar dacă toate hierofaniile au aceeași structură și se prezintă ca fiind omogene, ele sunt, cu toate acestea, eterogene din punctul de vedere al formei: rituri, mituri, forme divine, obiecte, simboluri, animale, plante, oameni.³⁷ Sacrul se manifestă, deci, pentru *homo religiosus* la nivele diferite, ceea ce explică marea varietate a experienței religioase, de la o hierofanie care se întâmplă într-o piatră până la teofania supremă, Întroparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana divino-umană, istorică, a lui Iisus Hristos. *Homo religiosus* este în același timp martor și mesager. Fenomenologul vede martorul, hermeneutul încearcă să înțeleagă mesagerul și mesajul său. Se poate afirma că prin studiul lui *homo religiosus* istoria religiilor identifică transcendentul în experiența religioasă.

Dacă omul religios apare în oglinda istoriei religiilor ca un om în același timp istoric și transistoric, în calitatea sa de om aflat în totalitatea dimensiunilor sale, ce înseamnă celălalt tip uman care este omul areligios? Pentru Eliade este omul care „refuză transcendentă, acceptă relativitatea „realității” și ajunge până la a se îndoii de sensul existenței”.³⁸ Acest tip uman a început să înflorească mai ales în societățile occidentale moderne. El se construiește pe sine însuși desacralizând lumea. „Sacrul e obstacolul prin excelență în calea libertății sale”.³⁹ El coboară din *homo religiosus* printr-un proces de desacralizare, dar păstrează numeroase urme ale comportamentului omului religios al cărui mostenitor este. El este purtătorul unei mitologii camuflate și al unor ritualisme deteriorate. Procesul de desacralizare a dus, de altfel, la nașterea ideologiilor, a misticilor politice,

³⁷ *Ibid.*

³⁸ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 176.

³⁹ *Ibid.*, p. 177.

a anumitor miscări laice care fac caz de subiectul initiatic si de nostalgia originilor.

7. Concluzii

Putem afirma că toti acesti specialisti care s-au preocupat de *homo religiosus* au fost, într-un fel sau altul, tributari mentalității timpului lor, căci dacă în secolele al XVII-lea si al XVIII-lea teoriile asupra omului religios se resimteau de pietismul predominant în epoca respectivă, secolul al XIX-lea prin pozitivismul si evolutionismul triumfătoare atunci, au formulat teorii alienante pentru înțelegerea corectă a acestei tipologii umane, teorii preluate, din păcate, si de specialistii din domeniul istoriei religiilor. Au trebuit să se ivească zorii secolului XX, care a marcat o emancipare a studiilor de istoria religiilor, pentru a reaseza studierea omului religios pe o altă bază teoretică, una proprie specificului său. În ciuda diversității metodologice si directiilor de abordare a fenomenului religios s-a realizat un progres în emanciparea disciplinei de sub diferitele tutele reductioniste în ce priveste studierea specificității unei tipologii atât de complexe cum ar fi cea a lui *homo religiosus*.

Între principalele personalități care si-au pus amprenta asupra concepiei moderne despre *homo religiosus* se numără Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Joachim Wach, Rafaele Pettazzoni, Georges Dumézil sau Mircea Eliade, care au marcat un important progres față de antecesorii lor în definirea si surprinderea caracteristicilor acestei tipologii umane.

Omul religios este omul dintotdeauna si de pretutindeni, căci raportarea la sacru reprezintă o constantă antropologică, numai formularea sub formă de concept si analiza acestei realități religioase reprezintă o creatie a modernității la ea contribuind istoria si fenomenologia religiilor.

Florin Dobrei

Legăturile românilor hunedoreni cu Tara Românească în primele decenii ale secolului al XVI-lea

Abstract

In a climate of total economical, socio-political unsafety, the orthodox Romanian people from the county of Hunedoara, confronted in the first decades of the 16th century with the last outbreaks of the medieval catholic proselytism by the perpetuation of multiple connections with the brothers having the same faith in the south of Carpatians, had the opportunity to maintain the spiritual Eastern treasure, a constitutive element of the national unity and identity. The foundations of Hunedoara – the churches from Geoagiu-Suseni, Bozes and Băcăia – assigned to some noblemen from Muntenia and being some of the few monuments of architecture that survived to time's vicissitudes, consolidate this conclusion.

Keywords: *The Churches from Hunedoara County, the rulers from Muntenia and Ardeal, matters regarding the Church of Hunedoara*

Străveche vatră românească, județul Hunedoara, întins din Zarand până în Retezat și în Parâng, din Munții Poiana Ruscăi și până la hotarele Orăștiei, „despărțit” doar de mânăoasa vale a Muresului, a făcut dintotdeauna parte din spațiul transilvănean, în timp fiind supus astfel aceluiași ingerințe istorice. Din punct de vedere administrativ, a fost păstrată, până după anul 1541, aceeași structură teritorială consemnată documentar și în secolele anterioare, anume împărțirea comitatului în mai multe districte, subordonate, potrivit unui document din anul 1371, cetății Deva („districtus castris Dewa”). Este vorba de „districtus Hatzak” (al Hategului, atestat în 1360), „districtus de Hunyad” (al Hunedoarei, atestat în 1360), „districtus fluvii Stryg” (al Streiului, atestat în 1377) și de „districtus Iofgw” (al Dobrei, atestat în 1387). Spre miază-noapte se întindea districtul Ribita („districtus Ribicza”, atestat în 1444), aparținător comitatului Zarand, iar în partea răsăriteană, scaunul sășesc al Orăștiei (atestat în 1224). Abia în anul 1876 au fost „trasate” granițele actualului județ.¹

Prima jumătate a secolului al XVI-lea este considerată, în general, o perioadă de mari frământări. Tulburările de natură politică, economică și socială existente s-au agravat și mai mult în urma conflictului armat din anii 1526-1538; la nivel local, impactul acestei crize a fost cu atât mai mare cu cât cetatea Devei și castelul de la Hunedoara au constituit motivul disputei dintre adepții lui Ferdinand de Habsburg și cei ai lui Ioan Zápolya.²

Generat de periodicele incursiuni de jaf turco-tătare, de războaiele purtate pe teritoriul actualului județ ori de folosirea culoarului Muresului sau a depresiunii Hategului ca spațiu de tranzit pentru trupele angajate în conflict, evenimente însoțite de mari distrugerii, climatul de nesigurantă a

¹ V. Meruțiu, *Județele din Ardeal și din Maramures până în Banat. Evoluția teritorială*, Cluj, 1929, p. 152-154, 168; Costin Feneșan, *Districtul Dobra și privilegiile sale până spre sfârșitul veacului al XV-lea*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie”, Cluj-Napoca, t. 18, 1985-1986, p. 309-320; Stefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, ed. a II-a, vol. IV, Cluj, 1989, p. 33-40, 63-64; Thomas Năgler, *Asezarea sașilor în Transilvania*, ed. a II-a, București, 1992, p. 224, 262-270; *Istoria românilor III. Genezele românești* (coord. Stefan Pascu, Răzvan Theodorescu), București, 2001, p. 548-549.

² Iosif Patakî, *Domeniul Hunedoara la începutul secolului al XVI-lea. Studii și documente*, București, 1973, p. XXVIII-XXXIV; Constantin Tănăsescu, *Date privitoare la orașul și cetatea Deva în secolele XVI și XVII*, în rev. „Sargetia. Acta Musei Devensis”, Deva, t. 18-19, 1984-1985, p. 206.

fost completat de foametea, molimele si calamitățile naturale, o realitate curentă a acelor timpuri. Adăugând acestor aspecte si nemulțumirile de ordin politic (încălcarea drepturilor fundamentale ale populației majoritare prin excluderea „neamului valah” din rândul natiunilor privilegiate), social (cotropirea obstilor sătești, însoțită de interzicerea dreptului de liberă strămutare de pe o mosie pe alta, prin legarea de glie; obligativitatea participării la oastea țării, a prestării robotei si a numeroaselor corvezi: construirea, întreținerea si repararea cetăților, a drumurilor si a morilor, cărăsiile etc.), fiscal (dări în bani către stat – „venitul cămării, „darea capului”, taxe exceptionale – , către stăpânul de pământ – „censul” si „daturile” – si către Biserica Romano-Catolică – „dijma” – , la care se adăugau si cele în produse: cereale, vin, miere, animale etc.) si judiciar (excesele generate de generalizarea dreptului de judecată al stăpânilor de pământ asupra propriilor supusi, inclusiv cel al „palosului”), tabloul sumbru al societății medievale românești hunedorene apare pe deplin conturat.³

Reacțiile nu au întârziat să apară. Protestele au îmbrăcat forme diferite, de la acte simple de nesupunere față de autoritățile locale si fugă de pe mosii⁴ , până la actiuni complexe ce vizau însăși schimbarea ordinii sociale existente, anume initierea unor răzmerite locale⁵ sau participarea la amplele miscări țărănești ale timpului. Dacă la răscoala din 1514, condusă de secuicul Gheorghe Doja, românii hunedoreni nu au participat,

³ *Istoria românilor IV. De la universalitatea creștină către Europa „patriilor”* (coord. Stefan Ștefănescu, Camil Muresan), București, 2001, p. 139-140. Pentru prezentarea detaliată a cauzelor care au stat la baza acestor nemulțumiri, a se vedea David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, vol. I-II, București, 1967-1968.

⁴ Urmare a înăspriirii regimului servitutilor senioriale, fuga de pe domeniile regale si de pe mosiile nobiliare a constituit, si în județul Hunedoara, o formă predilectă de împotrivire față de politica antiromânească promovată de fururile maghiare ocărnuitoare (în extenso, Ștefan Metes, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, ed. a II-a, București, 1977).

⁵ Iosif Jivan, *Miscările țărănești de pe domeniul Râu de Mori (jud. Hunedoara) în secolele XV-XVI*, în rev. „Sargetia. Acta Musei Devensis”, Deva, t. 8, 1971, p. 72, 82; Adrian Andrei Rusu, *Cetatea Hategului – monografie istorică si arheologică*, în rev. „Sargetia. Acta Musei Devensis”, Deva, t. XVI-XVII, 1982-1983, p. 346-347; C. Tănăsescu, *op. cit.*, p. 205-206; Șerban Papacostea, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, București, 1999, p. 70-71; *Istoria românilor...*, IV, p. 141, 338.

din pricina cantonării ostirii nobiliare la Deva⁶, în schimb, documentele vremii înregistrează implicarea directă a acestora în cadrul altei operațiuni de răsturnare a „ordinii” sociale existente, anume cea întreprinsă de Iovan Nenada, supranumit „Tarul Negru”, în anul 1527. Răscolatii au pătruns în districtul Hateg, prin Poarta de Fier a Transilvaniei, la 14 mai; în timpul confruntărilor dintre nobilime și țărani, castelul Corvinestilor a fost asediat, iar 124 de case din târgul Hunedoarei au fost arse. Marsul răscolitelor a continuat apoi pe valea Cernei și pe culoarul Muresului până la Sebes.⁷

Si din punct de vedere religios situația rămăsese tensionată. Catolicismul minoritar „oficial” își păstra statutul privilegiat în raport cu credința populației majoritare, iar măsurile antiortodoxe au fost integral reiterate în legislația timpului. Astfel, în anul 1500, regele Vadislav II Jagie^{33o} (1490-1516) a repus în vigoare⁸ prevederile diplomei regelui Sigismund de Luxemburg din 1428.⁹ În plus, a reinnoit și decretul lui Matia Corvinul (1458-1490) din anul 1468, prin care se extindea perceperea dijmei bisericesti și de la credinciosii „răsăriteni” aflați pe domeniile proprietarilor catolici.¹⁰

⁶ C. Tănăsescu, *op. cit.*, p. 205-206.

⁷ I. Pataki, *op. cit.*, p. XXVI-XXVIII.

⁸ *Hurmuzaki*, II/2, p. 447-448; Atanasie Marienescu, *Izvoare pentru istoria bisericească ortodoxă*, fasc. II, Sibiu, 1911, p. 45-46; Stefan Lupsa, *Catolicismul din Ardeal și Ungaria până în anul 1556* (II), în rev. „Candela”, Cernăuți, an. 15, 1929, nr. 1-2, p. 129.

⁹ Actul, purtând data de 5 decembrie 1428, preciza, punctual, că: 1. doar catolicii pot deține posesiuni cu titlu nobiliar sau cnezial; 2. nobililor și cnezilor li se interzice, sub pedeapsa privării de posesiuni, de a ține preoți „schismatici” pe moșiile lor; 3. interzicerea căsătoriilor între catolici și ortodocși, a consumului de carne sămbăta și a botezării copiilor în rit răsăritean; 4. deposedarea de bunuri a „ereticeilor” convertiți la Ortodoxie, indiferent de statutul social al acestora; 5. interdicția săvârșirii Botezului ortodox, coroborată cu urmărirea, reținerea și confiscarea averii preoților răsăriteni care ar încălca această poruncă. Măsurile urmau să fie aplicate, la acea dată, în districtul Caransebesului; doar ultima prevedere, ca precauție, viza și districtele Hategului și Mehadieșii (cf. Zenovie Păclisanu, *Propaganda catolică între românii din Ardeal și Ungaria înainte de 1500*, în rev. „Cultura Creștină”, Blaj, an. 9, 1920, nr. 1-2, p. 26-27; St. Lupsa, *op. cit.*, p. 115-117; I. D. Suciș, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timisoara, 1980, p. 85-90; *Izvoare privind Evul Mediu românesc. Tara Hategului în secolul al XV-lea (1402-1473)*, Cluj-Napoca, 1989, nr. 59, p. 78-79). Punctele diplomei au fost reconfirmate în 1478 (cf. St. Lupsa, *op. cit.*, p. 138-140; Ioan Aurel Pop, *Natiunea română medievală*, București, 1998, p. 93).

Întâi-stătătorii spirituali ai românilor ardeleni au luat atitudine, cele mai cunoscute exemple fiind cele ale mitropolitului Ioan de Caffa și ale colaboratorului său apropiat, protopopul Petru din Hunedoara.¹¹ Cu toate acestea, Bisericii Ortodoxe transilvănene i s-a aplicat în continuare eticheta de „tolerată”. În aceste condiții, ierarhii și domnitorii Țării Românești s-au preocupat de menținerea unor legături cât mai strânse cu frații întru aceeași credință de dincolo de munti.¹²

Pe linie bisericească, este cunoscută „subordonarea” ierarhiei transilvănene față de cea a Ungrovlahiei. Această „jurisdicție” trebuie privită însă în lumina drepturilor și datoriilor ce decurgeau din însăși titulatura de „exarhi ai Plaiurilor”, purtată de de mitropolitii sud-carpatici, concretizate în hirotonirea întâi-stătătorilor ortodocși ardeleni, dăruirea Sfântului Mir și vegherea la păstrarea nealterată a învățăturii de credință și a practicilor liturgice răsăritene.¹³ Această cutumă s-a menținut, desigur, și între anii 1488-1550, când, pentru aproape șapte decenii, sediul Arhiepiscopiei ardeleni a fost stabilit la Feleac. Potrivit unei ipoteze recent formulate de istoricul clujean Adrian Andrei Rusu, unul dintre ocupanții acestui scaun mitropolitan, Danciu (Stefan?), menționat în patru acte medievale de succesiune – 26 ianuarie 1534¹⁴, 15 martie 1538, 25 decembrie 1550 și 13 februarie 1595¹⁵ –, eliberate de cancelaria orasului Cluj, era, probabil, descendetul unei familii preotesti din Țara Hategului. Într-adevăr, în genealogia cnezilor români de Serel și Rusor (sate aparținătoare comunei Pui) apare, cu apelativul de „episcopos”, un anume Danciu, fiul preotului Ladislau, urmașul lui Mihail; fiul lui Danciu, Ioan, a fost tot cleric. Asemănarea cu mitropolitul Danciu al Feleacului este, asadar,

¹⁰ Hurmuzaki, II/2, p. 182; I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timisoara, 1977, p. 62.

¹¹ Florin Dobrei, *Ortodoxie și prozelitism latin în timpul păstoririi mitropolitului Ioan de Caffa al Transilvaniei*, în vol. „În memoria lui Alexandru Elian” (coord. Vasile V. Muntean), Timisoara, 2008, p. 361-375.

¹² S. Papacostea, *op. cit.*, p. 159-160.

¹³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. I, Iasi, 2005, p. 438.

¹⁴ Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, București, vol. I, 1929, p. 11-12.

¹⁵ Timotei Cipariu, *Arhivul pentru filologia și istoria*, Blaj, 1867, p. 776-780.

frapantă, căci și acela detinea bunuri, avea un fiu preot, Ioan, și era urmaș al lui Vasile (posibil „Ladislaw” în limba latină), și el hirotonit.¹⁶ Prezenta preotului Filip din Hateg la Feleac – pe una din lespezile de piatră din temelia catedralei se găsește următorul text epigraf: „În anul 7024 [1516 n.n.] s-a scris de păcătosul popă Filip din Hateg și în acest an s-a pristăvit Laslău craiul, în zilele mitropolitului chir St(efan)”¹⁷ – , un apropiat sau poate o rudă a sa, reprezintă o dovadă în plus în sprijinul acestei identificări. Asadar, preotul de mir Danciu, rămas văduv, s-a călugărit, devenind vlădica Stefan al Transilvaniei (c. 1516-c. 1537).¹⁸ A fost hirotonit, probabil, de către mitropolitul Macarie al Ungrovlahiei (1512-1521), la Arges.

La nivel politic, întrucât se aflau de aceeași parte a baricadei în lupta antiotomană, Tara Românească a păstrat, în general, până la mijlocul secolului al XVI-lea, relații de bună vecinătate cu Regatul Ungariei. Din acest punct de vedere, deși sursele istorice contemporane nu o menționează în mod expres, nu este exclusă ipoteza ca voievozii Radu cel Mare (1495-1508), Mihnea cel Rău (1508-1509), Vlad cel Tânăr (1510-1512), Neagoe Basarab (1512-1521) ori Radu de la Afumati (1522-1529) să se fi implicat, pe cale diplomatică, în sprijinirea luptei de afirmare național-religioasă a românilor ardeleni¹⁹; așa va proceda, în anii 1595-1597, Mihai Viteazul (1593-1601).²⁰ Permișiunea strămutărilor de populație ortodoxă transcarpatică spre sudul Transilvaniei, încurajată și de autoritățile locale, interesate de redresarea vistieriei, trebuie privită în acest sens. În jurul anului 1500, sunt atestate, în satele aparținătoare Scaunului Orăștiei,

¹⁶ Adrian Andrei Rusu, *Citori și biserici din Tara Hategului până la 1700*, Satu Mare, 1997, p. 75-76.

¹⁷ Victor Popa, *Considerațiuni critice cu privire la Mitropolia Transilvaniei din secolul al XV-lea și al XVI-lea și a raporturilor ei cu Moldova*, în rev. „Mitropolia Banatului”, Timisoara, an. 8, 1958, nr. 7-9, p. 409-411.

¹⁸ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 266.

¹⁹ *Istoria românilor...*, IV, p. 411-419.

²⁰ Samuil Micu *Istoria românilor* (ed. principeps, după manuscris, de Ioan Chindris), t. II, București, 1995, p. 213; Gheorghe Sincai, *Hronica românilor*, ed. a III-a (ed. îngrijită de Florea Fugariu), t. II, București, 1969, p. 348-349; Stefan Metes, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, ed. a II-a, vol. I, Sibiu, 1935, p. 173; Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, ed. a II-a, vol. I, București, 1928, p. 221; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 438-439.

mai multe familii de români originare din Muntenia; în deceniile următoare, privilegiile acordate de către Universitatea săsească din Sibiu au făcut ca numărul celor care treceau muntii să sporească.²¹

Apoi, au fost intens promovate relațiile cultural-bisericești dintre cele două provincii istorice românești. Este suficient să amintim doar permanentul aflux de constructori de locasuri de cult, zugravi de biserici și de icoane, sculptori, copisti și miniaturisti, tipografi, orfevieri ori cărțurari, laici și clerici deopotrivă, care, circulând nestingheri prin pasurile Carpatilor, întâreau prin prezenta și operele lor unitatea credinței ortodoxe.²² Pentru spațiul hunedorean, exemplul cel mai concludent în acest sens pare a fi prezenta *Liturghierului* „smeritului ieromonah Macarie” – fusese început în timpul domniei lui Radu cel Mare și terminat sub Mihnea cel Rău, la 10 noiembrie 1508 – într-un sat mărunț din inima „tinutului Pădurenilor”, Alun, din comuna Bunila; descoperit de către cunoscutul canonist Liviu Stan, se păstrează, actualmente, în Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului.²³

Nu trebuie uitată nici legăturile monahilor hategani cu mănăstirile gorjene, cele mai apropiate fiind Tismana și Visina. Ambele au beneficiat, la începutul secolului al XVI-lea, de sprijinul domnitorului muntean Neagoe Basarab; celei dintâi i-a fost refăcută biserica mare, iar cealaltă apare menționată în patru hrisoave emise de cancelaria voievodală.²⁴ Potrivit *Plângerii sfintei mănăstiri a Silvasului din eparhia Hategului, din Prislop*, redactată, în anul 1763, de ieromonahul Efrem, aflat în părăsire în Tara Românească, asezământul monahal hategan fusese închinat Tismanei chiar de către Sfântul Nicodim, „dependentă” duhovnicească fiind reconfirmată prin actul ctitoricesc al domniei Zamfira, din 1564²⁵ :

²¹ Hurmuzaki, XV/1, p. 142; Anton Romosan, *Evoluția Bisericii românești din Scaunul Orăștiei până în secolul al XVI-lea*, în rev. „Mitropolia Banatului”, Timisoara, an. 35, 1985, nr. 9-10, p. 659.

²² Nicolae Mladin, *Biserica Ortodoxă Română una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu, 1968, p. 15; Constantin Voicu, *Biserica strămoșească din Transilvania în luptă pentru unitatea spirituală și națională a poporului român*, Sibiu, 1989, p. 40.

²³ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 467.

²⁴ *Ibidem*, p. 281, 491.

²⁵ Stefan Metes, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p.

„Dumnezeu bine au voit/ Si eu a doao oară m-am înnoit/ De o doamnă mare si vestită/ Zamfira cea pururea pomenită/ Fata lui Moisi voevod din Bucuresti/ La anul cinci sute doao zăci preste o mie/ Mi-au pus a doao oară temelie/ Noao, frumoasă, de piatră/ Prea foarte înfrumusetată/ Si prea bine întemeiată/ Si cu zid încunjurată/ M-au înzăstrat cu mosii/ Cu sate si cu vii/ Si cu odoară m-au împodobit/ Întru tot desăvârșit/ Apoi, dupre Sfântul Nicodim au urmat/ Si Tismanei să-i fiu fată m-au închinat/ Si asa, cu a lui Dumnezeu bună vrere/ Am stătut multă vreme în putere/ Cu tot Ardealul în buna credință întărită/ De nici un eres clătită” (v. 83-104)²⁶. De altfel, aceste legături fuseseră întărite si în timpul regelui Sigismund de Luxemburg (1387-1437) si a lui Ioan Huniade – guvernator (1446-1453) si căpitan general (1453-1456) al Ungariei – , când călugării de la Vodita si Tismana primeau dreptul de a activa nestingheriti în comitatul Hunedoara.²⁷

Posesiunile domnitorilor munteni în Ardeal au avut si ele menirea de a întări Ortodoxia transilvăneană, căci prezenta unui stăpân feudal român, de aceeași confesiune cu supusii satelor respective, însemna, invariabil, o revigorare a vietii bisericești locale.²⁸ În Hunedoara, acest rol l-a îndeplinit domeniul Geoagiului de Jos, format din nouăsprezece sate si o pustă („Török puszta”), dăruit domnului Tării Românești, Radu cel Mare (1495-1508), la 2 februarie 1508, de către regele Vladislav II (1490-1516). Localitățile care intrau în componenta acestei vaste feude erau: Almasul Mic de Munte, Ardeu, Balsa, Băcăia, Bozes, Cigmău, Homorod, Mada, Poiana, Renghet, Rosán/Rusan (sat dispărut), Techereu si Voia din actualul judet Hunedoara, respectiv Almas-Joseni, Almasul Mare, Almasul de Mijloc, Cib, Glod si Nădăstie din judetul Alba.²⁹

²⁶ Mircea Păcurariu, *Istoria mănăstirii Prislop*, ed. a II-a, Arad, 2006, p. 162-163.

²⁷ Stefan Metes, *Istoria Bisericii si a vietii religioase a românilor din Transilvania si Ungaria*, ed. a II-a, vol. I, Sibiu, 1935, p. 47-49; *Documenta Romaniae Historica D. Relatii între Tările Române*, Bucuresti, vol. I, 1977, p. 210-212 (nr. 128), 266-268 (nr. 169), 384-387 (nr. 276); Adrian Andrei Rusu, *Viata religioasă a Hategului în secolele XV-XVI*, în rev. „Mitropolia Banatului”, Timisoara, an. 38, 1988, nr. 5, p. 37.

²⁸ Nicolae Edroiu, *Posesiunile domnilor Tării Românești si Moldovei în Transilvania (secolele XIV-XV). Semnificatii politico-sociale si cultural istorice*, în vol. „Istoria României. Pagini transilvane”, Cluj-Napoca, 1994, p. 59.

În 1 ianuarie 1510, fiica sa, Ana, și fratele său, Vlad, pierdeau, însă, această feudă; a fost recuperată, în urma unui tratat de alianță cu regele Ludovic II Jagie^{33o} (1516-1526), de către domnitorul Neagoe Basarab (1512-1521), la 9 iunie 1517. Între anii 1523-1529/1530, domeniul a fost transferat unor boieri munteni pribegi: banul Pârvu II Craiovescu (în 1526 este amintit, ca proprietar, împreună cu vornicul Neagoe din Peris), marele logofăt Harvat (i-a urmat, ca beneficiar, Giura din Stănești, viitor mare postelnic), vistiernicul Oancea (mostenitor, jupanul Alexandru) și paharnicul Cioară.³⁰

În trei dintre satele hunedorene circumscrise teritorial domeniului feudal al Geoagiului de Jos, au fost construite, în perioada medievală, biserici masive din piatră, ale căror începuturi sunt asociate, în general, tocmai cu această prezentă munteană în zonă. Este vorba de locasurile de cult din Geoagiu, Bozes și Băcăia. Întrucât aceste ctitorii străvechi prezintă a mare importantă istorică – au fost incluse, ca atare, pe lista monumentelor patrimoniale românești –, consider necesară prezentarea detaliată a arhitecturii, picturii și statutului lor confesional.

*

La hotarul apusean al „Câmpului Pâinii”, locul unde, la 12 octombrie 1479, tabăra creștină, întărită prin sosirea unui corp armat condus de viteazul Pavel Chinezul, a reperat o strălucită victorie împotriva ostirii otomane, se află orasul **Geoagiu**, atestat documentar, printr-un „comes de Gyog”, în anul 1271.³¹ În partea nordică a localității, la marginea soselei ce leagă Orăștia de Zlatna, se găsește o ctitorie medievală impunătoare, închinată „Sfântului Ierarh Nicolae”, cunoscută ca „biserica ortodoxă din Suseni”.

²⁹ Mircea Păcurariu, *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Tara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, Sibiu, an. 13, 1968, nr. 1-3, p. 2-3; N. Edroiu, *op. cit.*, p. 61.

³⁰ Ștefan Metes, *Mosii domnilor și boierilor din țările române în Ardeal și Ungaria*, Arad, 1925, p. 48-49; Ștefan Lupsa, *Mitropolia Ardealului în veacul XVI*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, Sibiu, an. 5, 1960, nr. 7-8, p. 598, n. 81; Ion Toderascu, *Unitatea românească medievală*, București, 1988, p. 139-140; N. Edroiu, *op. cit.*, p. 50.

³¹ Coriolan Suciș, *Dictionarul istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, București, 1966, p. 255.

Asa cum se prezintă astăzi, edificiul este alcătuit dintr-un altar heptagonal semidecrosat, o navă dreptunghiulară spatioasă (14,90 × 6,42 m), boltită semicilindric (calota este câptusită cu cărămidă), și o clopotniță înaltă, prevăzută cu un foisor închis din lemn și fiesă zveltă, etajată. Zidurile groase din piatră, străpunse de nouă ferestre largi cu deschideri semicirculare, au fost integral tencuite. Accesul în sfântul locas se face prin două uși, amplasate pe laturile de sud – în dreptul acesteia a fost adosat un pridvor închis de zid – și de vest ale edificiului; în turn se ajunge pe o scară metalică exterioară, sprijinită pe peretele nordic. Particularitatea clopotului mijlociu de bronz, din secolul al XV-lea – cel mare a fost turnat în anul 1962, pe când cel mic este nedatat – , o constituie prezenta mai multor caractere runice, nedescifrate încă, intercalate în suita „crucilor de Malta”; în transcriere modernă, sunt redată în următorul format: „+ mc + cn + cm + iim + + în +”.³²

Biserica a fost pictată „în fresco”, cu intermitente, între anii 1977 și 1980, de către Maria Magdalena Chelsoi-Popescu din București. Nu se poate preciza dacă în vechime biserica a beneficiat sau nu de o zestre iconografică, suprafața interioară a peretilor păstrând, până la momentul executării actualului decor, doar câteva straturi succesive de vâruială. Aceleași incertitudini persistă și în cazul tâmplei de zid.³³ În schimb, din patrimoniul locasului de cult făcuseră parte două valoroase icoane, realizate, în anul 1790, de cel care se iscălea „Popa Ioan Maler din Deva”.³⁴ Nu este exclus, asadar, ca tocmai acest cunoscut zugrav hunedorean să fi executat și unele scene murale, astăzi pierdute.

Se crede că nucleul initial al lăcasului – absida altarului și o navă de dimensiuni medii (9,85 × 6,42), prelungită, probabil, printr-o clopotniță de zid, dezafectată ulterior – a fost ridicat, potrivit tradiției locale, în anul

³² Gheorghe Petrov, *O veche ctitorie munteană în Ardeal - biserica „Sfântul Nicolae” din Geoagiu (de Jos), jud. Hunedoara*, în rev. „Acta Musei Napocensis”, Cluj-Napoca, t. 39-40/2, 2002-2003, p. 347-348, n. 9.

³³ Doru Puscasu, *Monografia parohiilor din Geoagiu de Jos* (mss. dact.), Sibiu, 1964, p. 26-27, 29-30, 59-60.

³⁴ Vasile Drăgut, *Dictionar enciclopedic de artă medievală românească*, ed. a II-a, București, 2000, p. 257; Marius Porumb, *Dictionar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, București, 1998, p. 187.

1528, vechime sugerată atât de tipologia arhitectonică arhaică, cât și de masivitatea zidăriei (peretii ating, în zona inferioară a boltii transversale a navei, grosimea de 1,40 m). Cândva după mijlocul secolului al XVIII-lea, edificiului a fost supus unei ample renovări, diferențele constatate atât la grosimea fundației, cât și la nivelul boltilor sugerând că acest spațiu ar fi fost adosat mult mai târziu; turnul ar corespunde acestei etape.³⁵ Din păcate, ne sunt cunoscute astăzi doar intervențiile din anii 1862-1863 (repararea clopotnitei), 1931 (înlocuirea vechii flese conice, acoperită cu sită, cu o alta, în formă de prismă octogonală, învelită în tablă, și modificarea formei ferestrelor, având ca rezultat estomparea liniilor gotice originare), 1938 (dezafectarea peretelui despărțitor dintre pronaos și naos, străpuns de o ușă și două deschideri), 1964 (consolidarea fundațiilor printr-o centură de beton), 1985 (retencuirea suprafeței exterioare a zidăriei, închiderea foisorului turlei și înlocuirea pridvorului apusean de lemn cu unul din cărămidă) și 1993 (reînnoirea tablei acoperisului).³⁶

În pofida penuriei documentare, ctitorii sfântului lăcas sunt ușor de întrezărit. Aceasta, dacă se ține cont de trecutul domeniul feudal medieval al Geoagiului de Jos, mai sus enunțat. Dacă datarea transmisă de tradiție este corectă, atunci actul ctitoricesc trebuie atribuit unuia dintre acești demnitari români sud-carpatici, mai îndreptățiți fiind în acest sens fie marele logofăt Harvat, cel care a refăcut mănăstirile Gura Motrului și Kosinitsa (Macedonia)³⁷, fie banul Pârvu Craiovescu, descendent al unei familii boieresti oltene, cu recunoscute veleități monastic-edilitare (Bistrita, Sadova, Strehaia și Roaba).³⁸ Nu poate fi exclusă însă nici posibilitatea ca biserica, începută de Radu cel Mare sau Neagoe Basarab – celui din urmă i se datorează consolidarea lăcasului de cult din satul Almasu Mare-Joseni, din actualul județ Alba, ridicat în anul 1418³⁹, aparținător aceluiași domeniu hunedorean – , să fi fost doar finalizată la sfârșitul deceniului al treilea. În acest caz, mormântul medieval descoperit în perioada interbelică

³⁵ Gh. Petrov, *op. cit.*, p. 346.

³⁶ D. Puscasu, *op. cit.*, p. 27-28, 30-31.

³⁷ *Istoria românilor...*, IV, p. 414; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, I, p. 492.

³⁸ *Istoria românilor...*, IV, p. 410-411; Gh. Petrov, *op. cit.*, p. 349-353; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 331-332, 492.

³⁹ M. Păcurariu, *Legăturile Bisericii...*, p. 2-3; N. Edroiu, *op. cit.*, p. 61.

sub bordura soleei, în dreptul intrării sudice în sfântul altar, ar putea fi atribuit unuia dintre personajele implicate în actul ctitoricesc.⁴⁰

Din punct de vedere confesional, despre vreo apartenență calvină a edificiului în cursul secolului al XVII-lea considerăm că nu poate fi vorba. Dintru început ortodox, lăcasul a fost înstrăinat, dacă am da crezare datelor conscripției episcopului unit Petru Pavel Aron, abia în jurul anului 1750⁴¹, pentru ca, un deceniu mai târziu, comisia Buccow să-l înregistreze în posesia Bisericii Răsăritene.⁴² În 1766 localitatea figura oricum în scriptele Episcopiei Ortodoxe a Transilvaniei, semn că puținii credincioși uniți „deficiaseră”.⁴³ Edificiul este consemnat și în recensământul parohiilor ortodoxe din anul 1805.⁴⁴

*

Celălalt sat, **Bozes**, se află situat spre nord-est, la confluenta pârâurilor Geoagiu, Ardeu și Băcăia, fiind atestat documentar în anul 1407.⁴⁵ Pe o colină, la hotarul de miază-noapte al acestuia, se înalță o altă ctitorie ortodoxă din piatră, cu hramul „Sfintii Arhangheli Mihail și Gavriil”, construită, potrivit tradiției locale, tot în secolul al XVI-lea. Din păcate, referințele privitoare la vechimea, arhitectura și zestrea sa picturală lipsesc cu desăvârșire din preocupările trecute și recente ale arheologiei și istoriografiei românești. Mai mult, datorită apartenenței locasului de cult la confesiunea ortodoxă, biserica a fost privată și de acea schitată prezentare, specifică *Sematismelor* unite.

Apartinător tipului „bisericii-sală”, cu un altar pentagonal decrosat, o navă spațioasă, boltită semicilindric, și un turn-clopotniță etajat, cu foisor

⁴⁰ Informație transmisă, în septembrie 2007, de preotul-paroh Doru Puscasu.

⁴¹ Augustin Bunea, *Statistica Românilor din Transilvania în anul 1750, făcută de vicariul episcopesc Petru Aron*, Sibiu, 1901, p. 24.

⁴² Virgil Ciobanu, *Statistica românilor ardeleni din anii 1760-1762*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, Cluj, t. 3, 1924-1925, p. 649; Matei Voileanu, *Să se facă lumină. Biserica românilor din Ardeal în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1926, p. 78.

⁴³ Keith Hitchins, Ioan Beju, *Statistica românilor ortodocși din Transilvania din anul 1766*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, Sibiu, an. 22, 1977, nr. 7-9, p. 534.

⁴⁴ Eugen Gagy de Etéd, *Regulatio Diocesis Transilvanicae Disunitae anno 1805*, în rev. „Transilvania”, Sibiu, an. 42, 1911, nr. 2, p. 164; Matei Voileanu, *Contribuțiune la istoria bisericăscă din Ardeal*, Sibiu, 1928, p. 70-71.

⁴⁵ C. Cuciu, *op. cit.*, I, p. 99.

dublu si flesă ascuțită, precedat, spre apus, de un pridvor deschis din lemn (adosat în 1938), edificiul, cu ziduri masive din piatră, este acoperit în întregime cu sită (înnoită în anul 2005). Suprafata interioară a peretilor locasului, străpunsi de mai multe ferestre înguste, a fost împodobită de un artist popular, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu un ansamblu pictural, grav deteriorat astăzi. Din patrimoniul bisericii au făcut parte si numeroase icoane pe sticlă, unele de o vechime apreciabilă.⁴⁶

La origine, se crede că lăcasul îndeplinise functia unei capele nobiliare românești, lipsită de clopotniță, aceasta făcându-si aparitia ulterior, o dată cu transformarea ctitoriei în biserică parohială. Renovările din anii 1785, 1857 si 1955 au schimbat întrucâtva înfățișarea originară a edificiului.⁴⁷ Dacă se acceptă datarea transmisă de traditie, atunci ctitorii sfântului locas sunt aceiasi binefecători români sud-carpatici, semnalati documentar în dreptul Geoagiul învecinat, domeniu feudal omonim, din care făcea parte si satul Bozes.

Din punct de vedere confesional, biserica a urmat o traiectorie comună majorității edificiilor ecleziastice hunedorene. Astfel, conscriptiile anilor 1733 si 1750 o includ – fapt putin probabil – în rândul locasurilor de cult unite⁴⁸, pentru ca, începând din 1761, ctitoria să figureze ca ortodoxă.⁴⁹

*

De-a lungul văii omonime se întinde cel de-al treilea sat, **Băcăia**, păstrătorul altei biserici masive din piatră, închinată acelorasi „Sfinti Arhangheli Mihail si Gavriil”. Parte componentă a domeniului medieval al Geoagiului de Jos, localitatea, atestată documentar, ca „possessio Bokonya”, în anul 1508⁵⁰, a trecut, la începutul secolului al XVI-lea, în posesia acelorasi feudali români, probabil ctitorii sfântului lăcas. Pentru

⁴⁶ Ion Miclea, *România. Pământuri eterne*, Sibiu, 1980, p. 113-114; M. Porumb, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁷ *Geoagiu. Reperemonografice* (coord. Petru Baciuc, Ioan Vălean), Deva, 2007, p. 95.

⁴⁸ Augustin Bunea, *Episcopul Ioan Inocentiu Klein*, Blaj, 1900, p. 403; Idem, *Statistica...*, p. 24.

⁴⁹ E. Gagy, *op. cit.*, p. 164-165; V. Ciobanu, *op. cit.*, p. 649; M. Voileanu, *Să se facă lumină...*, p. 78; Idem, *Contribuțiune...*, p. 72-73.

⁵⁰ C. Suciu, *op. cit.*, I, p. 60.

datarea edificiului, potrivit tradiției, la începutul secolului al XVI-lea pledează, de altfel, atât masivitatea zidurilor, străpunse de doar câteva ferestre înguste de forma vechilor luminatoare, cât și absida decroșată a altarului – este prevăzută cu panouri curbe, racordate la o boltă în leagăn – , beneficiind de particularitatea îmbinării în ax a celor patru laturi ale sale; calota semicilindrică a navei este lipsită de penetrații. Lăcasul, consolidat prin trei contraforti, prezintă o asemănare izbitoare cu biserica cnezială din Bârsău, particularitățile arhitecturale comune conferindu-i o notă similară de arhaism.⁵¹ În acest caz, anul 1760⁵², transmis de tradiție ca dată a ridicării edificiului, ar corespunde, mai degrabă, uneia dintre renovările radicale la care va fi fost supusă biserica de-a lungul secolarei sale existente.

Turnul-clopotniță, cu foisor deschis de lemn și fleșă etajată elansată, este acoperit cu tablă. Peretii groși din piatră au fost împodobiți la interior, prin secolul al XVIII-lea, cu un frumos decor iconografic, din care astăzi mai sunt lizibile abia câteva fragmente, dar și acelea grav deteriorate din pricina intemperiilor. Exteriorul fusese înzestrat, de asemenea, cu frumoase fresce, ale căror urme ar mai putea fi descoperite încă sub stratul recent de vâruială. Accesul în biserică se face printr-o singură ușă, amplasată pe latura sudică a pronaosului; pentru protejarea intrării a fost adosat un pridvor deschis din lemn. Amplului santier de renovare din 1900 îi corespund supraînălțarea peretilor lăcasului și înlocuirea vechii învelitori de sită cu cea actuală din tiglă; alte reparații s-au derulat în anii 1918, 1940, 1954 și 1987.⁵³

Nebeneficiind de o tratare corespunzătoare în literatura de specialitate, putinele surse documentare care ne stau la dispoziție astăzi în privința trecutului edificiului sunt conscripțiile secolelor XVIII-XIX. Astfel, în anii

⁵¹ Eugenia Greceanu, *Influența gotică în arhitectura bisericilor românești de zid din Transilvania*, în rev. „Studii și Cercetări de Istoria Artei”, București, t. 18, 1971, nr. 1, p. 42, n. 46.

⁵² *Calendarul bunului creștin pe anul comun dela Hristos 1937*, Sibiu, 1937, p. 83.

⁵³ *Orăștie. Enciclopedie* (coord. Petru Baciuc), Deva, 2001, p. 68-69; *Geoagiu...*, p. 96-97. O parte din informațiile referitoare la pictura și reparațiile bisericilor din satele Bozes și Băcăia le datorăm bunăvoinței preotului-paroh Iosif Stanc (septembrie 2007).

1733 și 1750 biserica este consemnată ca unită.⁵⁴ Atribuirea abuzivă a locasului de cult este demonstrată un deceniu mai târziu, când 38 din cele 41 de familii din localitate sunt înscrise, dimpreună cu sfântul lăcas (fără preot însă), în dreptul Bisericii Răsăritene.⁵⁵ Această realitate este confirmată și de statistica românilor ortodocși transilvăneni din anul 1766.⁵⁶ În 1805, comisia Dósa semnală din nou prezenta edificiului „neunit”.⁵⁷

Într-o perioadă de profundă criză politico-socială, economică și religioasă, ortodocșii hunedoreni s-au aflat asadar în permanentă legătură cu frații de aceeași credință de la sudul Carpaților. Din păcate, penuria documentară nu a permis, pe moment, decât o prezentare fragmentară și insuficientă a unor raporturi existente nu doar în primele decenii ale secolului al XVI-lea, ci de-a lungul întregului Ev Mediu românesc. Pe viitor, arhivele pot scoate însă la lumina istoriei noi și noi aspecte ale acestor legături frățești, insuficient sau deloc cunoscute.

⁵⁴ A. Bunea, *Episcopul...*, p. 403; Idem, *Statistica...*, p. 24.

⁵⁵ V. Ciobanu, *op. cit.*, p. 649; M. Voileanu, *Să se facă lumină...*, p. 35.

⁵⁶ K. Hitchins, I. Beju, *op. cit.*, p. 534.

⁵⁷ E. Gagyí, *op. cit.* (II), p. 164; M. Voileanu, *Contributiune...*, p. 72-73.

Cristian Prilipceanu

Relatia dintre binecuvântarea biblică și binecuvântarea cultică

Insieme alla rivelazione dell' Decalogo ed alle prescrizioni che regolamentavano la vita sociale giudaica sono state fornite anche le norme per l'organizzazione del culto divino dell'Antico Testamento.

Le feste più importante durante l'anno e il giorno di Sabat suponevano la partecipazione alla preghiera. In tutti questi momenti dell'anno calendaristico Dio era lodato e santificato come il Padre che manifestava cura e pietà per il suo popolo.

In genere, i giorni delle feste principali dell'Antico Testamento hanno continuato ad essere festeggiati anche nel Nuovo Testamento anche se in date diverse e con altri significati.

Grazie all'incarnazione di Gesù Cristo il Redentore – la seconda Persona della Santa Trinità ed al suo insegnamento, il culto divino della sinagoga si sta sviluppando in una nuova direzione. L'attenzione si concentra di più sulla Santa Trinità e sul regno dei cieli.

Tuttavia Il Vespro ad essere la messa che ricorda sia la creazione del mondo che l'umanità storica finno alla nascita di Cristo, motivo per cui la sua benedizione è tipica dell'Antico Testamento. Invece, la Santa Liturgia, il centro delle celebrazioni principale, il sacerdote e i fedeli rendono lode alla Santa Trinità per l'opera di Salvezza rivolgendo la speranza dell comunione con Essa.

Il colto cristiano ortodosso e una espressione naturale dell'insegnamento della Santa Scrittura e della tradizione della Chiesa. Il Santo Giustiniano diceva che la nostra opinione è insieme alla Eucharistia e che è la Eucharistia quella che ci forma l'opinione. Cristo è Il Vangelo, La Parola viva e la strada della Verità.

La benedizione, con tutte le sue forme, è una preghiera che esprime i diversi contesti del culto liturgico, nella quale si distinge la lode il fedele porta a Dio.

Parole chiave: la benedizione biblica, la benedizione cultica (giudaica), la benedizione cultica ortodossa.

1. Binecuvântarea în Scriptura Vechiului Testament

Binecuvântarea este vorbirea cu intenție bună despre cineva sau ceva; aceasta s-a cristalizat cu timpul în urări prin care omul își arăta recunoscinta chiar și față de locuri, lucruri, întâmplări, etc. În articolul de față am încercat să arătăm modul prin care două spiritualități au folosit în scrierile și cultul lor binecuvântarea cu referire specială la Dumnezeu. Dintre termenii folosiți în Biblie nici unul nu este atât de clar ca cel de binecuvântare; în religia primitivă binecuvântarea și blestemul erau obiecte ale credinței¹; pentru cel care se numește trăitor al Ortodoxiei binecuvântarea își păstrează sensul.

Lexicoanele ebraice disting două variante de traducere ale aceleiași rădăcini: *prima* are la bază verbul *brk* și înseamnă „a îngenunchea” (Psalmul 95, 6; II Cronici 6, 13)²; aici se întâlnește și o formă cauzativă cu înțelesul de „a face să îngenuncheze” (Facere 24, 11), precum și substantivul *berekh*, care se traduce prin „genunchi” (apare la singular

¹ *Theological dictionary of the New Testament*, Edited by Gerhard Kittel, Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D. D., Volume II, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1993, p. 754-755.

² Specificăm că pentru această lucrare am folosit *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizione Dehoniane Bologna, 1985, iar pentru citatele în limba greacă am folosit *The interlinear Greek-English New Testament*, Volume IV, Jay P. Green General Editor and Translator, 1994.

doar în Isaia 45, 23); *a doua rădăcină*, cu forma *barukh*, se traduce prin „binecuvântat”, „lăudat”, „preaslăvit” și apare de 17 ori în Psalmi, de 6 ori în Profeti, și de alte 18 ori în sursa iahvistă a Cronicilor; pasivul și reflexivul „a fi binecuvântat, a se binecuvânta” apar în Facere 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14); forme ca „a binecuvânta, a saluta, a lăuda” se întâlnesc în Psalmi de 52 de ori, în Deuteronom de 28 de ori, I și II Cronici de 18 ori; în Numeri de 14 ori; în I și II Samuel tot de 14 ori; în alte cărți de 48 de ori; această formă nu apare în Iezechia, Cântarea Cântărilor și în Daniel³.

Rădăcina *brk* era comună tuturor limbilor semitice din Orientul Apropiat și dimpreună cu substantivul *berakhah* se întâlnesc de 398 de ori în Vechiul Testament⁴. Legătura dintre cele două înțeleșuri este dată de faptul că evreul când aducea rugăciuni și mulțumiri lui Dumnezeu stătea în genunchi (*bereh*)⁵.

Numele proprii care au în componenta lor radicalul *brk* sunt: Baruch (Neemia 3, 20; 10, 7 (6); și 11, 5, doar în Ier.), Barachel (*barakh'el*) (Iov 32, 2, 6), Beracah (*berakhah*, (I Cronici 12, 3), Berechiah [*berekhya(hu)*] pentru 6 persoane diferite, și „Jeberechiah” (*yebherekh-yahu*) (Isaia 8, 2). La acestea trebuie adăugat substantivul *berekhah*, pe care lexicoanele îl redau prin „bazin, rezervor de apă” (II Samuel 2, 13; 4, 12; I Regi 22, 38; II Regi 18, 17; 20, 20; Isaia 7, 3; 22, 9, 11; 36, 2; Cântarea cântărilor 7, 5 [4]; Ecclesiastul 2, 6; Neemia 2, 14; 3, 15); ultima variantă luată în discuție este controversată pentru specialiști.

În porțiunile aramaice ale Vechiului Testament *brk* este atestat de substantivul *berakh*, „genunchi” (Daniel 6, 11 [10]), cu formele subordonate *'arkhubbah*, care înseamnă tot „genunchi” (5, 6), și *barekh*, „a îngenunchea” (6, 11 [10])⁶.

³ *Theological Dictionary of the Old Testament*, Edited by G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Translator John T. Willis, Volume II, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, p. 279-280.

⁴ *Encyclopaedia Judaica*, Volume 4, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1978, p. 133.

⁵ *Dictionar enciclopedic de iudaism*, Traducere de Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2000, p. 124.

⁶ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 280.

Formula scurtă *barukh 'attah/’attem*, „Să fii binecuvântat”, fără adăugiri, se găsește doar în textele târzii, și are următoarele forme:

1. *barukh 'asher*, „binecuvântată (să) fii tu care...”; aceasta este singura formulă în care subiectul este un om: „Binecuvântată să fie înțelepciunea ta și binecuvântată să fii tu care m-ai împiedicat azi să merg la vărsare de sânge ...” (I Samuel 25, 33). Cele mai multe formule ÎI au pe Dumnezeu ca subiect: „Si binecuvântat să fie Dumnezeul Cel Prea Înalt care ti-a pus în mână dusmanii tăi ...” (Facere 14, 20); Facere 24, 27 (sursa iahvistă); Iesire 18, 10 (sursa elohistă); I Samuel 25, 32, 39; II Samuel 18, 28; „După aceea a zis: binecuvântat fie Domnul Dumnezeul lui Israel, deoarece astăzi a permis ca unul să stea pe tronul meu și ochii mei să-l vadă” (I Regi 1, 48); etc.

2. *barukh leyhvh*, etc, „Binecuvântat să fii tu înaintea Domnului”: „Si-l binecuvântă pe Avraam cu aceste cuvinte: «Să fie binecuvântat Avraam de Dumnezeul Cel Prea Înalt Creatorul cerului și al pământului»” (Facere 14, 19); Judecători 17, 2; I Samuel 15, 13; Psalmul 115, 15.

3. *barukh leyhvh 'asher/ki...*, „să fii binecuvântat de Yahweh, pentru că...”; O persoană pronunță tot timpul această formulă ca (o) multumire adusă faptelor bune care au fost făcute pentru ea de către o altă persoană. „Răspunse Saul: «Fii binecuvântat în numele Domnului deoarece vi s-a făcut milă de pricina mea»” (I Samuel 23, 21); (II Regi 2, 5; Rut 2, 20). Această sintagmă apare ca și exprimarea unei recunoscinte pentru solidaritatea existentă între vorbitor și adresant, care poate să nu fie de origine israelită, după cum se vede din Iesire 18, 10: „Si a zis Ietro: «Binecuvântat fie Domnul care v-a eliberat din mâna egiptenilor și din mâna lui faraon: El a smuls acest popor din mâna Egiptului»”; (I Regi 5, 21). O exprimare similară este pe buzele mamei care a primit un copil de la Yahweh (Judecători 17, 2)⁷.

Formula prescurtată *barukh* nu era folosită de oricine, ci de poporul israelit: „Saul răspunse lui David: «Să fii binecuvântat fiul meu, David. Desigur vei ști să faci și vei reuși în toate»...” (I Samuel 26, 25); ea se întrebuinta de cei care aveau aceeași credință și habitus social (Deuteronom 33, 20; Psalmul 118, 26).

⁷ William Gessenius, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press: Oxford, 1952, p. 139.

Când Yahweh folosește formula *barukh 'ammi*, „Binecuvântat să fie poporul Meu”, cu referire la Egipt și Asiria în Isaia 19, 25, El afirmă că într-o anumită zi legământul Său va fi extins la popoarele sus menționate, și între ei va exista o relație similară celeia dintre Yahweh și Israel.

De când formula scurtă a implicat o recunoaștere a unei relații intime cu persoana numită, ea era de asemenea potrivită pentru a exprima recunoștința și mulțumirea față de legământul Dumnezeuului lui Israel. Astfel, de multe ori găsim cuvintele *barukh yhyh*, „binecuvântat (să) fii de Yahweh”, etc, împreună cu epitete care îi aparțin lui Yahweh, sau cu expresii care fac referire la vesnicia Sa. (I Cronici 16, 36; Psalmul 41, 14 (13); 68, 20, 36; 89, 53; 106, 48; 135, 21; 144, 1)⁸. În astfel de sintagme numele divin poate fi înlocuit de expresii ca: „stâncă mea” (II Samuel 22, 47), „slava lui Yahweh” (Iezechia 3, 12), sau „numele Său glorios” (Psalmul 72, 19). Toate aceste exemple se găsesc în perioada târzie și tot timpul în textele cultice, în care Dumnezeu este lăudat. Cu excepția versetului de la Iezechia 3, 12, aceste „binecuvântări” apar în texte în care Yahweh este slăvit dimpreună cu faptele Lui mântuitoare pentru Israel, sau pentru vreun adorator particular. Mai târziu, *formula barukh* putea fi lipsită de orice conotație religioasă, - când poporul, de exemplu, se bucura în urma îmbogățirii prin fapte nedrepte (Zaharia 11, 5)⁹.

Chiar dacă cuvintele de binecuvântare sunt înțelese ca o declarație, ele nu vor trebui interpretate apriori ca niste cuvinte atotputernice care lucrează în mod magic. În cazul de față iese din discuție exemplul din Facere 27, 33, căci formula în sine nu este folosită (iar timpul patriarhului este considerat unul mitic). Faptul că vechile texte se referă la Dumnezeu sau chiar Îi menționează *Numele*, este un argument împotriva caracterului magic al *formulei barukh*¹⁰.

O zi ar putea să fie sau nu binecuvântată, după cum se vede din Ieremia 20, 14: „Blestemată este ziua în care m-am născut; ziua în care mama mea mi-a dat lumina să nu fie niciodată binecuvântată”. *Formula*

⁸ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 285.

⁹ *Ibidem*, p. 286.

¹⁰ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, George Arthur Buttrick (Dictionary Editor) Abigdon Press, Nashville, 1992, p. 446.

barukh poate fi folosită pentru a arăta o apreciere specială pentru o calitate a unui om: I Samuel 25, 33¹¹.

O persoană fată de care Yahweh si-a revărsat bunăvointa Lui devine prosperă si plină de succes; aceasta este arătată de formula în vocativ *berukh yhvh* „binecuvântat să fii de Domnul”, (Facere 24, 31), sau de afirmatia din indicativ: „tu esti acum un om binecuvântat de Domnul (Yahweh)” (Facere 26, 29; Isaia 65, 23). După cum se vede, prin *formula barukh* se pot numi binecuvântati: Dumnezeu, oamenii, lucrurile, stările, calitățile umane si zilele. Multe din citatele de mai sus par a se ocupa mai puțin cu binecuvântarea în sensul sugerat de înțelesul de bază al cuvântului, ci dimpotrivă, ar avea în vedere preamărirea si recunostinta pe care si Dumnezeu si omul le pot acorda.

În relatările legate de patriarhi, radicalul *brk* este folosit pentru a reda binecuvântarea capului de familie către copiii săi, după cum se vede din Facere 27 (de 13 ori, în sursa yahvistă a Pentateuhului); 49, 28; 24, 60; în sursa elohistă: Facere 32, 1; 48, 9, 15, 20; în sursa sacerdotală: 28, 1, 6.¹²

În Facerea 24, 60; 28, 1, 6 si în 31, 55 binecuvântarea este în legătură cu luarea de rămas bun de la părinti pe care o face un copil când pleacă într-o lungă călătorie; sau cu apropierea mortii tatălui¹³: „Atunci Isaac l-a chemat pe Iacov, l-a binecuvântat si i-a dat această poruncă” Facere 28, 1. În Facere 27, 27 binecuvântarea este făcută înaintea lui Yahweh dându-i-se o solemnitate specială si indicându-se astfel că, în cazul în care nu va fi împlinită, va fi sanctionată. O astfel de binecuvântare este irevocabilă chiar dacă este obținută pe furis (27, 33).

Binecuvântarea tatălui unui trib își avea eficacitatea ei datorită relatiei pe care acesta (si strămosii lui) o avea cu Dumnezeul tribului; David își binecuvintează „casa lui” si „familia lui” (II Samuel 6, 20; I Cronici 16, 43). În II Samuel 13, 25 binecuvântarea este un substitut pentru aparitia personală a tatălui la petrecerea fiului.

Doar rareori liderii harismatici ai lui Israel în perioada timpurie binecuvântau poporul sau armele. Conform sursei preotesti, ocazional,

¹¹ *A dictionary of the Bible*, Edited by James Hastings, M.A., D.D., Volume 1, [s.a], p. 307.

¹² *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 287.

¹³ William Gessenius, *op. cit.*, p. 139.

Moise și Aaron binecuvântau poporul (Levitic 9, 23). Deuteronomistul dă mai multe informații despre binecuvântarea lui Moise când o introduce în capitolul 33, 1: „Aceasta este binecuvântarea cu care Moise a binecuvântat pe Israeliti”. Momentul în sine este urmat de recitirea faptelor mărete ale lui Yahweh (vv. 2-5), de menționarea numelor Patriarhilor cu menirea lor, și de cererile de binecuvântare către Yahweh. Aici așezarea și forma binecuvântării urmează tiparele din Facere 27, 7; 48, 9-49, 33¹⁴.

În virtutea ungerii pe care a avut-o de la Moise, Iosua binecuvintează triburile de peste Iordan înainte de întoarcerea lor în teritoriul dat ca mostenire.

Ocazional, persoanele care sunt situate în poziții înalte îi binecuvintează pe oamenii credincioși. În Iosua 14, 13 și în II Samuel 19, 40 (39) binecuvântarea este pronunțată în legătură cu darea mostenirii. În Iesirea 39, 43 (sursa preotească), Moise, plin de mulțumire, îl binecuvintează pe mesterul care a realizat vasele de la templu.

Ca regi, David (II Samuel 6, 18) și Solomon (I Regi 8, 14, 55) binecuvintează poporul de la adunările cultice speciale (mutarea chivotului, sfântirea templului). David binecuvintează „cu numele lui Yahweh”. În I Regi 8 binecuvântarea este o solemnă rugăciune liturgică, o doxologie, o repetare a actelor mărete pe care Yahweh le-a făcut și o pareneză: „Solomon zise: «Binecuvântat fie Domnul, Dumnezeul lui Israel care a îndeplinit cu putere ceea ce a promis cu buza Sa lui David tatăl meu ...»” (I Regi 8, 15); citatul din II Cronici 31, 8 arată că Iezechia după încheierea colectei făcute pentru repararea templului „a binecuvântat pe Yahweh și poporul Său” ceea ce înseamnă că a mulțumit pentru darurile generoase¹⁵.

Un caz aparte este cel al lui Valaam, care „pe cine binecuvintează este binecuvântat, și pe cine blestemă este blestemat” (Numeri 22, 6). Dar el nu procedează după expectanțele regelui moabit, ci îl binecuvintează pe Israel și proorocește despre nașterea, moartea și învierea lui Hristos, care presupune și învierea celor care cred în El¹⁶, (Numeri 23, 11, 20, 25;

¹⁴ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 290.

¹⁵ *Ibidem*, p. 290.

¹⁶ Ambrogio, *Per la dipartite del fratello*, 2, 43 în *La Bibbia Commentata dai Padri*, Antico Testamento, 2, Traduzione di Marco Conti, Citta Nuova Editrice, Roma, 2003, p. 378.

24, 1, 10; Iosua 24, 10). Balaam face aceste lucruri într-o manieră liturgică: el construiește un altar pe un loc înalt, aduce jertfă, și apoi se retrage în solitudine pentru a aștepta poruncile divine. În actul binecuvântării (Numeri 23, 7-10, 20-24; 24, 4-9; 17-24) el invocă numele patriarhului Iacov (Israel) și preamărește faptele lui Yahweh făcute în numele poporului său; în cazul de față „a binecuvânta” înseamnă „a anunța succesul și izbânzile poporului ales”¹⁷.

În Samuel 2, 20 este singurul loc vetero-testamentar în care un preot (Eli) binecuvintează o singură persoană (pe viitoarea mamă a lui Samuel care era stearpă). Acum sensul actului sacru este ca dorința Anei să se îndeplinească. După ce Aaron este sfântit, singur, sau dimpreună cu Moise, binecuvintează poporul cu mâinile ridicate (cf. Levitic 9, 29). Din II Cronici 30, 27 reiese că Yahweh i-a ascultat pe leviti și pe preoți când „s-au ridicat și au binecuvântat poporul” la sfârșitul sărbătorii reînnoirii legământului. În Psalmul 118, 26, preoții binecuvintează sosirea pelerinilor prin rostirea formulei *barukh*. La Numeri 6, 23 găsim binecuvântarea pe care sacerdotii erau îndatorati să o rostească asupra poporului, aceasta fiind descrisă în v. 27 ca „punerea (chemarea) numelui lui Yahweh peste Israeliti”. Astfel, preoții sunt încredințați că Yahweh într-adevăr pune în cuvintele rostite de ei binecuvântarea Sa, însă ei sunt conștienți că nu fac un act magic¹⁸.

În marea slujbă de blestem și binecuvântare din Deuteronom 27, 28, 16-19, (Iosua 8, 33) preoții și jumătate din popor au responsabilitatea „binecuvântării poporului”, în timp ce leviti și cealaltă jumătate au datoria de a blestema pe cei care disprețuiesc Legea. În timp ce formula *'arur* este folosită pentru a blestema, pentru a binecuvânta nu este o formulă corespunzătoare. Blestemarea Divinității era strict interzisă (Iesire 22, 27; Levitic 24, 23, Iov 2, 9). Porunca era așa de înfricosătoare încât verbele obișnuite pentru a blestema nu se găsesc niciodată asociate cu numele lui Yahweh¹⁹.

Este deosebit de greu să determinăm timpul când au fost introduse binecuvântările preotesti din cadrul cultului. Probabil că au început deodată

¹⁷ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 290.

¹⁸ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, p. 446.

¹⁹ *Ibidem*, p. 447.

cu delegarea preotilor (din partea regelui) de a avea rolul principal în slujire, - jumătatea perioadei monarhice. Binecuvântările, desi sunt formate din niste cuvinte, oficial, ele nu au fost înțelese niciodată ca niste mitvoturi autonome, ci ca rugăciuni către Yahweh prin care El, în schimb, binecuvânta poporul²⁰.

Modelul „A binecuvintează pe B” este folosit si între persoane care au aproximativ acelasi statut, după cum se vede din Facere 12, 3; 27, 9; si Numeri 24, 9. Aceste participii se referă la persoane si triburi care au avut relatii de prietenie cu patriarhii sau cu descendentii lor si demonstrează solidaritatea si aprecierea pe care o aveau de la cei din jur. Facere 14, 19 si 48, 20 redau structura acestui tip de binecuvântare. Melchisedec foloseste o dublă formulă: în prima îl laudă pe Patriarh, iar în următoarea Îl preamăreste pe El Elyon pentru că l-a apărât pe Avraam de vrăjmasii săi²¹. Efraim si Manase vor fi atât de prosperi, încât, dacă cineva va dori în viitor să binecuvinteze pe altcineva, este îndeajuns să zică: „Dumnezeu să îți dea ca lui Efraim si ca lui Manase” (48, 20)²².

În I Samuel 13,10, II Regi 4, 29 si 10, 15 *brk* înseamnă „a multumi, a saluta”. Aceste versete sunt în forma aceluia din Rut 2, 4, unde Booz își salută slujitorii prin cuvintele „Yahweh să fie cu voi”, iar ei răspund „Yahweh să te binecuvinteze”. În Psalmul 129, 8 multumirea pentru formula de binecuvântare este exprimată în acelasi mod: „Binecuvântarea lui Yahweh să fie peste tine”. Rădăcina *brk* redă si sensurile: „a binecuvânta”, „a multumi într-un mod prietenesc” sau „a preamări” (Psalmul 62, 5 (4) si Proverbe 27,14)²³.

În Vechiul Testament se găseste si formula de binecuvântare cu care cineva se binecuvintează pe sine însusi, cum este exemplul din Psalmul 48, 19. Cazurile când cineva, care este de conditie inferioară, îl binecuvintează pe un superior al său sunt putine; în Facere 47, 7, 10 Iacob îl binecuvintează pe Faraon, iar în II Samuel 14, 22 Ioab îl binecuvintează pe David.

²⁰ William Gessenius, *op. cit.*, p. 138.

²¹ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 291

²² *A dictionary of the Bible*, p. 307.

²³ *Enciclopedia delle religioni*, Diretta da Mircea Eliade, Traduttori Maria Gabriella Bianco, Alessandra Borgia, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1993, p. 134.

După I Regi 8, 66 la sfârșitul rugăciunii cultice poporul pronunța o rugăciune de mijlocire prin care binecuvânta puterea pe care Yahweh a dat-o regelui (se poate vedea și Psalmul 20; 61, 7, (6), 63, 12 (11); conform Iesire 12, 32 (sursa iahvistă) faraon chiar îi cere poporului să îl binecuvinteze când vor sluji Dumnezeului lor. După ungerea lui Solomon funcționarii regelui vin la David pentru a-i binecuvânta fiul, dorindu-i prin aceasta ca Yahweh să-l facă mai mare decât tatăl său. (I Regi 1, 47). Binecuvântarea părinților de către fii este o datorie (Proverbe 30, 11)²⁴.

În textele pre-deuteronomice se găsește doar o singură dată formula în care cineva îl binecuvintează (sluga lui Avraam) pe Yahweh drept multumire pentru ceea ce a primit de la El (Facere 24, 48); în același context se înscriu și versetele: Deuteronom 8, 10; Iosua 22, 33, I Cronici 29, 10, 20; II Cronici 20, 26; 31, 8; Neemia 8, 6; 9, 5; Daniel 2, 19; 4, 31²⁵.

Întelesul expresiei „a-L lăuda pe Yahweh” pentru o binecuvântare aparține limbajului cultic postexilic, când în perioada de început a fost folosită sporadic (Facere 24, 48). *Brk* cu Dumnezeu ca subiect este găsit în literatura sapiențială, doar în Ecclesiast 32, 13; 39, 35; 50, 22; 51, 12, unde Înțelepciunea apelează la ea însăși (dar și la alții) pentru a-L lăuda pe Yahweh. Limbajul de acest tip nu se găsește în literatura profetică. Ideea că cineva ar putea să-L binecuvinteze pe Dumnezeu nu a fost tot timpul evidentă. În timpul Yahwist-ului se obisnuia să se facă binecuvântarea lui Yahweh doar în situația în care cineva dorea să-I multumească; mai târziu aceasta a devenit ceva obisnuit pentru perioada cultică. Expresii ca „Eu (noi) îl vom lăuda pe Yahweh”, „Yahweh să fie lăudat”, etc, vor deveni formule liturgice²⁶.

Vechiul Testament vorbește rareori de persoane care binecuvintează obiecte, de obiecte care îi binecuvintează pe oameni sau pe Dumnezeu. La I Samuel 9, 13 citim că Samuel în virtutea funcției sale, trebuia să „binecuvinteze sacrificiul” după care oamenii puteau să mănânce. În Psalmul 103, 20 „lucrurile lui Yahweh” si îngerii Îl laudă. Asadar, verbul *brk* arată aprecierea, multumirea, respectul, relația bună și bunăvoința vorbitorului față de Dumnezeu, iar când sunt adresate omului ele indică

²⁴ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 292.

²⁵ *Ibidem*, p. 292.

²⁶ *Ibidem*, p. 293.

fericirea, succesul si prosperitatea în viata privată si publică. Doar în perioada din timpul patriarhilor găsim un substrat magic al lucrurilor si al gândirii, cuvintele acestora fiind considerate ca având în ele însele puterea de a produce o stare socială bună²⁷.

Formula „Yahweh să te binecuvinteze asa si asa” apare foarte rar si în special în textele târzii si nicidecum în legătură cu Patriarhii sau cu David si Solomon; binecuvântarea este asteptată cu nădejde a împlinirii unei promisiuni. În textele pre-exilice „vorbirea divină” nu este menționată în legătură cu radicalul *brk*. Însă, binecuvântarea pe care Iacob o cere de la înger a fost cu siguranță o exprimare de cuvinte care putea fi însoțită si de gesturi (Facere 32, 27, 30). Sursa sacerdotală a Pentateuhului cunoaste binecuvântări ale lui Dumnezeu asociate cu pronunții de cuvinte după cum se vede din: Facere 1, 22, 28; 5, 2; 9, 1²⁸.

Binecuvântarea lui Dumnezeu aduce vitalitate si bunuri pămânesti (Facere 12, 3; Sirah 44, 21; Psalmul 29, 11; Facere 24, 35; Iosua 17, 14, Deuteronom 12, 7; 33, 1). Înainte de sfintirea templului, doar în Iesire 20, 24, Psalmul 128, 5; 134, 3 se menționează sanctuarul ca loc preferabil al primirii binecuvântării. Zeii străini nu sunt niciodată binecuvântati în Vechiul Testament. Profetii, cu exceptia locurilor din Isaia 19, 25; 51, 2; 61, 9, Îl binecuvintează pe Yahweh în unanimitate²⁹.

Binecuvântarea divină are în vedere toată creatia; ea se coboară peste natură (Facere 27, 27). Yahweh binecuvintează ziua de odihnă la încheierea creatiei (Facere 2, 3)³⁰, si la darea Legii pe muntele Sinai (Iesire 20, 11), ceea ce înseamnă că El își va revărsa bunăvointa sa peste cei care o vor tine. Dumnezeu binecuvintează munca omului vechi-testamentar, cum este cazul lui Iov (1, 10; 42, 10), dar si pe cea a adevăratului creștin. El binecuvintează locuinta dreptului (Ieremia 31, 23; Proverbe 3, 33); astfel de rugăciuni se întâlnesc si în cadrul noului cult, unde orice segment al vietii sociale sau particulare, dacă se vrea, poate sta sub binecuvântarea lui Dumnezeu si a sfintilor Săi; un fragment din rugăciunea de la sfintirea casei este sugestiv: „Doamne Iisuse Hristoase,

²⁷ William Gessenius, *op. cit.*, p. 138.

²⁸ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 294.

²⁹ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, p. 447 si *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 295.

³⁰ *A dictionary of the Bible*, p. 307.

Dumnezeul nostru, Care ai binevoit a intra sub acoperământul vamesului Zaheu si Te-ai făcut mântuire lui si la toată casa lui, Însuti si acum păzeste nevătămati de toată răutatea pe cei ce voiesc a locui aici ... si-i binecuvintează pe dânsii si casa aceasta...”³¹. Bindecuvântarea lui Dumnezeu vine mai întâi asupra principalelor bucate: pâinea, apa si vinul (Iesire 23, 25); si este conditionată de respectarea sau nerespectarea Legii; acestea sunt elementele principale care se găsesc si în cadrul cultului ortodox – la slujba litiei, la Sfânta Liturghie, la pomenirile mortilor³².

După cum reiese din Psalmul 113, 2 si Iov 1, 21 numele lui Dumnezeu este lăudat prin *formula de binecuvântare*; Talmudul precizează că orice binecuvântare trebuie să contină *numele lui Dumnezeu*, iar R. Johanan arată că ea mai trebuie să cuprindă si un atribut al regalității divine; este de preferat ca să se pronunte în limba poporului ales. Toate binecuvântările recitate înainte de îndeplinirea unei porunci încep cu formula: „Bindecuvântat este... Cel care ne-a sfintit pe noi prin aceste porunci si ne (conduce) pe noi”³³.

Numele trimite la cel care-l poartă si în final la persoană; acestea sunt teme de origine iudaică si creștină; pronunțând numele lui Dumnezeu, noi ne facem prezenti în memoria Lui, punându-ne totodată sub protecția Sa. În teofania sinaitică si în textele din Evanghelia Sfântului Ioan, Dumnezeu se revelează ca persoană, ca *Cel care este*³⁴.

Elbogen si alti specialisti sustin că binecuvântările își au originile în congregatii si localități din diferite timpuri. Asemănările cu cele 18 binecuvântări cuprinse în rugăciunea *Amidah* se găsesc în surse diverse: imnul consemnat în Ecclesiast 51, 12 si rugăciunea din Ecclesiast 36, 1. Ultimul verset contine o serie de binecuvântări de cerere pentru adunarea poporului israelit care era în robie. De asemenea (ele) exprimă speranta că Sionul si Templul se vor umple de slava lui Dumnezeu³⁵.

³¹ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1995, p. 389-390.

³² *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 295.

³³ *Enciclopedia delle religioni*, p. 487.

³⁴ William H. C. Propp, *Exodus 1-18*, A new Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible, Broadway, New York, 1999, p. 205.

³⁵ *Enciclopedia delle religioni*, p. 484.

La sfârșitul perioadei celui de la doilea templu binecuvântările au devenit acceptate în cele mai multe comunități. „Clasice” erau cele șapte binecuvântări cuprinse în Amidah de Sabat și de sărbători, nouă pentru Rosh Ha-Shanah și cele 18 (pentru ziua Amidah)³⁶. Numărul și conținutul binecuvântărilor înainte și după Shema și cele trei binecuvântări de după mâncare s-au constituit acum. Redactarea celor regulate s-a făcut sub Rabban Gamaliel II la Jabneh la sfârșitul primului secol d. Hr.

Rugăciunile au fost scrise la sfârșitul perioadei Talmudului și multe din variantele alternative sunt cunoscute din Talmud. Până a trece din forma orală în cea scrisă, rugăciunile și binecuvântările erau o compoziție liberă.

Fiecare binecuvântare se deschide cu formula Barukh Attah Adonai („Binecuvântat să fii Tu, O Doamne” sau „Binecuvântat esti Doamne”). Când binecuvântarea apărea la începutul rugăciunii au fost adăugate cuvintele: Eloheimu Melekh ha-Olam (Dumnezeul nostru, Regele Universului)³⁷.

Când Dumnezeu îi promite lui Isaac că-i va da binecuvântarea tatălui său „Avraam”, se are în vedere prosperitatea de care s-a bucurat acesta (Facere 28, 4); un izvor este un dar, o binecuvântare (Iosua 15, 19). Abigael aducându-i mâncare lui David îi aduce binecuvântare (I Samuel 25, 27).

Dacă o binecuvântare poate fi dată sau adusă, ea poate fi luată înapoi. Din II Regi 5, 15 și Facere 33, 11 reiese că binecuvântarea constă în bunuri materiale: bani, boi, vaci, etc; binecuvântarea și blestemul „vin” și „pleacă”, depinzând de iubirea persoanei destinatară (Psalmul 109, 7). Un înțeles asemănător se găsește și în cuvintele „Yahweh a întors blestemul în binecuvântare pentru tine” (Deuteronom 23, 6 (5); Neemia 13, 2) și chiar invers (Maleahi 2, 2)³⁸.

Septuaginta traduce radicalul *brk* prin ἁῶῆῖῖῖῖῖῖ (eulogein) „a binecuvânta”, iar Vulgata îl redă prin *benedicere*. Ebraicul *barukh* este redat alternativ prin *eulogemenos* și prin *eulogetos*³⁹.

³⁶ *Encyclopedia Judaica*, Volume 4, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., Jerusalem, 1978, p. 484.

³⁷ *Ibidem*, p. 485.

³⁸ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 299.

³⁹ *The Interpreter's dictionary of the Bible*, p. 445.

2. Binecuvântarea în cultul iudaic

Pe timpul Mântuitorului la Templu binecuvântarea lui Aaron era consacrată în cultul templului. La serviciul zilnic de dimineată, întru momentul tămâierii și cel al aducerii arderii (jertfei), cinci preoti veneau din sanctuar înaintea templului și cu mâinile ridicate pronuntau deasupra poporului binecuvântarea (Numerii 6, 22) care conținea numele lui Yahweh. În sinagogă doar un preot putea pronunța binecuvântarea aaronică, iar poporul răspundea *amin*; dacă nu era prezent nici un preot, un membru al comunității putea rosti binecuvântarea în formă de cerere. Toate formele de rugăciune care începeau cu lăudarea lui Dumnezeu se numeau *berakah*. Acestea aveau legături cu Misna și Talmudul. Fiecare membru al comunității trebuia să recite de trei ori pe zi 18 (sau 19) binecuvântări, care conțineau formula: „Binecuvântat să fii Tu, O Doamnă”, cu diferite motive⁴⁰.

Evreii foloseau aceste binecuvântări și în alte contexte: opt binecuvântări erau pronunțate în ziua ispășirii, o binecuvântare trebuia pronunțată înainte și după marea rugăciune, când se începea studierea Torei, etc⁴¹. Ei foloseau binecuvântarea și la masă; nu se putea mânca dacă mai întâi nu se rostea o formulă binecunoscută: „este interzis omului să se bucure de ceva ce aparține lumii acesteia fără a binecuvânta”; cel care nu se conforma acestei prescripții era un profanator⁴². Binecuvântarea mesei avea un important rol la sărbătoarea Pastelui. Ceremonia începea cu mai multe binecuvântări între care era cuprinsă și binecuvântarea cupei și a pâinii nedospite precum și ruperea acesteia⁴³.

Spiritualitatea iudaică cunoaște un număr variat de binecuvântări între care enumerăm: „binecuvântările plăcerii” (de exemplu atunci când se miroso plante, parfumuri, etc), „binecuvântări la îndeplinirea poruncilor”, „binecuvântări de recunoscintă sau mulțumiri”, „binecuvântări diverse” (atunci când moare cineva, când ai o haină nouă, când primești o veste deosebit de bună, etc)⁴⁴.

⁴⁰ *The Wisdom of the Zohar*, Volume I, English translation by David Goldstein, Oxford University Press, 1991, p. 1020-1023.

⁴¹ *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 760.

⁴² *Dictionar enciclopedic de iudaism*, p. 125.

⁴³ *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 760.

⁴⁴ *Dictionar enciclopedic de iudaism*, p. 125-126.

Cel care participă la cult primește binecuvântarea lui Yahweh (Psalmul 24, 5); Acesta își revarsă binecuvântările Sale peste credinciosii Săi (Isaia 44, 3), „oriunde merge El lasă binecuvântarea Sa în spatele Său” (Psalmul 21, 4); Yahweh va face să fie binecuvântată rămășița lui Israel care-L va recunoaște într-un final tot prin binecuvântare (Sirah 44, 23)⁴⁵.

Formula standard de binecuvântare apare doar de două ori în Biblie: Psalmul 119, 2; I Cronici 29, 10; alte formule ca Hodu la-Adonai (lăudat să fie Dumnezeu), Odekha Adonai (Îți voi multumi, O Doamne) sunt mult mai frecvente, cum este de altfel lauda Barukh Attah (cu Adonai)⁴⁶. Binecuvântările în Ecclesiast 51, 12 sunt introduse de Hodu la-Adonai; și în Scrierile de la Marea Moartă binecuvântarea este folosită alternativ cu Odekha Adonai; ele nu disting în folosirea numelor *Adonai* și *El* în binecuvântări. Rugăciunile de implorare și cererile se terminau prin cuvinte de laudă. După ce o rugăciune cerea iertarea păcatelor, ea conținea: Binecuvântat esti Tu,... care ai iertat cu prisosință⁴⁷.

3. Binecuvântarea în Noul Testament

Noul Testament preia multe din conceptele de binecuvântare ale Vechiului Testament. În Epistola către Evrei (7, 1) citim că Melchisedec l-a binecuvântat pe Avraam (cf. Facere 14, 19); apostolul Pavel arată demnitatea regelui Salemului, care era și „preot al Dumnezeului celui Prea Înalt”; în capitolul 11, versetul 20 al aceleiasi epistole se spune că Isaac l-a binecuvântat pe Iacov (cf. Facere 27, 28), iar Iacov pe fiii lui Iosif (cf. Facere 48, 15). Pe baza promisiunii făcute de Dumnezeu lui Avraam (Facere 12, 2-3; Galateni 3) autorii scrierilor Noului Testament cred că transmiterea binecuvântării de la strămoși la urmași are într-adevăr loc⁴⁸.

Și în Legea cea Nouă i se reaminteste omului datoria de a-L binecuvânta pe Dumnezeu. Zaharia, după perioada de mutenie, îl laudă pe Dumnezeu pentru purtarea de grijă pe care o are (Luca 1, 64). Dreptul Simeon, când îl ia în brațe pe pruncul Iisus, îl binecuvintează pe El și pe

⁴⁵ *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 298.

⁴⁶ *Enciclopedia delle religioni*, p. 485.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 485.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 134.

părintii Acestui: „... l-a prins între brate și a binecuvântat pe Dumnezeu” (Luca 2, 28, 34).

Sfânta Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul o binecuvintează pe Maica Domnului cu următoarele cuvinte: „Binecuvântată esti tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău” (Luca 1, 42). Acest tip de binecuvântare se găsește și în Vechiul Testament în cazul unor femei cu o importantă deosebită în istoria poporului ales: 1. Iudita, pentru planul ei de salvare a lui Israel din mâna asirienilor și pentru tăierea capului lui Olofern, este binecuvântată de Ozia cu aceste cuvinte: „Binecuvântată esti tu, fiică, înaintea lui Dumnezeu Celui prea Înalt mai mult decât toate femeile care trăiesc pe pământ...” (Iudit 13, 18; 15, 12); 2. Iaela, pentru fapta îndrăzneată de a-l omorî pe Sisera, este lăudată astfel: „Să fie binecuvântată între femei Iaela” (Judecători 5, 24); dacă femeile mai sus amintite au fost binecuvântate pentru niste fapte care s-au redus la salvarea unui singur popor pe o perioadă relativ scurtă de timp, binecuvântarea și cinstirea Fecioarei Maria se ridică deasupra acestora; ea este binecuvântată „de acum înainte de toate neamurile”, căci izbăvirea venită prin ea este universală și, din momentul zămislirii pruncului Iisus, pentru totdeauna. Cazul Maicii Domnului este unic, căci ea s-a învrednicit să-L nască pe Hristos Dumnezeu-Omul, și să rămână fecioară.

Însă cele mai multe binecuvântări sunt date sau primite de Mântuitorul; când Fiul Omului intra în Ierusalim poporul striga: „Osana! Binecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului!” (Marcu 11, 9; Matei 21, 9; Luca 19, 38; Ioan 12, 13); aici se face referire și la Mântuitorul, dar și la Împărăția Sa; atunci când Iisus înmultește pâinile și pestii, face gesturile similare unui evreu care stă la masă cu familia sa: rosteste binecuvântarea ăöëüăğóáí, rupe pâinea și apoi o împarte ucenicilor; dar minunea înmulțirii Îl deosebeste de iudeul de rând.

În cadrul Cinei de Taină, Domnul Hristos luând pâinea, o binecuvintează, o rupe și o împarte ucenicilor (Marcu 14, 22; Matei 26, 26); același lucru l-a făcut și cu paharul. Sfântul Apostol Pavel se referă la momentul euharistiei în I Corinteni 10, 16 cu expresia: ăöëüăß⁴⁹. Pe drumul Emausului Iisus face prima interpretare hristocentrică a citatelor

⁴⁹ *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 763.

din Vechiul Testament care se refereau la El, după care *frânge pâinea*. Mântuitorul îi binecuvintează pe copii (Marcu 10, 16) și pe ucenici când se înalță la cer (Luca 24, 50); aceste gesturi trimit la slujirea arhierească a Sa care a atins punctul culminant în momentul răstignirii; faptele bune pe care le realizează cineva, îi poate aduce la judecată starea de-a dreapta, numindu-se în consecință *binecuvântatul lui Dumnezeu* (Matei 25, 34). Diferența dintre Legea talionului și cea a iubirii, se vede și din aceea că cei care sunt creștini trebuie să-i binecuvinteze pe dușmanii lor (Matei 5, 44; Luca 6, 28).

În Noul Testament se află o tendință progresivă de înțelegere a binecuvântării într-un mod spiritual, nefăcându-se neapărat referire la bogăția fizică⁵⁰ (ceea ce ni se spune în *Fericiri*); Printr-o astfel de trăire s-a schimbat o societate, o lume și o cultură (Apocalipsa 12, 14; I Corinteni 4, 12). Deoarece binecuvântarea este rodul iubirii neconditionate ea este folosită pentru darurile pe care apostolul neamurilor le așteaptă de la cei din Corint (I Corinteni 16, 1-2).

Din I Corinteni 14, 16 reiese că binecuvântarea este folosită în cadrul cultului; în viața vesnică omul va continua să-L binecuvinteze pe Dumnezeu (Apocalipsa 5, 12, 13; 7, 12). În Noul Testament *evloghitos* nu este folosit de către om; se folosește doar doxologic: „Binecuvântat este Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos...” II Corinteni 1, 3 și Luca 1, 68; Apocalipsa 1, 25; 9, 5; II Corinteni 11, 31; în Marcu 14, 61 Hristos este numit „Fiul lui Dumnezeu (cel) binecuvântat”. În cadrul „Cinei celei de taină” Mântuitorul a instituit Sfânta Liturghie; ca evreu, El nu putea să fie rupt de tradiția iudaică, de aceea o parte din ritualul pe care l-a urmat în seara de joi amintea de Pastele evreiesc. Acesta avea aproximativ următoarea schemă:

Membrii familiei iudaice după ce veneau de la templu, își spălau mâinile și se azeau în jurul unei mese; pe aceasta se aflau: două pâini, mielul pascal, un vas cu vin și pahare, ierburile amare și un vas cu otet; capul familiei lua una din cele două pâini, o binecuvânta cu formula: „Binecuvântat fii, Doamne Dumnezeul nostru, Împărate al vesniciei, Care ai făcut să răsără pâinea din pământ”, după care rupând mîncă el și

⁵⁰ *The Interpreter's dictionary of the Bible*, p. 446.

ceilalti; apoi lua un pahar cu vin amestecat cu apă, îl binecuvânta folosind cuvintele: „Binecuvântat fii, Doamne Dumnezeul nostru, Împărate al vesniciei, Care ai făcut roada vitei”, și bând din el și dădea și celorlalti să guste; pe durata mesei se consumau patru pahare ritualice; la final seful familiei lua un alt pahar și gustând, rostea cuvintele: „Să multumim Domnului Dumnezeului nostru!”; ceilalti răspundeau: „Binecuvântat fie numele Domnului, acum și totdeauna”. Se continua cu recitarea unei rugăciuni euharistice care amintea de toate binefacerile de care s-au bucurat evreii de la facerea lumii; încheierea se făcea prin cântarea Psalmilor 113-118, 135 (136)⁵¹.

În momentul în care Domnul Iisus Hristos adăuga la ultima rugăciune cuvintele „Beti dintru acesta toti, acesta este sângele Meu care se varsă pentru voi și...” se năstrea Liturghia creștină.⁵² Liturghia, prin ideile comune din anaforalele care se găsesc astăzi în diferite Biserici Ortodoxe, trimite la o tradiție iudaică comună⁵³.

În timpul Sfinților Apostoli Sfânta Liturghie avea și titlurile de: *binecuvântare* (ἀδῶϊῆβά), *paharul binecuvântării*, *pâine*, *paharul Domnului*, *frângerea pâinii*; denumirea de *binecuvântare* a fost dată de gestul Mântuitorului care după ce a luat pâinea în mâini a binecuvântat-o Marcu 14, 22: Ἐὰν ἄδῶεῦίῶῦί ἄδῶίί, εἰἄτí ὕ Ἐῤῥῶῖῶ Ὑἱῶῖἄ Τῶἄ Ὑἕἕἄῶἄ”⁵⁴.

Sfântul Apostol Pavel își începe și își încheie epistolele prin binecuvântări; el le arată ucenicilor că trebuie să-I multumească și să-L laude pe Dumnezeu pentru tot ceea ce au primit de la El; în epistole se mai întâlnesc și „doxologiile” care indică destinatarul spre care sunt îndreptate („Dumnezeu și Tatăl nostru” Filipeni 4, 20), sintagma prin care se mărește (de obicei „slavă”), și cuvântul de încheiere („Amin”). Tot în opera paulină se găsesc cuvintele „acum și pururi”⁵⁵, care au intrat în cult.

⁵¹ *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 764.

⁵² Preot Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica specială*, Editia a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 182-185.

⁵³ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 187.

⁵⁵ *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Traduzione di Marco Bertinetti, Rita Mazzi Torti, Edizioni San Paolo s.r.l., Milano, 1999, p. 163-165.

Dacă Vechiul Testament vorbește și despre blestem și chiar îl practică, în Noul Testament acest cuvânt apare doar într-un singur loc; este vorba despre Marcu 11, 12-14, 20-25 unde ni se spune că Mântuitorul a blestemat smochinul care nu avea rod⁵⁶; conform Sfintilor Părinți smochinul simbolizează sinagoga iudaică care era lipsită de roadele așteptate de Domnul Hristos; în afara faptului că gestul Mântuitorului de a căuta roade într-un pom primăvara este neobisnuit, Legea Harului rămâne prin excelență un loc binecuvântării.

4. Binecuvântarea în cadrul cultului creștin ortodox

Slujbele cultului divin din Biserica Ortodoxă încep cu câte o binecuvântare. Ierurgiile (cum ar fi: slujba aghiasmei mici, rugăciunile la sfântirea obiectelor de cult, etc.) precum și alte slujbe care formează cultul liturgic al unei zile (slujba Vecerniei, a Ceasurilor, etc.) încep cu formula „Binecuvântat este Dumnezeu nostru, totdeauna, acum și pururi și în vecii vecilor, Amin”. După cum am văzut, această binecuvântare este prezentă, sub alte forme, și în cadrul cultului iudaic; ea ne aminteste de perioada de început a lumii în care oamenii știau despre Dumnezeu că există și că este unul singur⁵⁷.

Binecuvântarea cu care începe utrenia „Slavă Sfintei și Celei de o ființă și de viață făcătoarei Treimi, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor, Amin” arată că oamenii Vechiului Testament datorită descoperirilor făcute prin prooroci au ajuns la cunoștința unui Dumnezeu întreit în Persoane, dar totuși Unul⁵⁸. Într-un ecfonis de la Utrenie (slujba ortodoxă de dimineață) preotul rostește: „Că s-a binecuvântat numele Tău și s-a preaslăvit împărăția Ta, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururi și în vecii vecilor, Amin!”; am putea afirma că partea de început a ecfonisului aminteste de cultul iudaic în timp ce ultima parte este o creație a patristicii creștine. Tot la această slujbă se cântă *Binecuvântările învierii* a căror stih - „binecuvântat esti Doamne, învată-ne pe noi îndreptările Tale”⁵⁹ – se aseamănă cu o frază din *Șema Israel*: „Binecuvântat esti

⁵⁶ *The interpreter's Dictionary of the Bible*, p. 447.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 347.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 347.

⁵⁹ *Liturgier*, p. 74.

Doamne, Dumnezeu nostru, Împărat a toate, Care ne-a sfințit prin poruncile Lui... ”⁶⁰.

Sfânta Liturghie, precum și toate Sfintele Taine (mai puțin taina Mărturisirii), încep cu formula „Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin”⁶¹; prin aceste cuvinte credincioșii mărturisesc că „cele trei Persoane ale dumnezeirii se numesc Tată, Fiul și Duh Sfânt”⁶². Formula în sine este „definiția fundamentală a credinței noastre”⁶³, este definiția dogmatică care sintetizează cel mai bine mărturisirea de credință ortodoxă. Se observă că aceste trei moduri de doxologie se încadrează în așa numita *rugăciune de laudă* pe care fiecare credincios trebuie să o aducă mai întâi lui Dumnezeu. Nicolae Cabasila arată că este ceva normal ca slăvirea lui Dumnezeu să fie la începutul lucrurilor⁶⁴.

Prin *Binecuvântarea mare* noi preamărim împărăția lui Dumnezeu⁶⁵, ca o împărăție a comuniunii de persoane, pentru care Mântuitorul s-a întrupat, a pățimit și a murit; deodată cu Nasterea Domnului, oamenii au învățat că Dumnezeu este Unul în ființă, dar întreit în Persoană⁶⁶; intrarea în *Împărăția cerurilor* este scopul spre care trebuie să tindem în existența noastră pe acest pământ; euharistia se dă „... spre iertarea păcatelor și spre *viata de veci*”. Prin răspunsul *amin* care înseamnă *asa să fie*, credincioșii Îl binecuvintează indirect pe Dumnezeu, primesc harul Lui, și nădăjduiesc că vor face parte din grupul fecioarelor înțelepte (Matei 25, 1-13); în Sfânta Liturghie legătura dintre Biserica triumfătoare și cea luptătoare este foarte strânsă; de aceea azeziunea la ceea ce preotul

⁶⁰ Diac. Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, Sibiu, Editura Deisis, p. 837.

⁶¹ *Liturghier* p. 117, p. 182, p. 252; *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 33, p. 87, p. 135.

⁶² Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *op. cit.*, p. 347.

⁶³ Stefanos Anagnostopoulos, *Explicarea dumnezeiestii liturghii*, Traducere de Preot Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2005, p. 495.

⁶⁴ Nicolae Cabasila, *Tălcuirea dumnezeiestii liturghii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 28.

⁶⁵ Stefanos Anagnostopoulos, *Explicarea dumnezeiestii liturghii*, Traducere de Preot Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2005, p. 43.

⁶⁶ Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 29.

roteste înseamnă binecuvântarea celor ce sunt deja în împărăție, precum și a acelor care sunt în nevoie pentru a o câștiga⁶⁷.

Liturghia catehumenilor a fost socotită de unii - G. Dix și Louis Bouyer - o continuare a cultului sinagogal din timpul Mântuitorului; aceștia credeau că rugăciunea euharistică a derivat din mulțumirile (binecuvântările) ebraice pentru masă cu păstrarea motivelor: creație, mântuire și eshatologie. Tiparele binecuvântărilor iudaice sunt preluate în Didahie, de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful și de Sfântul Irineu⁶⁸, însă, ca și creație a Mântuitorului, Liturghia își are originalitatea ei.

În viața iudeului existau trei tipuri de binecuvântări: binecuvântări prilejuite de ocazii variate, „binecuvântările mari din cadrul rugăciunilor de dimineață și de seară din cultul privat și al sinagogii, și binecuvântările mici de la ospete”⁶⁹. Evreii reformați au menținut binecuvântarea în cadrul liturghiei lor, însă o recitau de regulă seara⁷⁰. Grupul binecuvântărilor mici și mari se regăsesc vizibil în anaforalele liturgice de origine alexandrină și romană și într-o preluare stilizată în anaforalele de tip antiohian, unde un loc principal îl au cele trei binecuvântări de după masă iudaică.⁷¹

Sfânta Liturghie este slujba care ne vorbește cel mai explicit, prin simbolistica ei, despre lucrarea de răscumpărare a omului săvârșită de Mântuitorul; la această lucrare au participat și celelalte două persoane ale Sfintei Treimi, lucru care se vede și din următoarele cântări și gesturi liturgice: doxologia mică cu facerea semnului sfintei Cruci (Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh), formula Trisaghionului, cântarea întreită *aliluia*, binecuvântarea preotului și binecuvântările arhierelui, imnul serafimic „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot”⁷². În cadrul Liturghiei Hristos este prezent ca: Prooroc, Arhieru și Împărat și slujba în sine este rezumatul istoriei mântuirii neamului omenesc.

Părintele Dumitru Stăniloae vorbește despre mai multe înțelesuri cuprinse în cuvintele „Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a

⁶⁷ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁸ Diac. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 285.

⁶⁹ *Enciclopedia delle religioni*, p. 485 și Diac. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 286.

⁷⁰ *Dictionar enciclopedic de iudaism*, p. 124.

⁷¹ Diac. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 288-289.

⁷² Stefanos Anagnostopolos, *op. cit.*, p. 44, 48, 49.

Sfântului Duh”: mai întâi el are în vedere lauda Împărăției care presupune dorința credinciosului de a intra în ea; apoi el arată atributele Fiecărei Persoane Treimice precizând comuniunea strânsă de iubire care există între Ele; prin Liturghie, omul se deschide spre eshatologic, cu încrederea nezdruincată că existența lui nu va înceta deodată cu moartea fizică; intrarea *în viață* se face datorită lui Hristos, care a călcat cu moartea Sa moartea strămosului, și implicit a noastră. Liturghia, este o sărbătoare a luminii în care omul prin împărțisire învinge moartea și devine frate prin har al lui Hristos care a zis: „Eu sunt lumina lumii, cel care Îmi urmează nu va umbla în întuneric ...”; ceea ce s-a făcut la botez se continuă aici.⁷³

Semnul binecuvântării, am putea zice, că este prezent direct sau subînțeles în cele mai multe acte de consacrare; omul a simțit nevoia de a scoate lucrurile și chiar timpul din ciclicitatea nedefinită și de a le reda o nouă funcție; de aceea, ori că ne aflăm în pre-istorie ori că ne aflăm în post-modernism aceste gesturi sunt prezente într-un mod vizibil sau subînțeles. Mai mult decât oriunde, binecuvântarea este prezentă în cadrul cultului creștin; Atunci când Vecernia se săvârșeste împreună cu slujba Litiei are loc binecuvântarea principalelor elemente hrănitoare din viața omului; amintindu-se de minunea înmulțirii pâinilor în pustie preotul se roagă așa: „Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeu nostru, Care ai binecuvântat cele cinci pâini în pustie ... Însuti binecuvintează și pâinile acestea, grâul, vinul și untdelemnul și le înmultește pe ele în sfânt locasul acesta...”⁷⁴; un tip de binecuvântare similară făcea și evreul atunci când lua masa: „Binecuvântat esti, Doamne, Împărate a toate, Care scoti pâinea din pământ”⁷⁵.

Materiile care se folosesc la Sfintele Taine sunt mai întâi sfintite prin binecuvântare și rugăciune: apa botezului catehumenului este binecuvântată cu menirea ca să aibă „harul izbăvirii și binecuvântarea Iordanului”⁷⁶. Peste untdelemnul folosit la taina sfântului maslu se invocă Sfântul Duh într-un mod deosebit. Mirul cu care se ung cei botezați este sfântit prin rugăciuni

⁷³ Dumitru Staniloae, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁴ *Liturghier*, p. 50.

⁷⁵ Diac. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 845.

⁷⁶ *Liturghier*, p. 38.

speciale doar de ierarhii unei Biserici autocefale; pregătirea pâinii și a vinului la slujba proscomidiei începe printr-o binecuvântare care se repetă de mai multe ori pe parcurs; momentul cel mai important al sfințirii darurilor din cadrul Sfintei Liturghii se face prin ridicarea mâinilor preotului și prin binecuvântarea acestuia.

De mai multe ori pe parcursul Sfintei Liturghii (dar și la vecernie, utrenie și alte slujbe) preotul ținând degetele de la mâna dreaptă în așa fel încât să se prefigureze trei cruci binecuvintează rostind cuvintele: „pace tuturor”, „pace tie binevestitorule / cititorule”, „Si să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți”. Arhiepiscopul, ca cel care are putere deplină de a binecuvânta, sfinți și săvârși toate sfintele taine și slujbe, binecuvintează cu ambele mâini, cu sfânta cruce sau cu dicherul și tricherul. Expresia „pax vobis”, a fost folosită de Mântuitorul după cum reiese din Luca 24, 36: „În timp ce vorbeau de aceste lucruri, Iisus în persoană apărură în mijlocul lor și le zise: <<Pace vouă!>>”; a se vedea și Ioan 20, 19, 21); cuvintele acestea apar în epistolele pauline (Romani 1, 7; Filipeni 4, 7; Coloseni 3, 15) și în Apocalipsă (1, 4)⁷⁷. Până în secolul al II-lea de obicei se binecuvânta și prin punerea mâinilor, practică care este atestată și la începutul secolului al V-lea în Siria: „Episcopul să-și pună, asadar, mâna peste pâinile asezate pe altar ...”⁷⁸; în secolul al III-lea binecuvântarea se făcea prin facerea semnului Sfintei Cruci. Peretii catacombelor, Oracolele sibiline, mărturii provenind de la Tertulian și Sfântul Chiril al Ierusalimului atestă acest fapt⁷⁹.

Euchologion-ul bizantin 336 din a doua jumătate a secolului al VIII-lea redând Liturghia Sfântului Vasile cel Mare scrie despre pecetluirea darurilor: „... Tie ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al Sfinților, cu bunăvoință bunătații Tale să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvinteze și să le sfințească și să le arate [anadexai]; și pecetluieste Sfintele Daruri de trei ori zicând: pâinea aceasta însuși scumpul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Amin”⁸⁰. Cu referire la Liturghia

⁷⁷ *Enciclopedia delle religioni*, p. 135.

⁷⁸ Diac. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 795.

⁷⁹ *Enciclopedia delle religioni*, p. 135.

⁸⁰ Diac. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 916.

Sfântului Ioan Gură de Aur același codice scrie: „Îți aducem și această slujbă de adorare cuvântătoare [Romani 12, 1] și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilintă Te implorăm: Trimite Duhul Tău Sfânt peste noi și peste aceste daruri care stau înaintea, Și pecetluiește [cu semnul crucii] zicând tainic...⁸¹”. Când religia creștină a devenit licită, gestul binecuvântării era însoțit de pronunțarea numelui lui Iisus sau al altor persoane⁸².

Sfântul Iganatie de Antiohia vorbește în scrierile sale de această formă de binecuvântare⁸³. Pacea care se dă este pacea lui Dumnezeu, acea pace care a fost vestită la nașterea lui Iisus și pe care El o dă după înviere ca Biruitor al morții și al păcatului. Starea sufletească la rugăciune trebuie să fie una de pace lăuntrică; citirile despre Hristos sunt destinate să-i împace pe credincioși între ei, și pe toți cu Hristos. Pacea vine de la Dumnezeu prin preot, se odihnește în credincioși, ca mai apoi, prin răspunsul lor („Si duhului tău”) și preotul să o primească.⁸⁴ Cuvintele *charis* și *eirene* folosite de apostoli trebuie interpretate în acest sens. Clement Alexandrinul în *Pedagogul* (2, 5) scrie despre binecuvântarea prin punerea mâinilor, gest care era făcut și de maniheul Basilide (*Stromata* 3.1.2-5). *Traditia Apostolică, Constitutiile apostolice și Actele lui Toma* vorbesc despre binecuvântările culturale.⁸⁵

Imediat după încheierea Tainei Sfântului Maslu, la Sfânta Liturghie când se rosteste „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toți” slujitorii hirotoniți binecuvintează pe credincioși cu Sfânta Cruce; formula liturgică amintită este de origine apostolică (II Corinteni 13, 13).

Începând cu tainele de inițiere, Creștinul este unsul, binecuvântatul „în numele” și „cu numele lui Dumnezeu”; el își mărturisese credința prin vorbe și gesturi atunci când zice: „în numele Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”. De obicei, prin binecuvântare se înțelege puterea care

⁸¹ *Ibidem*, p. 925.

⁸² *Enciclopedia delle religioni*, p. 136 și Agostino Montanaro, *Il colto al SS. Nome di Gesù*, Istituto grafico editoriale italiano, Napoli, 1958, p. 7-20.

⁸³ *Enciclopedia delle religioni*, p. 135.

⁸⁴ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 193.p. 198.

⁸⁵ *Enciclopedia delle religioni*, p. 135.

vine de la Dumnezeu si aduce harul Său; preotul binecuvintează de obicei în numele Său si cu puterea Sa. Cuvintele de multumire rostite de cel drept au puterea binecuvântării: „Cu binecuvântarea oamenilor drepti se înaltă o cetate ...” (Proverbe 11, 11). Binecuvântarea aduce slobozirea dintr-o tensiune, transcende firea (avem în vedere slujba hirotoniei sau a tunderii în monahism), dezleagă păcatul (minunile făcute de Mântuitorul), reînnoieste sufletul si vindecă trupul.

Încheiere

Homo religiosus, prin revelatie, a trecut de la un tip de binecuvântare magică – în care subiectul principal era el însusi – la un tip de binecuvântare cultică în care subiectul principal este Dumnezeu. El s-a dezvoltat cerând, primind si dând binecuvântare. Aceasta, pe lângă multele acceptiuni dobândite, îl are si pe acela de multumire (euharistie). Începând cu Cina cea de Taină, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos, credinciosul, prin participare la Sfânta Liturghie, are sansa de a se îndumnezei încă din viață. Binecuvântarea actionează si asupra lucrurilor care, sfintite fiind, sunt puse în slujba lui Dumnezeu. Elementele de pâine si vin devin Trupul si Sângele Mântuitorului Iisus Hristos în urma invocării Sfântului Duh si a binecuvântării preotului. Cu originea principală în Sfânta Scriptură, binecuvântarea face parte integrantă din cadrul cultului care este rodul Sfintilor Părinti. De aceea, ori că vorbim de o binecuvântare cultică, ori că vorbim de una individuală (luată de la un duhovnic) considerăm că rolul ei în viata credinciosilor este important.

Ernst Christoph Suttner

Biserica si natiunile. Contributii la problema raportului dintre Biserică si popoare si dintre popoare si religie¹

Sfânta Paraschiva-inel de legătură pentru popoarele din sud-estul Europei si simbol al afirmării lor de sine²

Sfânta Petka (sau Parascheva asa cum sună si numele ei), care a fost cinstită mai întâi în patria ei în care se vorbea limbă greacă, a devenit în timpul stăpânirii latine în Constantinopol, în timpul Paleologilor, în acel timp pe care N. Iorga îl definea “Bizant după Bizant”³ si pe care G. Mühlpfordt îl numeste “Noul-Bizant”⁴, ocrotitoarea deosebită a mai multor popoare din sud-estul Europei. Aceasta s-a petrecut pentru că traditia veche din Bizant a supraviețuit neîntrerupt stăpânirii cruciate chiar în faza de declin a Imperiului roman si chiar după declinul imperiului a rămas modelul strălucit pentru popoarele vecine bizantinilor.

¹ Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion, în: *Das östliche Christentum*, Bd. 46. Würzburg 1997.

² Redare sub formă rezumativă a unui referat tinut la al doilea Congres international de bulgaristică de la Sofia, 23. 05 - 3. 06. 1986.

³ N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bukarest 1935.

⁴ G. Mühlpfordt, *Das rumänische “Neu-Byzanz”*: Byzantinische Kultur im eigenstaatlichen Rumänien zur Osmanenzeit, în: J. Dummer-J. Irmischer, *Byzanz in der europäischen Staatenwelt*, Berlin 1983, p. 171-199.

Sfânta Parascheva ca personalitate simbol supranatională

Realitatea că Petka, o tânără sfântă fără ambiii, a aflat un mare ecou, permite concluzii atât asupra chipului omului care a apărut cinstitorilor ei, cât și asupra conștiinței lor de țară; cinstitorilor li se arată în comuniunea cultului, o conștiință clară a coapartenenței dincolo de limitele statului. Faptul că pentru o biografie a sfintei asigurată istoric nu avem decât puțin material⁵ nu trebuie să ne deranjeze prea mult, căci cinstirea ei de odinioară a prilejuit-o nu realitatea istorică a Petkăi, ci personalitatea ei aghiografică, așa cum apare poporului credincios.

În predicile populare și descrierile vieții ei se relatează că Petka a trăit până la vârsta de 10 ani la distinsii ei părinți în Epivata, la Marea de Marmara, nu departe de Constantinopol. La vârstă fragedă a auzit la intrarea în biserică cuvintele Evangheliei: “Cine vrea să fie ucenicul Meu să se lepede de sine să-și ia crucea și să-mi urmeze Mie” și a fost miscată de acestea. La ieșirea din biserică și-a dat hainele ei bune unui cersetor și a îmbrăcat hainele rupte ale acestuia.

Părinții ei s-au supărat și au dezaprobat năzuința ascetică a fiicei lor, deoarece își închipuiau un loc bine văzut în societatea bună. Atunci fiica s-a refugiat în taină într-o mănăstire din orasul Heraclea și a petrecut acolo câțiva ani ca începătoare. Mai târziu a mers în Tara Sfântă și a trăit în pocăință și cucernicie până la vârsta de 25 de ani în mănăstirile Palestinei. După o vedenie s-a întors în țara ei de origine și până la moartea prematură după doi ani a trăit în mod necunoscut o viață model. Abia când după o lucrare minunată a lui Dumnezeu s-au aflat moastele ei, s-a descoperit cine era ea. Atunci moastele au fost duse în biserică și ea a devenit ocrotitoarea multor împovărați care și-au găsit adăpost în sfîntenia ei.

În anul 1955 Biserica Ortodoxă Română a organizat o mare sărbătoare pentru „extinderea și generalizarea cultului Prea Cuvioasei Parascheva

⁵ O cercetare fundamentală cu privire la tradiție a efectuat: E. Kaluzniacki, *Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slawen und Rumänen*; Sitzungsber. Der Ak. D. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 141, Wien 1899. Multumită unei cronică din timpul tarului Ivan Asan al II-lea descoperită mai nou și publicată în 1974 poate fi dusă mai departe o nouă unire a tuturor informațiilor: E. Bakalova, *La vie de sainte Parascheva de Tîrnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age*, în: *Byzantinobulgarica* 5 (1978), p. 175-209 (Date despre publicarea cronicii: *Ibidem*, p. 176, nota 7).

în toată Biserica Ortodoxă”. Relatarea din revista oficială a Mitropoliei Moldovei⁶ începe cu constatarea: «Prin viața ei fără prihană Sfânta Parascheva a arătat credinciosilor din țările ortodoxe ale Peninsulei Balcanice, că sfințenia se poate cuceri prin nevoită și jertfelnicie puse în folosul obștei creștine. Nu bogăția îl face pe om nemuritor. Bogăția materială de cele mai multe ori constituie o piedică pentru câștigarea nemuririi, a nemuririi în stare de fericire. Există și o nemurire în stare de sancțiune pe care și-o câștigă acei ce pun mai mult pret pe bunuri trecătoare decât pe o trăire în dreapta credință, cu strictă observare a legilor moralei evanghelice.

Un sat obscur din Tracia, Epivata, începând din secolul XI a devenit mai cunoscut decât orasele cele mai strălucite din fostul Imperiu bizantin». Mitropolitul Sebastian a explicat în predica sa la sărbătoare: “Curățenia în Biserica lui Hristos nu cunoaște stări sociale, vârste sau gen, ci cunoaște numai credința și virtuțile morale. Dovadă despre aceasta ne-o dă viața pilduitoare a Prea Cuvioasei Maice Parascheva... Când privim în oglinda acestei vieti de modestie și jertfelnicie, nu vedem oare realizarea chipului perfect al cuviosiei monahale, care își are temeiul în porunca Mântuitorului: “Cel ce voieste să vină după Mine, să se lepede de sine!”? Fecioara Parascheva renunță la bunurile pământesti pe care le avea ca mostenire de la părinți, își împarte hainele la săraci, își taie voia personală și se ascunde în anonim, ca din această stare de umilintă să reverse darurile sale cele bogate ale sufletului ei creștin peste atâtea lipsuri și suferințe în care se zbăteau unii dintre semenii ei. Pe această cale a mântuirii, spinoasă și întortocheată, ea își făurea cununa cea nevastăjită a sfințeniei... și este călăuză tuturor celor însetați de izvoarele Duhului și ale nemuririi».⁷

În chipul Sfintei Parascheva avem în față o imagine a omului care nu cunoaște nici egoismul individual și nici pe cel colectiv. Acesta arată un înalt ideal de virtute și dă o orientare clară pentru viață. În centru stau asceza și pocăința, adică felurile faptelor ale celor ce au trebuit mai întâi să se exerseze cu osteneală, adică au refuzat; acest chip al omului oferă un îndemn nu numai oamenilor plini de acțiune, ci și celor ce nici pe

⁶ *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 31 (1955), p. 581-612.

⁷ *Ibid.*, p. 599-600.

departe nu-si urmăresc idealul lor. Pelerinajul la sfinți ne propune să năzuim spre o ordine a valorilor drepte în propria viață, să ne gândim la alții, să învățăm să renunțăm și prin aceasta să facem posibilă împăcarea, și, prin îndreptare și pocăință, să începem din nou cu binele, dacă începutul de până atunci nu a condus sau încă nu a condus la scop.

Faptul că în ciuda tulburărilor războaielor - în timpurile și țările de care Sfânta Parascheva este legată - a fost posibilă mereu pacea și a fost dusă munca de construire, depinde de aceea că dincolo de granițele și deosebirile de limbă, popoarele creștine din sud-estul Europei au fost legate de un chip al omului pentru care Sfânta Parascheva este simbol.

Drumul moastelor Sfintei Parascheva prin orasele de resedință ale Europei de sud-est

Dintr-o cronică nou descoperită și curând publicată⁸, aflăm că “în timpul stăpânirii împăratului Romanos de Constantinopol” Sfânta Parascheva era foarte mult cinstită la greci. Știrea trebuie să se refere la timpul de dinainte de întemeierea celui de-al doilea imperiu bulgar, pentru că ultimul împărat roman cu numele Romanos a domnit în anii 1068-1071. Mai mult, despre această perioadă a cultului Sfintei Parascheva nu știm; nu ne este transmis decât faptul că au avut loc minuni la mormântul sfintei.

Sub tarul Ivan Asan al II-lea (1218-1241), când cel de-al doilea imperiu bulgar era pe punctul cel mai înalt al puterii lui, tarul bulgar era cel mai influent cruciat în Constantinopol. O dată el a afirmat chiar că a primit acolo regenta și nu i-a fost ușor să sufere decepția față de esuarea în așteptările sale. Când și le-a reînnoit mai târziu, după un timp al întoarcerii din cruciade i-au fost date de către franci, sub circumstanțe necunoscute și într-un moment ce nu poate fi stabilit exact, moastele Sfintei Parascheva de Epivata.

Ca “promotor al imperiului său” fusese înzestrat după modelul bizantin ca să împodobească capitala sa de la Târnovo cu biserici noi, primind moastele sfinte și îngrijindu-se de promovarea studiilor. Ca și marii lui predecesori Ivan Asan I și Caloian, care au mutat moastele vestite ale

⁸ Compară nota 4.

sfintei la Târnovo, a luat si el acum în orasul său de rezidentă moastele Sfintei Parascheva dăruite lui de cruciati. De aici înainte capitala bulgară putea să fie mai mult de o jumătate de secol mândră de comoara ei. Bulgarii au venit la mormântul Sfintei Parascheva si ea le-a plăcut mult, încât este numită Sfânta Petka de Târnovo, cu toate că patria ei era Epivata.

Când turcii au luat în 1393 Târnovo s-au îngrijit ca orasul să nu mai rămână pentru bulgari un centru de rezistentă si de afirmare de sine, si, pentru a împiedica ca acolo să apară conducători politici noi, nu a fost îndeajuns să înlăture stăpânitorii si armatele lor, ci si Patriarhul si monahii învâtați au trebuit exilati si bisericilor din oras li s-au răpit moastele. Numai când Târnovo a încetat să mai fie centru bisericesc, cultural si spiritual, sultanul a putut fi sigur că de acolo nu mai pleacă nici o năzuintă de independentă a bulgarilor.

După biruinta asupra imperiului tarului bulgar sultanul nu a putut să facă totusi în mod neîngrădit ceea ce-i era pe bunul plac. El a trebuit să ia în considerare statele crestine din apropiere de Târnovo, mai întâi pentru că la nord de Dunăre conducea în principatul valah Mircea cel Bătrân (1386-1418), un adversar perseverent si perspicace al mării puteri otomane, care dispunea de o putere considerabilă. De aceea, când moastele Sfintei Parascheva au fost îndeapărtate din Târnovo, sultanul nu le-a tratat pur si simplu ca pradă de război, ci a fost de acord să fie duse la Vidin. Acolo principele local timp de o generatie a devenit independent fată de puterea tarului bulgar din Târnovo si a ajuns vasal al turcilor.

Oprirea moastelor la Vidin a fost de durată scurtă. În 1396 turcii au obtinut la Nicopole biruinta asupra unei armate cruciate cu care Mircea cel Bătrân era în legătură. Acum sultanul avea mână liberă să încorporeze si Vidinul în împărăția lui si să ia acestui oras posibilitatea de a deveni capitala reînsufletirii unei năzuinte de independentă bulgară. Moastele Sfintei Parascheva au fost îndeapărtate si din Vidin. Sultanul le-a dat unei entități statale din Serbia, slabă si dependentă de turci, după înfrângerea zdrobitoare a sârbilor de pe Câmpia Mierlei (1389) unde Serbia a fost dată turcilor ca primul regat crestin din sud-estul Europei. Stefan Lazarevic (1389-1427), fiul ultimului tar sârb Lazăr, căzut la Câmpia Mierlei, era vasal al sultanului si a putut să se înroleze în 1396 la Nicopole. După

biruinta turcilor i-au fost promise moastele Sfintei Parascheva. Nici el si nici nepotul si urmasul lui Gheorghe Brancovic (1427-1456) nu au putut să refacă un stat sârb puternic. Prin grija pentru viata culturală ei au putut însă în cei 70 de ani în care au stăpânit împreună să obțină rezultate însemnate si prin aceasta să încurajeze vointa de independentă a sârbilor. Astfel sârbii au luat mai târziu la Belgrad si moastele Sfintei Parascheva de care era legată amintirea fată de puternicul imperiu bulgar de odinioară al tarilor. Acolo ele au rămas până la 1521 când sultanul a dat ordinul desfășurării fortelor de luptă împotriva Ungariei, si, pentru a se asigura de linia Dunării, a cucerit Belgradul.⁹

După cucerirea Belgradului moastele s-au întors la Constantinopol cu prada de război. Patriarhul de Constantinopol a putut să le răscumpere în schimbul a unei mari sume de bani. Până în anul 1641 ele au rămas la Patriarhat. Apoi în împrejurări, de care voim să ne ocupăm mai de aproape, au fost date domnitorului Moldovei Vasile Lupu care le-a adus în orasul său de rezidență Iasi unde se găsesc până astăzi. Din Sfânta Petka de Epivata, de Târnovo si Belgrad, ea a devenit Sfânta Parascheva de la Iasi.

Moastele Sfintei Parscheva în Iasi

“Dintre toate țările din sud-estul Europei, România a stat politic timp de mai mult de un mileniu de existență cel mai departe de Imperiul Bizantin. Ca unică între ele, ea a rămas în miezul ei independentă de Constantinopol. Regiunile românești de la nordul Dunării nu au aparținut niciodată Imperiului grec, cu exceptia provizoriilor capuri de pod bizantine... În ciuda unor legături diverse, românii si bizantinii au trăit în sfere diferite. Roma răsăriteană a rămas pentru romanii răsăriteni de dincolo de Dunăre în multe aspecte o lume îndepărtată. Mai uimitor este că din secolul al XV-lea această situație a suferit o temeinică transformare. Cu toate că bizantinismul își pierduse nu numai vechea însemnătate politică, ci si strălucirea culturală si, ca urmare, puterea de influență, în principatele române receptarea bizantină a urcat în salturi. În viata celorlalte popoare

⁹ Valoarea simbolică a moastelor pentru vointa de autoafirmare a popoarelor din sud-estul Europei este explicată printre altele si prin faptul că un pasă turc s-a văzut determinat să arunce moastele Sfântului Sava în foc ca să descurajeze pe sârbi.

din sud-estul Europei influența culturii bizantine după cucerirea Constantinopolului de către turci scade, chiar la greci, care s-au dezvoltat spre un nou elenism. La aceste popoare se poate vorbi numai despre o supraviețuire a elementelor bizantine culturale primite odinioară. Dimpotrivă, la români s-a arătat în mod surprinzător tendința inversă. Mostenirea lor bizantină arată nu numai o rezonanță a ceea ce s-a receptat de dinainte, ci mai mult, o nouă receptare. La ei se poate urmări o linie ascendentă a preluării și valorificării realității bizantine și metabizantine până aproape de sfârșitul secolului XVIII”.¹⁰

De o deosebită însemnătate pentru noua receptare a Bizantului a fost în principatul Moldovei domnitorul Vasile Lupu (1634-1653), despre care Steven Runciman scrie: “A fost un administrator capabil, un admirabil om de finanțe, și curând cel mai bogat om din întreg Răsăritul creștin. Inteligent, el a împărțit daruri, s-a îngrijit de înțelegerea cu autoritățile turcești. Era gata, în parte din ambiție, în parte din adevărată evlavie, să se arate generos față de Bisericele Ortodoxe”¹¹.

Prin tot felul de intrigi el a alungat de la domnie familia moldoveană a Movilenilor orientată spre Polonia; el a deschis seria domnitorilor moldoveni orientați în mod clar politic spre Constantinopol. Spațiul liber de acțiune al lor era din punct de vedere politic cu mult mai mic decât cel al lui Movilă și a predecesorilor lui; cu toate acestea prin receptarea Bizantului,¹² Moldova a devenit în viitorul apropiat sprijin pentru propria identitate a românilor.

¹⁰ G. Mühlpfordt (vezi nota 3), p. 171 sq.

¹¹ S. Runciman, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*, München 1970, p. 330.

¹² Despre această receptare Mühlpfordt arată în mod meritor că nu era restaurare, ci o formare creatoare a “Noului Bizant”. Privitor la aceste puncte de vedere, pe care Mühlpfordt le prezintă, ar putea fi adăugat faptul că datorită legăturii ce a avut loc deja de mult timp în spațiul românesc dintre Ortodoxie, Reformă și Contrareformă, influențe culturale apusene puternice din sec. XVI și XVII, ce sunt mai vechi decât curente apusene notate de Mühlpfordt, au marcat noul în „Bizantul reînviat”. Compară Suttner, *Die rumänische Orthodoxy des 16. U. 17 Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation*, în: *Kirche im Osten* 25 (1982), p. 92-103; Idem, *Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts*, în: *Kirche im Osten* 32 (1989), p. 32-72.

Vasile Lupu a înzestrat orasul său de rezidență Iasi cu strălucire necesară, după modelul bizantin. El a fost proprietarul de construcție a Bisericii Trei-Ierarhi de acolo, celebră în lume. La ea a organizat o Academie care a existat numai puțin timp, dar a realizat ceea ce este hotărâtor, pentru că în 1642 a avut loc în ea o conferință istorico-teologică hotărâtoare.¹³

Stefan cel Mare, cel mai însemnat dintre domnitorii de altădată ai Moldovei, care a luat moastele unui nou martir, ale Sfântului Ioan în vechea capitală a Moldovei, Suceava, l-a inspirat pe Vasile Lupu care a făcut la fel, când în 1641, pentru o sumă uriasă, a cumpărat de la Patriarhia din Constantinopol moastele Sfintei Parascheva și le-a asezat în biserica construită de el, Sfintii Trei Ierarhi. Astfel el făcând orasul său de rezidență, noua capitală a Moldovei, loc de pelerinaj, și pelerinii care veneau în suvoi acolo se adunau - aceasta nu trebuie să o trecem cu vederea - la racla unei sfinte care de secole a fost în sud-estul Europei simbol al afirmării de sine pentru popoarele crestine.

Traducere din Lb. germană de Conf. Dr. Vasile CRISTESCU

¹³ Compară Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, p. 232-239; Idem, *Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts*, în: *OstStud* 34 (1985), p. 281-299.

BISERICI SI RELIGII ÎN DIALOG

† Martin Roos

***Caritas in diversitate* – experiente ecumenice în Dieceza de Timisoara**

Abstract

The present study presents a short radiography of the brotherhood relationships between the Catholics and the Orthodox in the Timisara dioceses. There are even some concrete examples to illustrate the history of this place. The canonical visit of the Archbishop Marin Roos in the Orthodox parishes, where the parish was close to a Catholic one, seems to be an old custom which is still maintained. The last part of the study insists upon the gestures of both hierarchs of the two Christian churches in an attempt to bring us closer in “communio in sacris” which we hope to be achieved one day.

Keywords: *ecumenism, Catholic- Orthodox relations in the Timisoara Dioceses, the canonical meeting with the Orthodox, communio in sacris.*

Banatul si Dieceza de Timisoara sunt cunoscute pentru atmosfera lor ecumenică. Iar aceasta nu este doar o realitate de ieri sau de azi. Ea își are rădăcinile adânc fixate în istoria diecezei noastre, iar roadele ei se

regăsesc până în zilele noastre. În același timp, realitatea prezentă constituie și un mandat, față de care ne simțim datori pentru viitor.

Deja, pentru anul 1764, decanul de Vârșet¹ consemna următoarea situație existentă în parohia sa: în ziua Sfântului Marcu, pe care ortodocșii, fie ei români sau sârbi, îl sărbătoreau în acele vremuri încă după vechiul calendar iulian, clopotele bisericii catolice răsuna pentru procesiunea ortodocșilor, procesiune care trecea prin partea germană a orașelului, prin fața edificiului bisericii catolice. Procesiunea se oprea în fața turnului bisericii catolice, iar preotii tineau, cu cânt și rugăciune, o mică slujbă în acel loc. La întrebarea decanului, dacă se știe cumva de când există acest obicei, cantorul a răspuns că el a preluat acesta deja cu ani în urmă².

Este cunoscut și faptul că Prota de la Mehadia, preotul ortodox Nicolae Stoica de Hateg, purta în acea vreme o conversație animată în limba sârbă cu episcopul catolic al acelor vremuri, Imre Christovich, în față la „Domkirchen”. În același mod subliniază Stoica în cronică sa privind războiul cu turcii din anul 1788, bunele sale relații cu „*regimente feld caplan, sotu meu catholicesc, frantiscanu Hipolitus Craus*” și îl aminteste și pe celălalt coleg al său „*P. Vasile (Basilius) Horvat sau Bosneag*”³.

În jurul anului 1790 se înregistrează așezarea la Comlosul Mare a unor coloniști germani. Ei erau arondați pe atunci parohiei Nákofalva⁴, neavând încă nici biserică proprie și nici măcar o casă de rugăciune. În cronică parohiei Nákofalva putem citi următorul pasaj iese din pana părintelui piarist Imre Hagymásy, pe atunci activ ca și administrator parohial aici: „*Non possum silentio praeterire Valachorum humanitatem, et charitatem, qua ducti sive funere sive intercidentes Processiones*

¹ Vârșetul este azi în Serbia și aparține Diecezei de Zrenjanin, geografic și istoric însă este considerat parte integrantă a Banatului.

² Cf. Paulus de Vuko et Branko, *Status Religionis et Ecclesiasticus Parochiarum Decanatus Werschetzensis Anno 1766*, p. 478-481. Manuscris păstrat în Arhiva Diecezană Romano-Catolică de Timisoara.

³ Cf. Bujor Surdu, „Desfășurarea războiului austro-turc din 1788-1790 pe teritoriul Banatului, descrisă de un contemporan”, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, anul X (1967), p. 77, 79, 85.

acciderint, gaudebant se nostratibus quaecumque ratione posse complacere"⁵. În limba română: „Nu pot omite prin tăcere omenia si dragostea românilor, căroră condusi de aceasta, le face bucurie să se arate plăcuti alor nostri prin toate felurile posibile, luând parte atât la înmormântări, cât si la toate procesiunile ce au loc cu diverse ocazii.”

Aceste putine momente, identificate în tâmplător, indică o paletă mai amplă de exemple, în care, oamenii se întâlneau unii cu alții în cadrul existentei lor cotidiene si în care trăiau în bună vecinătate unii cu alții. Aceasta se realiza permanent prin respectul reciproc, respect care stie să pretuiască propria identitate fără a-l dispretui pe celălalt. Conform acestei atitudini si în acest spirit si-a argumentat pozitia sa din cadrul Conciliului Vatican I si episcopul Alexander Bonnaz, născut francez în Savoya franceză. El s-a pronuntat în mod deschis, la 28 mai 1870 în aulele conciliare, împotriva dogmatizării Infaibilității Papale. Motivele sale nu erau unele de natură dogmatică, ci pur si simplu unele de oportunitate, mai precis episcopul se gândea la multii credinciosi ortodocsi din dieceza sa si la „unionis ratio(ne)”, asa după cum el însusi s-a exprimat⁶.

Să nu ne mirăm, în astfel de conditii, dacă persoane din afara acestor realități au fost oarecum iritate si si-au pus întrebarea dacă această atmosferă de respect reciproc, chiar de atractie reciprocă, nu este cumva deja o „*communicatio in sacris*”. Acesta a fost si cazul episcopului Johannes (János) Csernoch, care era originar din Slovacia si care a venit la noi la Timisoara din Arhidieceza de Strigoniu (Esztergom) la începutul anului 1908. Aici exista încă din timpuri imemorabile obiceiul ca episcopul catolic să viziteze, în cadrul vizitelor sale canonice si biserica ortodoxă,

⁴ Nákofalva (în limba sârbă Nakovo) se află azi în Banatul sârbesc.

⁵ Cf. *Historia seu Chronica Ecclesiae Nákofalvensis inchoata per Emericum Hagymásky e Scholis Piis, Parochiae Nákofalvensis Administratore*, p. 41. Manuscris păstrat în arhiva parohială din Kikinda Mare, în copie în Arhiva Diecezană Romano-Catolică de Timisoara.

⁶ Petit-Martin, *Collectio Conciliorum*, Bd. 16, Arnheim (Pays Bas) & Leipzig, 1927, coloana 302-305, aici coloana 303; si cf. Butler-Lang, *Das I. Vatikanische Konzil*, München 1961, p. 332-333, obs. 22.

unde parohul ortodox îl întâmpina pe acesta în portalul lăcasului de cult, conform obiceiului bizantin, cu epitrahilul, crucea și Evangheliarul, îl saluta și îl conducea în biserică, iar în tot acest timp erau trase clopotele. Episcopul Csernoch, care trebuie spus, era de o constiințiozitate iesită din comun, a avut dubii serioase cu privire la această practică, astfel că în cadrul primei sale audiente la Sfântul Părinte Papa Pius al X-lea, cel care mai târziu a fost canonizat, a adus în discuție dubiile sale. Pius al X-lea i-a răspuns scurt și la obiect: „*Nu-ți fie teamă, sunt oameni buni, care mărturisesc și vestesc învățătura lui Cristos*”⁷. Prin aceasta toate neclaritățile erau înlăturate, iar obiceiul a fost urmat și pe mai departe.

Cu patru ani în urmă, în primăvara anului 2002, am inițiat prima mea călătorie canonică. Normal că l-am informat pe mitropolitul locului, Dr. Nicolae Corneanu asupra intenției mele și l-am rugat să își exprime acceptul său, pentru a putea astfel, cu această ocazie, să vizitez și bisericile ortodoxe și pe colegii preoți. După un scurt răgaz mi-a răspuns: „*La vremea mea și eu am făcut la fel! Nu numai că aprob aceasta, dar Vă și rog în mod express: veniți și pe la noi în vizită!*” Aceeași deschidere am întâlnit-o la colegii episcopi din Arad și Caransebes, cărora m-am adresat cu aceeași rugămintă.

Astfel, vizita la confratii și la bisericile ortodoxe constituie o parte considerabilă a vizitației canonice. La primirea festivă este adesea prezentă și o parte a comunității. Bucuria întâlnirii se poate simți de ambele părți, acest fapt primind adesea o exprimare elocventă. Primirea din biserică se încheie cu rugăciunea *Tatăl Nostru* și cu *Bucură-te Marie* – după confesiune, deoarece pe lângă bisericile ortodoxe române, sârbe sau ucrainiene noi vizităm atât colegii cât și lăcasele de cult evanghelice și reformate. Comunitățile greco-catolice constituie în acest cadru înainte de toate un element constitutiv fix al programului vizitei noastre fraterne. Datorită bunei relații cu comunitatea evreiască locală și a întâlnirilor repetate cu – regretatul – sef-rabin Dr. Ernest Neumann, am vizitat de curând și sinagoga din Caransebes unde am fost salutat de către presedintele comunității, domnul Alexandru Ösi.

⁷ *Chronica Aulae Episcopalis*, Csernoch, p. 19, manuscris păstrat în Arhiva Diecezană Romano-Catolică de Timisoara.

Aceste întâlniri cu confratii altor confesiuni, care pe lângă credinta comună ne sunt legati si prin continuitatea apostolică, prin sacramentul preotiei si prin cel al Euharistiei, constituie o extrem de valoroasă si extraordinară experientă. Bucuriile si succesele acestor înlniri sunt succese ale mesajului Evangheliei, în Biserica lui Cristos. În acelasi timp creste si respectul si pretuirea față de jertfele pe care le aduc mai ales confratii din zonele mai îndepărtate si izolate. Multi dintre ei slujesc în sate mici, departe de agitatia lumii, unde trăiesc împreună cu familiile lor, de multe ori în conditii nu tocmai usoare. Ca si unul care trăieste celibatar, creste în fata acestei situatii recunostinta pentru libertatea care ne stă la dispozitie pentru slujirea în serviciul Împărăției lui Dumnezeu. Prin aceasta, Dumnezeu ne-a ferit pe unii dintre noi de foarte multe, făcând abstractie de faptul că uneori unii dintre confratii nostri ne mai si invidiază pentru celibatul nostru.

Acestea toate nu sunt gesturi care să revolutioneze lumea, dar constituie pasi seriosi de apropiere a unora de altii. Si pentru noi ele înseamnă mult deoarece asa ne cunoastem unii pe altii si începem să stim unii de altii. Aceasta face ca rugăciunile noastre să fie mai puternice, să capete aripi, pregătind drumul rugăciunii unora pentru altii; nu în ultimul rând se întăreste speranta noastră în faptul că într-o zi vom celebra si Sfânta Euharistie împreună.

Fundament al ecumenismului rămâne însă viata trăită unii alături de altii si unii pentru altii, element mereu real si prezent în Banat. În sprijinul acestei idei ne povesteste Leo Hoffmann, un preot diecezan din anii douăzeci ai veacului trecut în a sa „Kurze Geschichte der Banater Deutschen” („Scurtă istorie a germanilor bănăteni”) următoarea întâmplare: „În anul 1771, pe când colonistii (germani) cădeau în masă pradă (unei epidemii) la Mercydorf (azi Cărani), un tânăr român a luat la sine un băiat german orfan de ambii părinti, pentru a-l creste pe sârmanul copil. Urmasii acestui băiat, familia românească Iacob din Jadani (azi Cornesti), sunt considerati din acest motiv, încă si în zilele noastre ca si rude de către familia germană Jakob din Mercydorf”⁸.

⁸ Leo Hoffmann, *Kurze Geschichte der Banater Deutschen von 1717 bis 1748*, Temeswar 1925, p. 83.

Personal, m-a impresionat următorul fapt relatat mie de către unul dintre preoții mei diecezani: într-o zi a venit în casa parohială un copil, trimis de către profesoara de religie, cu rugămintea de a-i numi diferențele dintre cele două mari Biserici surori. La aceasta parohul a răspuns: „*Du-te înapoi la profesoara ta și spune-i că mai bine este ca ea să vă explice care sunt elementele comune, adică acelea care ne unesc!*”

Într-un mod plin de speranță, cardinalul Kasper a rezumat acestea toate în predica sa din sărbătoarea Convertirii Sfântului Apostol Paul, în anul 2004, în basilica *San Paolo fuori le mura*, prin următoarele cuvinte:

„Nu există nici un fel de ecumenism fără convertire, fără purificarea memoriei, fără purificarea inimii, fără o nouă gândire, fără schimbarea limbajului și a comportamentului nostru. Nu există nici un fel de ecumenism fără disponibilitate la reformă și înnoire... La aceasta se mai adaugă un al doilea lucru. Metoda ecumenismului este dialogul. Acesta este mai mult decât un schimb de idei și argumente. Acesta constituie un schimb de daruri. Să nu privim mai întâi la lipsurile celuilalt, ci să vedem care sunt punctele sale forte și unde stau bogățiile sale; putem învăța unii de la alții și ne putem îmbogăți reciproc. Să ne fim astfel nouă o binecuvântare. Aceasta ne apără de înțelegeri gresite, ecumenismul ar fi după unii un proces de reducere în cadrul căruia ne întâlnim la cel mai mic numitor comun. Dar dinpotrivă, prin ecumenism nu renunțăm la nimic; el este un proces de îmbogățire și de creștere. Prin întâlnirea noastră, duhul dorește să ne introducă în întregul adevăr. Pentru aceasta însă avem nevoie de umilintă și de recunoașterea faptului că avem nevoie unii de alții. Nu încăpățânarea și orgoliul, ci umilinta este virtutea fundamentală a creștinilor. De ce să nu fie această valoare valabilă și în cazul ecumenismului? Spiritului de penitență și umilintă se adaugă, ca un al treilea element spiritualitatea de „communio”. Apostolul ne spune: duceti o viață conformă demnității voastre, care v-a fost dată. Fiti umili, pasnici, răbdători, suportați-vă unii pe alții în dragoste și străduiți-vă să păstrați unitatea Spiritului. Fără o astfel de spiritualitate de „communio” acea „communio” instituțională ar rămâne goală și fără continut. Spiritualitatea de „communio” înseamnă – după cum Sfântul Părinte Papa ne-a expus cu multă

finete – a-i face loc celuilalt, a-i dăruii spatiu, de a-ti însusi problemele, nevoile si greutățile sale. Să nu arătăm deci, cu degetul la slăbiciunile celuilalt, să nu ne folosim de ele si să le criticăm, să le stăm solidari alături celorlalti si să le ajutăm în depășirea problemelor. Aceasta ne uneste. Aceasta naste pace.”⁹

Faptul că toate acestea, aici si acum sunt posibile, se datorează, alături de documentele oficiale ale Conciliului Vatican II, si pasilor concreti ai papilor, mai ales diversele întâlniri vizite aici în România, în primul rând vizitei Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea din 7-9 mai 1999 de la București, sau vizitelor cardinalului Walter Kasper de la Secretariatul pentru Promovarea Unității între noi, creștinii.

Dacă pe bună dreptate în cadrul dialogului ecumenic este accentuată în mod repetat si indicată ca tel acea „Unitate în diversitate”, o condiție în acest sens nu este doar cunoasterea si pretuirea reciprocă, ci în primul rând acea *Caritas* reciprocă, dragostea, care se creează prin acceptarea de zi cu zi si care își găsește exprimarea în fapte concrete de afecțiune.

⁹ *Osservatore Romano* (editia săptămânală de limbă germană), anul 34 (2004), nr. 5, p. 6: Predică a Cardinalului Kasper.

Ioan Octavian Rudeanu

Între islam si crestinism pot fi incompatibilități ireconciliabile?

Abstract

The present study presents Islam and its characteristic features. The starting point is the presentation of the dogmas of the new belief, then the author continues with its genesis and its spreading during centuries. There are presented the relations between the new born religion and the Christians, relations of agreement at the beginning, relations which later diminished the rights of the Christians. That explains the small number of the Christians in the Muslim countries.

Keywords: *the history of religions, Islam, Christianity, Arab domination.*

Voi începe citând câteva versete din Sfânta Scriptură, care, poate, ar fi suficiente pentru a da răspuns la întrebarea de mai sus: „Iubitilor, nu dati crezare oricărui duh, ci cercati duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă multi prooroci mincinosi au iesit în lume. În aceasta să cunoasteti duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturiseste că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu. Si orice duh, care nu mărturiseste pe Iisus Hristos, nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui antihrist, despre care ati auzit că vine si

acum este chiar în lume. Voi, copii, sunteți din Dumnezeu și i-ați biruit pe acei prooroci, căci mai mare este Cel ce e în voi, decât cel ce este în lume” (Ioan 4, 1-4).

Existau în Evul Mediu anumite voci, unele sustinute de o mare autoritate, precum Martin Luther, care considerau Islamul drept o erezie creștină, precum nestorianismul, de exemplu. Și acum sunt unii oameni care se întrebă de ce se face atâta caz de Iisus și creștinism, dacă nu cumva toate religiile sunt, în esență, la fel, pornind de la ideea că toate credințele vorbesc de același lucru, pe care îl prezintă doar într-un mod diferit „Oare fiecare dintre grupările religioase creștine, musulmani, mormoni, budisti etc. — nu intră în relație, în moduri diferite, cu o altă latură a aceluiași Dumnezeu?”

Nu doresc să intru aici în detalierea diferențelor. Voi afirma doar că nu pot fi adevărate ambele credințe, creștină și islamică, pentru că ele propovăduiesc multe lucruri complet opuse.

În privința lui Iisus Hristos și a salvării, numai creștinismul istoric îl recunoaște drept Dumnezeu cel etern, Cel care a murit pentru păcatele lumii și a înviat a treia zi. Salvarea poate fi obținută numai dacă ne punem speranțele noastre în acest Iisus.

Este adevărat că Iisus este prezent în Coran, dar acolo se afirmă că El, fiul Mariei, nu a fost decât un apostol al lui Dumnezeu: «El [Iisus] zise: „Eu sunt robul lui Dumnezeu. El mi-a dat scriptura și m-a făcut profet” (Sura XIX, a Mariei 19, 31). Moartea lui Iisus este prezentată în Coran afirmându-se că n-a fost ucis și nici crucificat; a părut numai astfel. Islamul recunoaște că Iisus a fost creat de Dumnezeu în pântecele Mariei, dar nu-i recunoaște calitatea de Dumnezeu sau de Fiul al lui Dumnezeu. Și spune: „Mărire lui Dumnezeu, care n-a născut fiu și n-are tovarăși la stăpânire, nici n-are scut din slăbiciune.” Și preamărește mărirea Lui!» (Sura XVII, a drumului nopții: 111).

Perihoreza (întrepătrunderea Persoanelor Sfintei Treimi) este mărturisită în Sfânta Scriptură în moduri foarte clare: „Nu crezi tu (Filip) că Eu sunt în Tatăl și că Tatăl este întru Mine?” (Ioan 14, 10). Sau: „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl” (Ioan 10, 38). Din aceste texte se vede clar locuirea Tatălui în Fiul și invers. Iar referitor la existența Sfântului Duh în Tatăl și Fiul vorbește Sfântul Apostol Pavel: Iar nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul

Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu” (I Corinteni 2, 10).¹

Noul Testament arată foarte precis cum a fost crucificat Domnul nostru Iisus Hristos: „Când au ajuns la locul numit ‘Căpătâna’, L-au răstignit acolo, pe El și pe făcătorii de rele: unul la dreapta și altul la stânga” (Luca 23, 33). «Iisus a strigat cu glas tare: „Tată în mâinile Tale îmi încreditez duhul «» (Luca 23, 46).

Învățătura Islamului conține ideea mântuirii prin fapte: „Ceea ce este la voi se trece și ceea ce este de la Dumnezeu rămâne, iar Noi le vom răsplăti celor statornici cu răsplată pentru faptele lor cele mai bune.” (Sura XVI, a albinelor: 98). Cei buni vor ajunge în paradis, iar în caz contrar, păcătosul va fi izgonit în iad.

Biblia propovăduiește mântuirea adusă de Iisus Hristos în sensul ei de dar, pe care credincioșii îl primesc prin credință și prin harul divin, iar nu prin faptele Legii: „Căci prin har ați fost mântuiți, prin credință. Și aceasta nu vine de la voi: ci este darul lui Dumnezeu. Nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni.” (Efeseni 2, 8-9). „El ne-a mântuit, nu pentru faptele, făcute de noi în neprihănire, ci pentru îndurarea Lui” (Tit 3, 5). Lucrarea faptelor bune se cuvine să urmeze credinței. Din punctul de vedere al Ortodoxiei „faptele bune au un rol ontologic, adică, de modificare a firii. De aici și legătura dintre faptă și credință. Credința este începutul modificării ființei umane care se continuă apoi prin faptele cele bune. Acest proces al desăvârșirii pe calea virtutilor are loc prin Hristos, cel care se sălăsluiește în inima celui care-L primește prin Duhul Sfânt. În Ortodoxie faptele bune nu sunt altceva decât credința în actualitate.”²

As mai adăuga că Mahomed vorbește după 600 de ani de la evenimentele lucrării Domnului nostru Iisus Hristos. Noul Testament, în schimb, conține declarațiile unor martori oculari sau mărturisiri transmise direct despre viața și apostolatul lui Iisus Hristos: „Lucrarea pe care o cere Dumnezeu este aceasta: să credeți în Acela, pe care L-a trimis” (Ioan 6, 29).

¹ Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, *Teologia*, Editura Universității «Aurel Vlaicu», Arad, 1999, p. 193.

² Idem, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Editura Universității «Aurel Vlaicu» Arad, 2004.

Dumnezeul creștin nu este același cu Dumnezeul mormonilor sau al musulmanilor. Iar dacă Dumnezeul Bibliei este unicul adevărat, atunci ceilalți dumnezei nu există și, deci, nu trebuie slăviți. Dumnezeu (Allah) din Coran este un Dumnezeu al răzbnării: „Luptati-vă pentru calea lui Dumnezeu împotriva celor ce voiesc să se lupte cu voi, însă nu începeți cu nedreptul, căci Dumnezeu nu-i iubeste pe cei nedrepti.” „Omorâți-i unde-i găsiți, și goniti-i de acolo, de unde v-au gonit pe voi, căci ispită e mai rea decât omorul, însă nu luptati împotriva lor lângă templul sfânt, doar dacă se luptă ei împotriva voastră acolo; omorâți-i, căci aceasta este răsplata celor necredinciosi” (Sura a II-a, a vacii: 186, 187).

Dumnezeu din Biblie este un Dumnezeu al dragostei: „Iar roadă Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința.” (Galateni 5, 22). „Iar vouă celor ce ascultă vă spun: Iubiti pe vrăjmasii vostri, faceti bine celor ce vă urăsc pe voi; Bindecuântati pe cei ce vă blestemă, rugati-vă pentru cei ce vă fac necazuri. Celui ce te lovește peste obraz întoarce-i și pe celălalt; pe cel ce-ti ia haina nu-l împiedica să-ti ia și cămăsa; oricui îți cere dă-i; și nu cere înapoi. Și precum voiti voi să vă faciă vouă oamenii, faceti-le și voi asemenea.” (Luca 6, 27-31). „Căci Dumnezeu așa de mult a iubit lumea încât pe Fiul Său Cel Unul - Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață vesnică.” (Ioan 3, 16). „Cel ce nu iubeste n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4, 8).

Ismael și urmașii săi arabi

În Vechiul Testament, în Facerea, ni se relatează cum întâi-născutul fiu al tui Avraam, Ismael, este binecuvântat de Domnul, după ce mama sa, roaba Agar, este silită să fugă în pustiu.

Deoarece Sara, nevasta lui Avram, nu născuse copii și avea o vârstă înaintată, i-a zis sotului său să între la roaba sa, Agar, pentru a avea copii de la ea, precum era datina străveche. Dar, după ce Agar a rămas însărcinată, Sara s-a plâns lui Avraam că roaba o privește cu dispreț. Drept pentru care: „Iar Avram a zis către Sara: «Iată slujnica ta e în mâinile tale, fa cu ea ce-ti place» Si Sărai a necăjit-o și ea a fugit de la fata ei.” (Facerea 16, 6).

Îngerul Domnului a găsit-o lângă un izvor de apă în pustiu și i s-a adresat «Si îngerul Domnului i-a zis iarăși: întoarce-te la stăpâna ta și te supune sub mâna ei!» (Facerea 16, 9). «Apoi i-a mai zis îngerul Domnului:

„ Voi înmulți pe urmașii tăi foarte tare, încât nu se vor putea număra din pricina multitudinii”» (Facerea 16, 10). «Iată, tu ai rămas grea - îți zise îngerul Domnului — și vei naște un fiu și-i vei pune numele Ismael, pentru că a auzit Domnul suferința ta”» (Facerea 16, 11). „Acela va fi ca un asin sălbatic între oameni; mâinile lui vor fi asupra tuturor și mâinile tuturor asupra lui, dar el va sta dârț în fața tuturor fraților lui.” (Facerea 16, 12).

Tot în Facerea ni se spune ce s-a întâmplat mai apoi cu Ismael: „Apoi a mai zis Avraam către Domnul: «O, Doamne, măcar Ismael să trăiască înaintea Ta!!» (Facerea 17, 18). „Iar Domnul i-a răspuns lui Avraam: «Adevărat, însăși Sara, femeia ta, își va naște un fiu și-i vei pune numele Isaac și Eu voi încheia cu el legământul Meu, legământ vesnic: să-i fiu Dumnezeu lui și urmașilor lui”» (Facerea 17, 19). „Iată, te-am ascultat și pentru Ismael, și iată, îl voi binecuvânta, îl voi crește și-l voi înmulți foarte, foarte tare; doisprezece voievozi se vor naște din el și voi face din el popor mare.” (Facerea 17, 20).

Desi Ismael este izgonit împreună cu Agar, mama sa, în pustiu, „Si era Dumnezeu cu copilul și a crescut acesta, a locuit în pustiu, și s-a făcut vânător.” (Facerea 21, 20). „A locuit deci Ismael în pustiu Paran și mama sa i-a luat femeie din țara Egiptului” (Facerea 21, 21). „Iar urmașii săi s-au întins de la Havila până la Sur, care este în fața Egiptului, pe drumul ce duce spre Asiria; și s-au sălășluit ei înaintea tuturor fraților lui” (Facerea 25, 18).

Astfel, arabii își revendică paternitatea avraamică, la fel ca iudaismul și creștinismul. Iar promisiunea Domnului făcută față de Ismael, prin Agar, este îndeplinită, poporul arab fiind azi mult mai numeros decât al fraților săi - poporul evreu - și, totodată, în conflict cu acestia.

Cum s-a realizat devenirea poporului arab, de la fuga lui Agar în pustiu și nașterea lui Ismael, la poporul arab nomad din Peninsula Arabia din vremea lui Mahomed, ne interesează mai puțin. Așa că vom face un salt în istoria arabilor de la Ismael la societatea arabă preislamică, căutând premisele apariției unei noi religii. Se afirmă că acest demers este facilitat de faptul că societatea arabă este printre putinele „care, chiar și recent, a fost ferită de evoluția civilizatoare, fiind la jumătate distanță între societatea primitivă și societățile care au o etică și niste tradiții. La aceasta se adaugă

extraordinara conservare cvasiintactă a limbii sale, a eticii si literaturii sale”.³

Compararea de care vorbeam mai sus, în familii si triburi se baza pe legături de sânge, care rămân si azi notiuni sacre. Toti membrii se angajează să apere viata si onoarea tribului, iar acesta trebuie să-si apere membrii, ca pe o singură ființă. Partea slabă, fragilă a clanului sunt femeile.

Etica arabilor, foarte exigentă, era întotdeauna o etică războinică, ceea ce impunea bărbaților să-si apere armele, femeile si memoria strămosilor, si să nu accepte niciodată insulta sau disprețul. „Prețul onoarei” este atributul femeii, familiei, clanului si tribului.⁴ Atâta vreme cât femeia este castă si cu un comportament ireprosabil, bărbatul este mândru si merge cu capul sus. Dar, dacă se întâmplă ca trupul femeii să fie întinat, necinstit de poftele josnice ale unui străin, singura cale de a spăla rusinea întregului trib era moartea nefericitei, doar sângele putând acoperi acest păcat capital.

Caracterul nomad al poporului arab era determinat de ocupatia principală si anume cresterea vitelor mici: capre si oi. În permanenta lor căutare de păsuni si de surse de apă, arabii erau în permanentă deplasare, mai ales că acestea, în conditiile desertului, sunt greu de găsit fiind resurse rare. Animalele lor mult-îndrăgite erau calul si dromaderul.⁵

Calul, care până în zilele noastre rămâne asimilat arabilor (o renumită rasă este „calul pur-sânge arab”), era motivul lor de mândrie si, totodată, luxul lor. Calul simboliza libertatea si nobletea. Cămila era animalul cel mai folositor, cel mai eficace în conditiile vietii lor aspre si austere. Cămila le oferea carne si lapte, păr pentru tesătura corturilor, păturilor si hainelor, fiind totodată si unicul mijloc de transport în conditiile desertului si caniculei permanente.

Existau totusi si arabi locuitori ai oazelor de curmali, cetadini deci, care se puteau ocupa chiar si cu cultivarea fructelor si legumelor. O parte dintre acesti arabi se ocupa în principal cu comerțul, cu medierea schimburilor între regiuni si continente, precum si triburile Qurayshit-ilor, care locuiau

³ Philippe Gaudin, *Marile religii*, Editura Orizonturi, Bucuresti, 1995, p. 129.

⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

în cetatea-stat Mecca. Făceau câte două călătorii pe an, prima, vara, spre nord, spre Siria și Levant, cea de-a doua spre sud, spre Yemen și Etiopia.

Există un cult dominant și multe religii minoritare. Asociationismul - cultul dominant, se baza pe adorarea unor divinități - idoli, care erau considerați intermediari între oameni și un singur Dumnezeu care a creat pământul, cerul și omul, dar care domnește asupra universului împreună cu asociații, cu divinitățile. Aproape fiecare trib avea propriul lui Dumnezeu-asociat, reprezentat de o statuie din argilă sau sculptat în lemn sau piatră.

Ka'ba, la Mecca era un loc de pelerinaj, încă înainte de Islam, era centrul cultural al arabilor, unde erau peste 365 de idoli în jur, fiecare trib așezându-și o copie a divinității sale. Qurayshii aveau prestigiu religios deoarece detineau puterea temporală datorită averii lor și faptului că erau cavaleri, însărcinați, mai ales, să asigure siguranța drumurilor străbătute de caravane. Tribul hashemit avea un prestigiu aproape la fel de mare, deoarece ei erau preoții cultului asociationist, deci preoți ai tuturor arabilor; ei detineau cheia Ka'bei și se ocupau de pelerinaje.

Minoritățile evreiești, după cea de-a doua distrugere a Templului de către romani, s-au așezat mai ales în sudul Yemen-ului și vestul Hijaz-ului. Ele erau grupate în triburi și locuiau în cetăți fortificate. Crestinii erau triburile arabe adepte al iacobismului - nestorianismului. În urma dezbaterii scolastice despre cele două naturi, divină și umană a persoanei lui Iisus, monofizismul învinge oficial și nestorienii sunt excluși. Totuși nestorianismul s-a răspândit în Persia și Arabia și de aici creștinii arabi de care am pomenit.

Mai există ceea ce se numește Hunafa', înțelegându-se cultivarea celor care cred într-un singur Dumnezeu, îl venerau pe Avraam și respectau câteva vestigii ale tradiției transmise de primii lor strămoși, numindu-se urmașii lui Adnan și Ismael. Se abțineau de la cultul dominant, nutreau respect față de creștinism și iudaism fără să le urmeze. Erau persoane independente, respectate, nu se grupau în triburi sau clanuri.

În privința aspectelor culturale, cunoștințele lor se bazau pe experiență și intuiție și raționamentul izvorât din practică. Transmiterea pe cale orală a acestor tipuri de mosteniri era cea mai accesibilă în condițiile în care majoritatea erau analfabeti. Și fără a fi eufemistici, să recunoaștem că sistemul de scriere este greoi și dificil de învățat, astfel încât aproape de

zilele noastre, cum vom mai aminti mai încolo, Mustafa Kemal Atatürk, în cadrul reformelor initiate de el, reuseste să legifereze introducerea caracterelor latine în locul celor arabe pentru a putea combate analfabetismul - larg răspândit la poporul turc si în deceniul trei al secolului al XX-lea.

Tot pe cale orală se transmiteau si operele literare.

Începuturile Islamului

Musulmanii datează începuturile religiei lor încă din timpul lui Mahomed, în secolul al VII-lea d.Hr., într-un sens religios ei văd această religie identică cu monoteismul adevărat pe care profetii de dinaintea lui Mahomed, precum Avraam (Ibrahim), Moise (Musa) si Iisus (Isa), l-au răspândit. În Coran, Avraam este musulman. Urmasii acestuia si a altor profeti se crede că au gresit în propovăduire, însă Dumnezeu, în mila Sa, l-a trimis pe Mahomed să cheme din nou omenirea la adevăr.

În mod traditional, Islamul a fost răspândit de către urmasii săi în toate domeniile vietii, nu numai la acelea (credinta si venerarea) care sunt văzute drept sfera credintei de azi. Astfel majoritatea musulmanilor numesc Islamul drept un mod de a trăi decât o religie. Acesta este motivul pentru care, atunci când facem referire la Islam, precizăm de fapt o societate, o cultură sau o civilizatie, precum si o religie. În timp ce istoria crestinismului acoperă doar lucruri legate de religie, istoria Islamului poate cuprinde, de exemplu, dezvoltări politice, literatură, viață artistică, migrări de popoare.

În timpurile moderne au existat încercări de a promova ideea că, indivizi anume, au o autoritate specială în Islam. În Islamul Sunitilor, de exemplu, Consiliul de la Universitatea Azhar din Cairo este uneori considerată ca având o autoritate, în timp ce printre siitii din Iran o ierarhie a învățatilor acestei religii a fost dezvoltată si recunoscută de stat. Chiar si în acest mod, nici o persoană nu a reusit să se proclame sef peste toti musulmanii⁶, si astfel de cereri sunt întotdeauna contestate.

Islamul în acceptiunea musulmanilor este o religie care oferă independentă celui care aderă la ea. Nu este supus nimănui în afară de Dumnezeu. Ideea de supunere față de o institutie, sau o persoană nu este acceptată, ci este respinsă imediat.

⁶ Anne-Marie Delcambre, *Islamul*, Editura Coresi, Bucuresti, 1994, p. 35-37.

În acest fel, nu este posibil să se facă referiri generale despre ce este sau nu este Islamul, fără ca acesta să fie deschis indivizilor sau grupurilor cu diferite puncte de vedere asupra religiei. În general, trebuie evitate termeni ca „ortodoxie” sau „erezie”.

Aparitia si expansiunea timpurie a islamului

Traditia precizează că aparitia Islamului stă sub rolul lui Mahomed, care a locuit în Arabia de Vest la începutul secolului al VII-lea d. Hr. Mahomed a întreprins o serie de revelații verbale de la Dumnezeu. Printre alte lucruri, aceste revelații făceau referire la unicitatea lui Dumnezeu, chemau omenirea să-L venereze, și promiteau că Dumnezeu va recompensa sau pedepsi bărbații în funcție de modul cum se poartă în lume. Mahomed urma să fie numit mesagerul lui Dumnezeu printre oamenii cu care locuia, majoritatea având o religie politeistă.

După o perioadă în care a fost respins în casa natală din Mecca, Mahomed a fost în stare să înființeze o comunitate în care el să fie capul, în orasul care urma să se numească Medina. După moartea sa în 632, câteva triburi arabe și un număr de orase l-au acceptat pe Mahomed și au trecut la Islam. După moartea sa, califatul a fost înființat pentru a continua munca lui Mahomed și pentru a fi capul comunității, deși profetia, în forma de revelație verbală de la Dumnezeu, a încetat odată cu Mahomed.

Cu puțin după moartea sa, procesul de a aduna toate revelațiile pe care le-a primit de-a lungul vieții sale, a început. Traditia nu este unanimă, dar este acceptat faptul că această muncă a fost completată de Uthman (calif 644-656) și că în timpul vieții sale revelațiile au fost puse împreună pentru a forma Coranul.

Cele mai importante credințe, instituiții și practici rituale își au originea în timpul lui Mahomed, și în mod frecvent sunt înțelese ca rezultatul unei revelații divine. Uneori, un pasaj din Coran, este văzut drept sursa de justificare a unui ritual sau credințe. Nu toate dintre ele pot fi asociate Coranului și deseori ele sunt văzute ca făcând parte din practicile profetului Mahomed. Din momentul când a devenit profet, multe din cele ce a făcut și zis sunt înțelese nu ca decizii proprii, dar ca un rezultat al ghidării divine. Astfel, practica lui Mahomed, care a fost cunoscută sub numele de Sunna, servește ca exemplu și sursă de ghidare pentru musulmanii care cred în Coran, în special sunitii.

Islam: credință si ritual

Allah singurul Dumnezeu

Termenul „islam” desemnează religia monoteistă care are la bază Coranul si al cărei Profet este Muhamad. Prin extensiune, cuvântul „islam” se referă si la întreaga civilizatie, cu un cadru legislative unic, cu structuri politice specifice, cu traditii sociale si morale care se revendică de la această religie.

Cuvântul are la baza verbul arab „aslama” care înseamnă „a se supune”, „a se dăruie în întregime”, de aici, în Coran, „a se încredinta întru totul lui Dumnezeu”, atitudine considerată specifică adevăratului credincios. Din punctul de vedere al islamului, monoteismul absolut este consubstantial naturii umane si religia islamica nu face decât să restituie, prin Coran, ultima revelatie adresată întregii umanității, puritatea originară a unei credinte pe care crestinii si evreii ar fi modificat-o si ar fi trădat-o.⁷

Islamul este o religie centrată pe o carte - Coranul - revelată în întregime Profetului Mahomed: acesta nu este decât un transmitător si orice analogie cu persoana lui Iisus Hristos din cretinism este contrară spiritului religiei islamice. Islamul nu este „mahomedanism” pentru că în ochii musulmanilor Mahomed este un om ca toti oamenii, un om căruia i s-a încredintat Mesajul si care constituie, prin întreaga sa comportare un exemplu vrednic de urmat pentru credinciosi.⁸

Coexistenta Islam - Ortodoxie în teritoriile cucerite

Primele contacte dintre Islam si Ortodoxie s-au petrecut cu mult înainte de cuceririle arabe din secolul VII. Este cunoscut faptul că în Peninsula Arabică trăiau alături de triburile arabe si comunități crestine. Această convietuire a adus cu sine convertirea unor membri ai triburilor arabe la cretinism.

Cele două traditii au intrat în contact înainte de instituirea noii religii de către Mahomed. Însusi Profetul a cunoscut personal cretinismul. Împrumutând multe elemente crestine în noua religie al cărei întemeietor

⁷ Anne-Marie Delcambre, *Islamul*, Traducere de Beatrice Stanciu, editia a III-a. Editura C. N. I. “Coresi” S.A., Bucuresti, 1999, p. 23.

⁸ Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, Bucuresti, 1993, p. 20.

este. Comunitățile întemeiate de urmașii apostolilor în Arabia au constituit un model pentru Mahomed, care, însă a fost impresionat, mai ales de ascetii creștini. Mahomed adoptă mult din modul lor de viață - practica postului și a rugăciunii, dar mai ales retragerea în pustiu și meditația.

Aspecte sociale și economice

Există dovezi despre întâlnirea dintre Mahomed și creștini. În anul 10 al Hegirei (632), creștinii nestorienii din Najran, în frunte cu episcopul lor, l-au întâlnit pe Mahomed, obținând dreptul de a-și conserva cultul, în schimbul plății unui tribut. Hotărârile luate cu acest prilej sunt consemnate în documentul intitulat Pactul de la Najran.⁹

Odată cu cucerirea efectivă a teritoriilor Imperiului Bizantin, populate aproape în exclusivitate de creștini, putem vorbi de un contact nemijlocit între Islam și Creștinism. Nu putem vorbi doar despre Ortodoxie, căci multe dintre aceste teritorii erau locuite de nestorienii, monofiziții, iacobiti și alți creștini care nu acceptaseră hotărârile sinoadelor ecumenice.

Rapida ofensivă arabă din secolele VII și VIII a dus la o situație oarecum ambiguă, în sensul că, deși cuceritori, nu au schimbat aproape nimic, cel puțin în primă instanță, din aparatul administrativ. Pentru omul de rând situația se prezenta aproape identică, deși stăpânirea politică se schimbase: plătea aceleși impozite iar libertatea religioasă nu îi era îngăduită, decât într-o mică măsură.

Majoritatea teritoriilor cucerite de musulmani în primele două secole ale Hegirei sunt creștine. Doar Asia Mică rezistă, rămânând sub autoritate bizantină. Deși schimbarea de autoritate s-a făcut, de multe ori, în mod pasnic, nu sunt deloc rare situațiile în care, după cucerire, arabii s-au datat la distrugerii masive. În ciuda acestor acte reprobabile, localnicii îi priveau pe invadatorii fără dușmănie. O situație oarecum paradoxală, dar perfect explicabilă în contextul istoric, cultural și religios al vremii. În locul opresiunii bizantine erau preferați eliberatorii arabi, care erau văzuți ca o altă sectă creștină, dat fiind monoteismul acestora.¹⁰

⁹ Emanoil Băbus, *Bizant și Islam în Evul Mediu*, Editura Sofia, București, 2003, p. 140.

¹⁰ *Ibidem*, p. 141.

Bisericile si întreaga comunitate crestină i-a sprijinit adesea pe invadatori împotriva trupelor trimise din Asia Mică sau a garnizoanelor bizantine izolate si demoralizate. Vechea stăpânire era sinonimă cu persecutiile religioase, uneori extrem de sângeroase, pe când arabii nu își arătaseră adevărată măsură în această privință, fiind initial indiferenti în problemele religioase, câteodată chiar binevoitori. Libertatea aparentă acordată de musulmani în teritoriile cucerite i-a făcut populari în rândul crestinilor care nu profesau aceeasi credință cu Constantinopolul.

Mai mult, pe lângă libertatea religioasă, comunitățile cucerite de arabi se bucurau din partea acestora si de o oarecare autonomie politică, lucru pe care nu-l avuseseră în timpul stăpânirii bizantine. Noua administratie nu se preocupa decât de strângerea impozitelor, restul rămânând pe plan secund. Putem spune că atitudinea arabilor se caracterizează prin tact, fiind inspirată. Dacă ar fi instaurat încă din primii ani un regim sever, dacă ar fi adoptat măsuri opresive, încercând trecerea forțată a teritoriilor cucerite la Islam, așa cum va deveni nu după mult timp si-ar fi pierdut suportul populatiei autohtone.¹¹

Să încercăm să schitam, în linii mari, situatia crestinilor din teritoriile crestine ocupate. Popoarelor cucerite li se garanta de către puterea musulmană securitatea persoanei si a bunurilor, desi se înregistrează si numeroase abuzuri. Sistemul juridic musulman se bazează în exclusivitate pe Coran. Legile islamice, un ansamblu legislativ care acoperă întreaga paletă a vietii umane, reglementează relatiile dintre vecini, familie, cetățeni, pe timp de pace si de război. Aceste legi reglementează si în privinta comertului, industriei, agriculturii, politicii, economiei si chiar în legătură cu alimentatia. Aspectele vietii personale nu sunt lăsate la voia întâmplării, fiind prevăzute si mentiuni despre căsătorie, nasterea de copii, educatia acestora se bazează în exclusivitate pe Coran.¹²

În sistemul juridic musulman, pe lângă drepturile si obligatiile populatiilor cucerite, existau mentiuni si despre restrictiile si interdictiile impuse acestora: căsătoria cu o femeie musulmană, incapacitatea juridică¹³ si

¹¹ *Ibidem*, p. 143.

¹² Khomeyni, *Le gouvernement islamique*, Institut pour l'edition et la publication des oeuvres de l'Imam Khomeyni, Teheran, 1996, p. 18.

¹³ Nu puteau depune mărturie în tribunal.

profesională¹⁴ sau semne de inferioritate (în îmbrăcăminte).¹⁵ O lungă perioadă după cucerire, arabii au lăsat neschimbat sistemul de exploatare din tinuturile ocupate: desi înlăturaseră administratia bizantină păstrează, totusi, vechiul aparat fiscal de colectare a taxelor si impozitelor. Se percep în continuare aceleasi impozite: impozitul pe avere, numit de ei haraci si giziya, impozitul individual (capitatie) etc. Lasă în circulatie vechea monedă. În toate teritoriile cucerite: dinarul bizantin - în fostele teritorii bizantine - si drahma sasanidă - în regiunile ce aparținuseră Imperiului Persan. O monedă proprie arabilor va apărea abia în timpul califului omeiad Abd al-Malik (685-705).

Haraciul se lua în bani si produse: grâu, ulei, măslina, miere, stofă, etc, iar pentru evidenta giziy-ei oamenii purtau atârnată la gât câte o bucată de lemn pe care era imprimată categoria de impozit: prima categorie era impusă la 12 drahme de persoană, a doua la 24, iar a treia la 48, în functie de avere.

Cu timpul, noii stăpâni, contrar promisiunilor initiale, cu toate că au păstrat vechiul sistem de exploatare, l-au înăsprit. Cuceritorii formau o castă militară, care trăia exclusiv din război si din exploatarea teritoriilor cucerite. Pe lângă cota de pradă pe care o primeau în urma oricărei actiuni războinice, comandantii continuau să-si însusească fără nici un fel de opreliste din bunurile populatiei, după bunul lor plac. Abuzurile erau asa de numeroase încât califul Omar este silit să reglementeze problema prăzii si să înfiinteze o cancelarie numită divan, care să se ocupe exclusiv cu plata ostasilor si a functionarilor, care, începând de acum, nu mai au voie să-si însusească nimic din bunurile cucerite, trebuind să se multumească doar cu leafa primită de la divan. Această măsură corespundea cu dezvoltarea statului musulman de atunci, fiind o formă evoluată în comparatie legislatie coranică a prăzii. Mai mult, pentru a stăvili abuzurile, se înfiintează la fiecare unitate militară un post de cadu, pentru a judeca pe loc neregulile comise de soldati pe pământ străin.

În timpul lui Omar apar primele noi impozite: pe pescuit, pe saline, pe păsuni, etc, care fac cu mult mai grea subzistenta pentru popoarele cucerite, de altă religie decât cuceritorii.

¹⁴ Ocuparea de locuri în administratie.

¹⁵ E. Băbus, *Islamul...*, p. 143.

Îmbrățisarea noii credințe aducea cu sine înlăturarea haraci-ului și a giziy-ei. Rămâneau, însă, obligatiile tuturor musulmanilor, dar acestea puteau fi ocolite, tinând mai mult de conștiința fiecăruia. Nu atât mirajul credinței, cât speranța că vor scăpa de impozite i-a împins pe sirieni, persani, egipteni și multe alte popoare cucerite să îmbrățiseze Islamul. În felul acesta se explică îngrosarea colosală a rândurilor armatei musulmane, victoriile fulgerătoare, propagarea uluitoare de rapidă a noii credințe.

Sub Othman începe concesionarea de pământuri care până atunci erau exclusiv proprietatea statului. Mosiile marilor satrapi, ale nobililor și proprietarilor bizantini, rămase fără stăpâni, sunt acum date ca dani (kit-a) membrilor familiei Omeia și în general, clasei conducătoare din Mecca și Medina.

Dacă în perioada primilor califi dominația arabă a fost una lejeră, însă situația se schimbă în momentul în care la conducere ajunge Mu'awia, care îl înlocuiește pe Ali. El transferă centrul de greutate din Arabia la Damasc, devenit astfel capitală a noului Imperiu.

Biserica greacă a Antiohiei, sub continua influență a noilor stăpânitori, s-a arabizat în mod progresiv, spre deosebire de calcedonienii din Egipt și Palestina au rămas credincioși culturii elenistice. Monahii și ascetii erau asimilați preoților și se bucurau de respect și de libertatea de a-și continua tradiția în mănăstirile lor. Abu Bakr ordona să nu se producă suferință călugărilor în nici un fel. Pentru că ei „au părăsit lumea și s-au dăruit slujirii lui Dumnezeu”. Se știe totuși că mănăstirile importante au rezistat invaziei musulmane constituind centre de efervescentă a vieții creștine în mediul ostil, având rol de stâlpi ai credinței creștine, de refugiu fizic și întărire spirituală.¹⁶ Fără ele creștinismul nu ar fi supraviețuit atâtea secole în aceste teritorii.

Nu se poate face afirmația că invazia arabă a fost o invazie „de catifea” după care fiecare a putut să-și continue nestingherit viața cotidiană. Războiul nu putea ocoli suferința de ambele părți: faptul că seful armatei promulga un ordin privind toleranța față de cei supuși nu însemna că el era și respectat de fiecare soldat. Multe mănăstiri ale

¹⁶ Dan Sandu, *Un singur Dumnezeu? Monahismul creștin și sufismul islamic: interferențe*, Editura Panfilus, Iasi, 2002, p. 71.

crestinilor arabi au fost desfiintate si distruse. Unii sihastru au luat calea pribegiei, iar crestinitismul este redus la stadiul de supravietuire.

Secolul umayyad a constituit o perioadă cheie în istoria Islamului, mai ales în ceea ce priveste interactiunea Islam-Ortodoxie. În această perioadă se observă două moduri de ierarhizare socială: unul fondat pe apartenența religioasă și altul pe diferentele etnice și culturale.

Primii ani sub ocupatie musulmană se caracterizează printr-o oarecare libertate religioasă. Dar în perioada următoare situatia se schimbă în rău. Datorită noului sistem de compartimentare religioasă și socială, introdus de cuceririle arabe, Orientul creștin a intrat practic într-o perioadă de hibernare.

Odată cu schimbarea dinastiei conducătoare, situatia creștinilor aflați pe teritoriile cucerite de arabi se ameliorează. Dinastia umayyad s-a bazat, în primii ani, pe populația creștină, solidaritatea etnică prevalând asupra afilierii religioase. Apare astfel o alianță între funcționarii de stat bizantini creștini și conducătorii musulmani. Suntem puși acum în fața unui sistem statal de tip bizantin, curtea de la Damasc asemănându-se, într-o oarecare măsură, cu cea a basileilor de la Constantinopol.

Exemple de creștini care lucrează în administrația musulmană avem chiar în Sf. Ioan Damaschin, care, înainte de a se retrage la mănăstirea Sf. Sava, a ocupat la curtea umayyad funcții importante, tatăl său fiind chiar trezorerul califului. Creștinii erau destul de bine reprezentați în administrație, în comerțul pe distanțe mari, comerț care punea în legătură Imperiul cu diferite alte regiuni. În acest context, creștinii au putut să se organizeze liber la adăpostul puterii și în respectul Islamului dominant. Tratatamentul favorabil creștinilor se manifestă cu precădere în mediul urban, totuși se observă un proces de specializare profesională a creștinilor în domeniul precum micul comerț sau artizanatul.

În mediul rural, grupurile de creștini erau oarecum protejate prin însăși izolarea satelor, dar populația creștină era într-o situație extrem de precară, fiind extrem de vulnerabilă agresivității funcționarilor administrației locale, incursiunilor beduinilor sau cuceritorilor efemeri, fapt ce a condus la depopularea zonelor rurale majoritar creștine. Pentru a scăpa de impozitele împovărătoare, creștinii au trecut în număr mare la Islam, astfel că micile comunități creștine din zona rurală decăd, rezistența creștină menținându-

se cu precădere în orase, unde erau conditii mai favorabile de supravietuire.

Se observă totusi diferente la nivelul crestinilor în ceea ce priveste atitudinea statului musulman față de ei. Astfel, iacobitii si grecii au fost marginalizati în timp ce nestorienii erau destul de apropiati de mediul conducător. Totusi, chiar dacă unele familii crestine aveau posibilități financiare notabile, majoritatea crestinilor caracterizându-se printr-o situatie modestă. Totusi, pentru crestinii ortodocsi împăratul bizantin continuă să rămână suveranul terestru absolut.

Această ameliorare nu durează decât până la începutul secolului VIII, când califul Omar al II-lea (717-720) hotărăște eliminarea din administratie a tuturor crestinilor. Situatiia se înrăutătește de la an la an, căci urmasul lui Omar II, Yazid II (720-724) impune o îmbrăcăminte distinctă pentru creștini, pentru a putea fi astfel mai usor de recunoscut.

În 726, califul Yazid poruncește ca orice icoană să fie îndepărtată din biserici, locuri publice sau case particulare. Creștinii erau acuzati de idolatrie si politeism pentru cinstirea icoanelor, a Sfintei Treimi, a sfintei cruci.

Creștinii din teritoriile arabe cucerite au trecut, de-a lungul secolelor, prin perioade contradictorii: fie că stăpânirea arabă a fost fătis ostilă, sau oarecum favorabilă, impozitele din ce în ce mai mari au făcut că numărul creștinilor să scadă considerabil, multi preferând să îmbrătiseze Islamul si nu din ratiuni religioase, ci din pur interes economic.

Aspecte culturale

Situati de istorie si de credință în contact cu mostenirea antică a culturii grecesti, creștinii au tradus în arabă opere majore ale stiintei si filosofiei greco-romane: Platon, Aristotel, Plotin, Euclid, Arhimede, etc. Această inițiativă a stimulat cercetarea stiintifică si teologică, precum si diversitatea genurilor literare.

Printre intelectualii creștini ai acestei epoci îi putem aminti pe Hunain Ibn Isaq, care s-a numărat printre animatorii Casei înțelepciunii, creată la Bagdad de către califul Al Mamun (812-833). El conducea un grup de traducători de texte antice filosofice si stiintifice din greacă si siriacă în arabă. De asemenea, episcopul Abu Qura demonstra o vitalitate intactă față de teologia creștină.

Reprezentantii lumii crestine se remarcă si în alte ramuri ale culturii. Astfel, în medicină, doctorul iacobit Yuhanna Ibn Massawayah se remarcă prin scrierea unei lucrări de oftalmologie, prima din literatura arabă.

Este incontestabil aportul adus de crestinism la progresul cultural în teritoriile cucerite de arabi. Prin bogăția traditiei pe care o aveau în spate, prin bogatele cunostinte din toate ramurile culturii, crestiniile au scris un capitol aparte în cultura arabă.

Teodor Baba

Învățământul religios în preocupările Mitropolitului Andrei Saguna

Abstract

The present study presents the life and the activity of Metropolitan Andrei Saguna, the great Transylvanian hierarch of the second half of the 19th century, insisting upon only one aspect of his vast activity, namely, his preoccupations concerning the religious teaching system. The author uses several important documents in order to better illustrate the historical time.

Keywords: *Religious education, the Romanian school, Andrei Saguna - writings*

**“Andrei Saguna a fost un dangăt de clopot care a trezit din amotire
constiinte si destine, a redat sperante si vigoare, a pus plugul în
brazdă si a deztelenit ceea ce ameninta să devină pârloagă...”¹”**

Asa a rămas în constiinta contemporanilor săi, dar si a posterității, marele Mitropolit al Ardealului, om providential, trimis de Dumnezeu să conducă destinele românilor ardeleni într-o perioadă de mari tulburări si

¹ Antonie Plămădeală, *Momentul Saguna în Istoria Bisericii Transilvaniei*, în „Magazin istoric”, anul XII (1997), nr. 3, p. 4.

transformări. Anul acesta se împlinesc 125 de ani de la trecerea la cele vesnice a celei mai importante personalități ecleziastice, culturale și naționale pe care a dat-o Biserica Ortodoxă Română din Transilvania. Andrei Saguna este Mitropolitul care a reușit, în timpul păstoririi sale, să îplinească gândurile românilor dornici de libertate religioasă, de afirmare socială și de recunoaștere națională. Pentru Biserica Ortodoxă din Ardeal, rău zdruncinată în urma uniatiei, figura marelui ierarh transilvănean a fost cu adevărat providențială.

S-a născut la Miskolc, în Ungaria, într-o familie de aromâni originari din Balcani. A urmat diferite școli la Buda și la Pesta, studiind dreptul și filosofia. A urmat apoi teologia la Vârset (azi Serbia). S-a călugărit la Mănăstirea Hopovo, luând numele de Andrei (prin botez se chema Atanasie) și fiind hirotonit ierodiacon. Între anii 1834-1838 a trecut prin toate treptele ierarhice, până la preot, și cele onorifice, până la protosinghel. În anul 1842 a fost făcut arhimandrit la mănăstirea Hopovo, iar în anul 1845 a fost numit stareț la Mănăstirea Covil. A activat ca profesor la seminariile teologice din Vârset și Carlovit. La 15/27 iunie 1846 a fost numit vicar general la Sibiu, acolo unde se reînfiintase o episcopie pentru creștinii ortodocși din Transilvania, vitregiti mai bine de o sută de ani de dreptul de a avea un întâistătător spiritual.

Încă pe când era vicar, arhimandritul Andrei Saguna și-a început activitatea de păstor, îndemnând preoții să aibă viață morală și să păstorească bine turma lui Hristos.

La 18/30 aprilie 1848 este hirotonit la Carlovit ca episcop al românilor din Transilvania, de către patriarhul sârb, de care și depindeau canonic românii ardeleni. În discursul de la hirotonie, a spus cu multă hotărâre cuvintele rămase memorabile: „Pe românii transilvăneni, din adâncul lor somn vreau să-i trezesc și cu voia către tot ce e adevărat, plăcut și drept să-i îndrumez”. Ceea ce a și împlinit în timpul păstoririi sale, prin lucrări desfășurate cu multă pricepere, pe multiple planuri. În ziua hirotoniei sale în arhieru, episcopul Andrei Saguna a rostit aceste cuvinte:

„Cea mai mare parte a vieții mele pururea în osteneală mi-a fost și îmi va fi. Dar și cea mai mare bucurie mi-a fost și îmi va fi și în viitor a învinge toate piedicile. Cred cu tărie că, fiind umbrat de puternicul scut al lui Dumnezeu, voi putea îndeplini scopul vieții

mele întregi, ca pe românii ardeleni din adâncul lor somn să-i deștept si cu voia să-i trag către tot ce este adevărat, sfânt si bun”.

Episcopul Andrei Saguna s-a dovedit de la început a fi un adevărat părinte al românilor din Transilvania, un apărător înflăcărat al Ortodoxiei dreptmăritoare, dar, în acelasi timp, si un apostol luminat de Duhul Sfânt, care punea mai presus de toate dragostea în Hristos si unirea națională decât ura, vrajba si dezbinarea confesională. Cu înțelepciunea si cu sufletul lui pasnic, el a contribuit cel mai mult la marea adunare de unitate românească din mai, 1848, de pe Câmpia Libertății.

Doar de puțin timp numit episcop al românilor ardeleni, Saguna s-a implicat activ în problemele de ordin politic, național si cultural. La 3/15 mai 1848 a prezidat împreună cu episcopul greco-catolic Lemeny, Marea Adunare Națională de la Blaj. În fruntea unei delegatii românești, a dus petitia de la Blaj Împăratului de la Viena, făcându-se un hotărât purtător de cuvânt al românilor. La 12 martie 1850 a organizat la Sibiu, Congresul bisericesc, la care a participat si marele revolutionar Avram Iancu. Ca episcop, a militat pentru restaurarea vechii Mitropolii a Transilvaniei prin numeroase memorii înaintate Curtii imperiale din Viena, patriarhului ortodox sârb si Congresului național-bisericesc sârb din Carlovit, prin sinoadele eparhiale formate din clerici si mireni - convocate la Sibiu în 1850, 1860 si 1864. După reînfiintarea Mitropoliei (1864), cu două eparhii sufragane la Arad si Caransebes - a convocat un Congres național bisericesc al românilor ortodocsi din întreaga Mitropolie, la Sibiu (septembrie-octombrie 1868). La acest congres s-a adoptat Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (aprobat de autoritatea de stat la 28 mai 1869), după care s-a condus Biserica transilvăneană până în 1925. Principiile fundamentale ale acestui statut sunt în primul rând autonomia bisericească față de stat si sinodalitatea, adică participarea laicilor (în proportie de 2/3) alături de clerici (1/3) în organismele de conducere ale Bisericii. Aceste principii au stat la baza Statutului de organizare a întregii Biserici Ortodoxe Române din 1925 si a celui din 1948, fiind valabile până astăzi.

Mitropolitul Andrei Saguna este adevăratul reorganizator al învățământului românesc din Transilvania, ocrotit de Biserică prin cele aproximativ 800 de scoli primare, existente numai în Arhiepiscopia Sibiului,

prin Gimnaziul cu opt clase care-i poartă numele din Brasov, si Gimnaziul “Avram Iancu” din Brad, jud Hunedoara. De asemenea s-a implicat si în viata national-politică a românilor, fiind considerat “diplomatul revolutiei din 1848-1849”, iar mai târziu, ca membru în Dieta Transilvaniei, în Senatul imperial din Viena si în Casa magnatilor din Budapesta, apără peste tot drepturile românilor. Strădaniile sale au fost continuate si de urmasii săi, mitropolitii Miron Romanul (1874-1898), Ioan Metianu (1899-1916) si Vasile Mangra (1916-1918), care au lucrat mai mult pentru apărarea scolilor confesionale românești din Transilvania, amenintate cu înstrăinarea.

Pe plan cultural si educational, a realizat o serie de lucruri cu totul remarcabile, în conditii grele, fără ca altcineva să fi reusit mai înainte de dânsul ceva asemănător în acest sens. În 1850 a înfiintat la Sibiu Tipografia eparhială, realizată pe cheltuiala lui Saguna. Aici s-au tipărit abecedare, manuale si numeroase cărți, cu un rol deosebit în ridicarea culturală a românilor. La 1 ianuarie 1853 s-a întemeiat Telegraful Român, singurul ziar din România cu aparitie neîntreruptă până astăzi. Începând cu anul 1855, Saguna a reorganizat învățământul teologic si pedagogic din Sibiu sub forma unui Institut de teologie si pedagogie si care purta numele de Seminarul Andreian. De pe băncile acestei scoli, devenită mai târziu Academia Andreiană, au absolvit generatii întregi de viitori preoti, învățători si profesori, oameni meniti să îngrijească de iluminarea spirituală a poporului. Astăzi această școală teologică de renume îi poartă mai departe numele ctitorului său: Facultatea de Teologie “Andrei Saguna” din Sibiu. Începând cu anul 1854, a organizat peste 800 de scoli primare confesionale în limba română, realizare remarcabilă, într-o vreme când românilor ardeleni li se refuzau drepturi elementare precum învățământul în limba maternă. Învățământul elementar si mediu confesional românesc din Transilvania, aflat într-o situatie precară înainte de Saguna, l-a pus sub îndrumarea Bisericii, astfel încât preotii-parohi erau directori ai scolilor “poporale” din parohia lor, protopopii erau si “inspectori” ai scolilor din protopopiatul lor, iar episcopul (sau arhiepiscopul) “inspector suprem” al scolilor din întreaga eparhie. Aceste principii au fost înscrise si în noul Statut Organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Tot sub îndrumarea sa au fost întemeiate gimnaziile ortodoxe din Brasov si Brad. Gimnaziul de la Brasov, inaugurat în 1850, este una dintre cele mai vechi scoli

superioare românești, astăzi purtând numele întemeietorului său: Colegiul Național "Andrei Saguna" din Brașov. Scolii din Brad i-a dăruit Saguna în 1870 suma de 2000 florini, importantă pentru acele vremuri. Andrei Saguna a sprijinit ideea lui Ioan Puscariu de a înființa ASTRA – „Asociația Transilvană pentru cultura poporului român”, instituție de o importantă covârșitoare în dezvoltarea culturii române în Transilvania. Saguna a fost ales primul președinte al Astrei. Pentru meritele sale deosebite a fost ales membru de onoare al Academiei Române (1871).

Activitatea mitropolitului Saguna în Transilvania s-a desfășurat într-o perioadă foarte frământată a secolului al XIX-lea, marcată de Revoluția română din anii 1848-1849, regimul absolutist habsburgic (1849-1859) și de înființarea Austro-Ungariei (1867-1918). Diplomazia de care a dat dovadă Mitropolitul Saguna în relațiile cu Viena imperială, a facilitat, în anul 1864, recunoașterea poporului român ca națiune politică egală în drepturi cu celelalte națiuni din Transilvania maghiarii, sașii și secuii. Saguna s-a pronunțat în multe rânduri pentru activismul politic, considerându-l ca singura manieră de a lupta pentru drepturile românilor, ceea ce a și făcut personal în Parlamentul de la Budapesta, unde era o personalitate care și-a câștigat respectul tuturor. Pretuit de contemporani, respectat chiar și de către adversari, Mitropolitul Andrei Saguna va rămâne o personalitate extraordinară din istoria poporului român. Nicolae Iorga îl numea „bătrân maiestuos care de pe scaunul său de arhieru conducea ca de pe un scaun de rege”, fiind un „cârmuitor de oameni și îndreptător al vremilor, căroro nu li s-a supus ca exemplarele obisnuite ale omenirii, ci le-a întors de pe povârnisul lor spre culmea lui.” Istoricul ardelean Ioan Lupas scria despre marele ierarh, următoarele: „Pentru toți românii de bine, acest nume va trebui să sune cât mai des și mai întetit, ca o trâmbiță de chemare la muncă neprețată, la luptă conștientă și nesovăitoare, la împlinirea bărbătească, fără zăbavă a datoriilor față de lege și de neam.” A dorit să fie îngropat la Răsinari, lângă Sibiu, o localitate românească importantă, cu oameni deosebiți, în care marele Saguna a găsit mereu sprijin și înțelegere. Satul care i-a dat românilor pe Octavian Goga și pe Emil Cioran, îi poartă o recunoștință vesnică Mitropolitului Saguna. Recunoștință pe care ar trebui să o purtăm în suflet toți cei care înțelegem datoria de suflet pe care o avem ca să ne cinstim cu respect înaintașii.

Învățământul religios în preocupările mitropolitului

După restaurarea vechii Mitropolii a Transilvaniei, în 1864, cu sediul la Sibiu și două eparhii sufragane la Arad și Caransebes, Saguna a dat o nouă organizare mitropoliei prin cunoscutul Statut Organic din 1868. Dintre principiile sale două sunt de bază în acest Statut: autonomia (fată de stat) și sinodalitatea, adică participarea mirenilor (2/3) alături de ierarhi (1/3) la conducerea vieții bisericești la toate nivelurile ei.

De asemenea, el a acordat o atenție deosebită și învățământului românesc: Institutul teologic-pedagogic din Sibiu (înființat în 1811, dar reorganizat de el, cu două secții de teologie cu 3 ani, cu absolvenți de liceu - și pedagogie - cu 1, 3, apoi 4 ani, cu absolvenți de patru clase medii), gimnaziul ortodox din Brașov (1850) și aproape 800 de școli elementare „confesionale”, numai în Arhiepiscopia Sibiului. Tot Saguna a înființat o tipografie eparhială la Sibiu (1850), existentă și azi, în care a tipărit aproape toate cărțile de slujbă, manuale didactice, lucrări istorice și de alt gen, precum ziarul „Telegraful Român”, care apare fără întrerupere din 1853 până azi.

Pe plan cultural-educational în afară de ierarhi, o serie de preoți de mir și călugări au lucrat pentru luminarea neamului lor. Astfel, la începutul secolului, numeroși preoți transilvăneni și bănățeni au publicat diferite lucrări literare: fabulistul Dimitrie Tichindeal, Ioan Teodorovici, preot la Budapesta, Nicolae Horga-Popovici din Seleus-Arad, protopopul Nicolae Stoica din Mehadia, cu lucrări istorice în limba germană, sârbă și română, protopopul Ioan Tomici din Caransebes, cu lucrări de popularizare a cunostintelor agricole².

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea au activat marii învățați de la Blaj: Timotei Cipariu (1805-1885), istoric, filolog, teolog, pedagog, orientalist și om politic, Ioan Micu Moldovan (1838-1915), autor de manuale didactice și lucrări istorico-filologice, Augustin Bunea (1857-1909), cu diferite studii istorice³, episcopul Nicolae Popea al Caransebesului (1826-1909), autor de monografii istorice, arhimandritul bihorean Vasile Mangra (1850-1918), pentru scurt timp mitropolit al Ardealului, cu studii istorice; preotul

² Antonie Plămădeală, *Momentul Saguna în Istoria Bisericii Transilvaniei*, în „Magazin istoric”, anul XII (1997), nr. 3, p. 13.

răsinărean Sava Popovici-Barcianu, cu numeroase manuale didactice si dictionare, profesorii de teologie Zaharia Boiu, cu manuale didactice si volume de predici, arhimandritul sibian Ilarion Puscariu, spre sfârșitul vietii arhieru, cu lucrări istorice, preotul Grigorie Silasi, cu lucrări istorico-filologice, bănăteanul Ioan Sârbu, preot în Rudaria, cu lucrări temeinice despre Matei Basarab si multi altii.

În această perioadă s-a dezvoltat si presa bisericească: „Telegraful Român” la Sibiu (1853 - azi), „Biserica si Scoala” la Arad (1877-1948), „Foaia Diecezană” la Caransebes (1886-1948), „Biserica Ortodoxă Română” la Bucuresti (1874 - azi) si multe altele.

“Andrei Saguna a fost un dangăt de clopot care a trezit din amortire constiinte si destine, a redat sperante si vigoare, a pus plugul în brazdă si a deztelenit ceea ce ameninta să devină pârlomagă...⁴”, procedând astfel mai ales în Tara Motilor unde nestiinta de carte, în rândul românilor ortodocsi, era foarte mare si se datora sărăciei, restrictiilor si mai ales lipsei de organizare. Astfel situatia scolilor românești ortodoxe era jalnică. Lipseau localurile de scoli, învățătorii, manualele scolare si mai ales o institutie care să dea învățătorilor cunostiintele necesare. Comunicatele primite de la protopopiate oglindeau pe deplin cele afirmate.

Conform comunicatului protopopului Iosif Ighian (protopop al Tractului Zlatna cu sediul la Baia de Aries), în arondarea sa erau 46 de comunități bisericesci dintre care 37 tineau de Abrud iar 9 de Bălgrad, situatia în cercul Abrudului prezentându-se astfel:

1) **Offenbaia (Baia de Aries)**. Aici este scoală si învățător, plata lui e de 120 fl. pe an; la această scoală concurg si comunele: Brăzesti, Sartăs, Cioara si Muncel, si această concurgere se poate lăsa si pe viitor fiindcă aceste comune, sărace fiind, nu sunt în stare de a-si ridica fiecare scoală separată. Scoala n-are veniturile ei proprii. Salariul îl dau comunele: Offenbaia 80 de florini, parte prin repartitiune de la poporeni, parte din cassa bisericii, iar comunele concurente (asociate 40 fl. fiecare si câte 10 fl. din cassa comunală. Acest salariu nu este destul pentru învățător si s-

³ Traian Vedinas, *Andrei Saguna si George Baritiu*, în „Tribuna”, anul XIII (1992), nr. 27, p. 113.

⁴ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 4.

ar putea îmbunătăți din lada fraternală din Offenbaia, la care dau bani totii băiesii de acolo, cel puțin 70 fl. și apoi 100 fl. de la numitele comunități, fiecare câte 20-100 fl.

2) **Câmpeni.** Aici nu este școală și nici învățător. S-a format un fond pentru școală; de acum doi ani, comuna a oferit, pentru formarea acestui fond, venitul său de pe cele 3 luni libere în care are dreptul de a crâsmări, și s-a promis a da tot spre acest scop și interesele (câștigurile) după împrumutul național din 1854, care suie la 3000 florini. ...La această școală ar putea concurge și comunitățile Săcătura și Certege, pentru că sunt aproape de Câmpeni, și pe de altă parte, că ele n-ar fi în stare a-și ridica fiecare de sine școală, și acestea au promis a oferi pentru ridicarea școlii din Câmpeni interesele după împrumutul de la 1854... Așa s-ar putea forma la Câmpeni o școală cu două clase.

3) **Sohodol.** Aici sunt 4 biserici: Sohodol Sat, Peles, Valea Verde și Poiana. Nu este școală. S-a făcut planul pentru a ridica o școală pentru toate cele 4 biserici. Învățător este și servește într-o casă privată, cu un salariu de 120 fl, pe an din cassa comunală. Venituri proprii școlastice nu sunt. Aici fac observația că Poiana are școală proprie, dar într-o stare foarte mizerabilă. Biserica din Poiană nici nu este în stare să țină școală bună, pentru aceea, e consult ca toate cele 4 biserici să concurgă la școala planificată, că atunci s-ar putea conserva mai bine, cu atât mai vârtos, ca toate aceste 4 biserici, adică comuna Sohodol s-a oferit a conferi pentru școală interesele după împrumutul de la 1854, care face 4000 florini.

4) **Vidra de Jos.** Împreună cu alte 2 biserici: Vidra de Mijloc și Suprapetri (Vidra Poieni). Este școală și este și învățător cu salariu de 150 fl/pe an din cassa camerală, după fondul ce se formase cam pe la 1781-2. La această școală ar fi consult să concurgă și comunitățile: Ponorel și Neagra, fiindcă sunt în apropiere și sărace de nu și-ar putea face fiecare școală pentru sine. Aceste comunități, precum și comunitatea Vidra de Jos au promis a oferi pentru școală interesele după împrumutul național de la 1854. Atunci s-ar putea îmbunătăți salariul învățătorului, formându-se acea școală cu două clase.

5) **Vidra de Sus** (azi Avram Iancu). Aici este școală bună și este și învățător, cu un salariu de 140 fl din cassa comunală. Venituri proprii școlastice nu sunt.

6) **Scărisoara.** Sub numele acesta sunt cuprinse 4 biserici: Lăzești, Lăpus (azi Arieseni), Gârda de Sus și Gârda de Jos. Nu este școală și nici învățător. Ar fi consult (nimerit) ca pentru toate cele 4 comune bisericesti să se ridice o singură școală, spre aceasta s-au oferit numitele biserici, dând, întreaga comunitate Scărisoara, interesele după împrumutul din 1854, care suie la 4000 fl. Din acestia s-ar ridica mai întâi școala și s-ar da și pentru învățător 160 fl., 40 fl. pentru susținerea scolii.

7) **Albac.** Aici sunt 2 biserici: Gura Albacului și Gura Arăzii (azi com. Horea) În Gura Arăzii este școală, dar veche, mică și mizerabilă. Învățător este cu un salariu de 100 fl. pe an din cassa comunală. Venituri proprii școlastice nu sunt. În Gura Albacului (azi Albac) nu este școală. Aici ar trebui să se ridice o școală nouă pentru amândouă comunele bisericesti, fiindcă nu sunt în stare să-si facă scoli separate. Comunitatea Albacului a promis a consacra pentru ridicarea și conservarea unei scoli, interesele după împrumutul de la 1854, care face 4000 fl. Salariul învățătorului la Albac n-ar putea fi mai mic de 200 fl.

8) **Cârpenis.** Aici este școală bună și este și învățător cu salariu de 120 fl. pe an din cassa comunală, care se vede a fi puțin și ar fi bine să se mai îmbunătățească, cel puțin cu 40 fl., sau din interesele după împrumutul de la 1854, al comunității, sau din alte venituri ale satului. Venituri proprii școlastice nu sunt.

9) **Abrud Sat.** Aici este o școlită veche în care și umblă copiii la învățătură; învățător are; salariu de 40 fl. pe an din cassa bisericii. Este apoi o școală nouă, bună, ridicată din fondurile bisericii, care se zice că ar fi dată în arendă pentru folosul bisericii. Venituri școlastice proprii nu sunt. De Abrud Sat se tin și crângurile: Saharu, Ciuruleasa și Pociovaliste (Buninginea). Nici aici nu sunt scoli și nici învățători. Ar fi consult ca aceste crânguri să concurgă la școala din Abrud Sat, oferind interesele lor după împrumutul de la 1854, să se formeze o școală cu două clase.

10) **Abrud (oras).** Aici este școală bună. Este și învățător cu salariu de 150 fl. pe an, din cassa bisericască. Venit propriu școlastic nu este. Și aici ar fi locul de a ridica o școală reală. Aici ar fi consult ca să concurgă și comunitatea Corna, care tine de Abud și n-ar fi în stare de a-si ridica școala proprie.

11) **Rosia (Montană)**. Aici este scoală pe locul bisericii. Învățător nu este. Preotul dă învățătură copiilor în lunile de iarnă, dar fără salariu. Scoala n-are venituri proprii si nici biserica. Pentru aceasta, abia se poate sustine scoala. Deoarece nici pentru învățător nu se poate asigura salariu. ...ar fi mai consult ca să concurgă ori la scoala din Cărpinis ori la cea din Abrud sau Abrud Sat.

12) **Bucium**. Sub această denumire colectivă se află 5 biserici, de legea noastră (ortodoxă): Bucium Sat, Muntari, Izbita, Poieni si Cerbu. Aici sunt două scoli; una în Bucium Sat, care are si învățător cu salariu de 75 fl. din casa comunală. Alt fond scolastic nu are. Apoi una în Poieni, care are învățător cu salariu de 80 fl. pe an din cassa comunală. Venit propriu scolastic nu are. Ar fi consult ca salariul la aceste două scoli să se îmbunătățească, si încă la cel din Bucium Sat batăr până la 200 fl. si la cel din Poieni până la 120 fl. Aceasta cu atât mai vârtos se poate cu cât comunitatea Bucium oferă favorul la împrumutul din 1854, care este de 4000 fl. Cu timpul scoala din Bucium Sat ar putea avea 2 clase.

Din cele zise până acum se vede cum comunitățile bisericești din protopopiatul meu, al cercului Abrud, s-ar putea împărți în 12 cercurile scolastice. Aici am luat în considerare cele două momente care se vădesc a fi decisive: apropierea comunităților si starea lor materială”

Abrud 17/5 martie 1858 Iosif Ighian, protopop”⁵

O preocupare deosebită a avut Andrei Saguna în ce privește înfiintarea de fundatii. Fundatia “Francisc - Iosefină” întemeiată de Andrei Saguna a avut menirea de a strânge fonduri pentru stipendii (burse) necesare pregătirii preotilor si învățătorilor. Printre cei care au contribuit cu fonduri se numără si protopopul Iosif Ighian cu 1000 de galbeni. În sinodul din 1864 fundatia dispunea de 22.664 florini si 12,5 cr. valută austriacă”⁶

Încă de la sinodul din 1850, Saguna reuseste să scoată scoala de sub inspectia episcopiei romano-catolice din Alba Iulia si să statornicească functia de inspectori în sarcina protopopilor iar cea de director scolar în sarcina preotilor.

⁵ Protopopiatul ortodox Câmpeni, Dosar 1858 de la Arhivele Nationale din Alba Iulia.

⁶ Ioan Lupas (1911), *Mitropolitul Andrei Saguna*, Sibiu, p. 130.

“În 1856, consilierul scolar dr. Pavel Vasici (numit la Propunerea lui Saguna) începe să publice “Împărtășiri pedagogice” care sintetizează în 7 puncte starea scolilor.

1) Necapacitatea celor mai multi învățători, care abia stiu scrie si citi, fiind slabi informati în domeniul pedagogic...

2) Dotatia slabă a învățătorilor (salariu), care variaza între 40 si 300 fl....

3) Lipsa de cărți scolare e un defect mare... chiar si cel mai sărac si le poate agonisi dacă ar bea numai cu un fărțaliu (sfert) de rachiu mai puțin pe saptămână...

4) Necercetarea (neinspectarea) scolilor din partea parohilor (preotilor) si a protopopilor...

5) Necercetarea (nefrecventarea/scolilor de către copiii buni de scoală. Iarna nu pot merge la scoală, căci n-au haine, sunt desculți si goi, iar vara umblă pe câmp după vite. Pentru păzirea vitelor unii părinti sunt mai îngrijorati, decât pentru copiii lor.

6) Lipsa fondurilor scolare, din care să se plătească învățătorii, să se cumpere cărți pentru copiii săraci, s.a.

7) Neregulata chiverniseală a bunurilor bisericesti si comunale...

În anul 1858 erau în Ardeal 2398 scoli populare cu peste 90000 scolari. Dintre acestea 460 erau germane, 957 unguresti si 981 românești, între care de confesiunea greco-orientală (ortodoxă) peste 600 cu 33.229 scolari”⁷

Din Tara Motilor, situatia este prezentată în “Arătarea (raportul) protopopului, Iosif Ighian pe semestrul I din anul scolar 1853/54.

1) La scoala din Zlatna au frecventat 33 feti (b) si 8 fete

2) La scoala din Vâltori au frecventat 34 feti si 11 fete

3) La scoala din Valea Dosului au frecventat 33 feti si 9 fete

4) La scoala din Trâmboiele au frecventat 24 feti si 1 fată

5) La scoala din Petroseni (lângă Zlatna) au frecventat 26 feti si 2 fete

6) La scoala din Galati (lângă Zlatna) au frecventat 20 feti si - fete

7) La scoala din Fenes au frecventat 31 feti si 1 fată

⁷ Ioan Lupas, *ap. cit.*, p. 137-141.

- 8) La scoala din Presaca au frecventat 30 fete si - fete
 9) La scoala din Abrud au frecventat 31 fete si 31 fete
 10) La scoala din Offenbaia (Baia de Aries) au frecventat 54 fete si 1 fată
 11) La scoala din Vidra de Sus (A. Iancu) au frecventat 41 fete si - fete
 12) La scoala din Săcătura (Vadul Motilor) au frecventat 21 fete si 1 fată
 13) La scoala din Albac au frecventat 30 fete si - fete
 14) La scoala din Arada (Horea) au frecventat 40 fete si 8 fete
 15) La scoala din Certege au frecventat 17 fete si 6 fete
 16) La scoala din Poieni au frecventat 50 fete si 20 fete
 17) La scoala din Bucium Sat - nu s-au comunicat datele⁸

Această statistică ne arată că la acea dată functionau numai 17 scoli în cele 46 comune bisericesti, cât cuprindea protopopiatul. Numărul fetelor scolarizate era foarte mic. Unele scoli: Galati, Presaca, Vidra de Sus si Albac sunt frecventate numai de fete (băietii).

Nu trec multi ani si statisticile consemnează existenta scolilor si în localitățile unde nu erau în 1853.

Protopopul Ioan Palitia îi comunică mitropolitului Andrei Saguna la 28 martie 1873 date despre starea învățământului din Protopopiatul Zlatnei de Sus (de la Câmpeni în sus).

Copiii obligati a frecventa scoala:

Etatea de 6-12 ani - feciori 1572, copile 1589, total 3161; 13-15 ani - feciori 649, copile 502, total 1151.

În semestrul I au frecventat scoala:

Etatea de 6-12 ani - feciori 398, copile 110, total 508; 13-15 ani - feciori 14, copile 12, total 26.

În semestrul II au frecventat scoala:

Etatea de 6-12 ani - feciori 73, copile 33, total 106; 13-15 ani - feciori - , copile - , total - .

Cauzele slabei frecvente scolare sunt: depărtarea de școală si sărăcia acestui popor muntean (motii), răspânditi pe dealuri (munti) si văi în

⁸ Protopopiatul ortodox Câmpeni, Dosar 1854, fila 130.

depărtare de 2-3 ore, si chiar mai mult, până la scoală. Pe de altă parte si dregătoriile comunale nu i-au silit pe părinti să-si dea pruncii la scoală” (Câmpeni, 28 martie 1873, protopop Ioan Palitia)⁹

Din Sohodol raporta la 20 oct. 1873, preotul N. Motara următoarele:

Feciori în etate de 6-12 ani 95, fetite în etate de 6-12 ani 78, feciori în etate de 13-15 ani 36, fetite în etate de 13-15 ani 37, total 246.

Din acestia s-au înscris si frecventează 60 .

Din Sohodol Peles raporta învățătorul Ilie Furduiu că are 49 elevi din care 43 în primul despărțământ iar 6 în al II-lea.

La scoala din Sohodol are loc examenul pe semestrul II (1872/3) în prezenta protopopului Ioan Patitia. “Clasificarea” întocmită cuprinde 26 elevi.

La Vidra Inferioară (de Jos) în 23 III 1873 protopopul inspector examina 40 de elevi.

Una dintre preocupările protopopului Ioan Patitia era si aceea de a îndeplini nu numai controlul cerut de Saguna, ci si dotarea scolilor cu materialele necesare.

După cum am văzut, scoala de la sate reprezenta problema care îl preocupa cel mai mult pe mitropolitul Andrei Saguna, acesta ajutând de la ridicarea edificilor în care urma să aibă loc actul educational, până la pregătirea dascălilor si preotilor ce urmau a lumina poporul prin cunostiinta de carte românească.

Astfel, Saguna, a publicat o serie de instructiuni didactice, circulare si manuale ce urmau a fi folosite în scoliile existente. Printre acestea se numărau si: „Ordinatieunea arhierescă pentru rândul cel bun în scoalele noastre populare”.

Cu această ocazie, Saguna constată că, în predarea materialului este absolut o necesară ordine, cerută si de metodica învățământului, separând scolarii în mai multe categorii sau „despărțăminte”, după învățăturile pe care urmează să le învete, materia de învățământ stabilind-o astfel:

„Pentru clasa I normală:

I. Despărțire: (începători):

1. Abecedarul

⁹ Protopopiatul ortodox Câmpeni, Dosar 1853.

2. Bucoavna

3. Scrierea

4. Cântarea

II. Despărtire: (cetitori)

1. Istoria biblică de rost

2. Ciaslovul si Bucoavna

3. Datorintele supusilor de rost.

4. Scrierea

5. Cântarea

Pentru clasa II normală:

I. Despărtire:

1. Urmarea Ciaslovului

2. Catechizul mic de rost

3. Aritmetica de rost

4. Gramatica română

5. Urmarea datorintelor supusilor

6. Scrierea

7. Cântarea

II. Despărtire

1. Urmarea Catechizului

2. Urmarea Aritmeticii

3. Urmarea Gramaticii române

4. Repetirea cărții întregi despre datorintele supusilor

5. Abecedariul nemtesc

6. Scrierea

7. Cântarea

Pentru clasa III normală:

I. Despărtire:

1. Urmarea Catechizului

2. Gramatica română cu concepturi

3. Gramatica nemtească

4. Urmarea Aritmeticii

5. Geografia

6. Istoria

7. Scrierea

8. Cântarea

II. Despărțire:

1. Repetirea Catechizului întreg
2. Gramatica română cu concepturi
3. Gramatica nemtească
4. Urmarea Aritmeticii
5. Urmarea Geografiei
6. Urmarea Istoriei
7. Scrierea
8. Cântarea”.

Având această „împărțire a științelor”, dascălii au datoriat de a procura manualele însirate ca obligatorii de la librăria diecezană și sunt opriti sub aspră pedeapsă de la întrebuintarea în școli a manualelor neîngăduite și fără binecuvântarea arhierescă¹⁰.

De asemenea, Mitropolitul Andrei Saguna a publicat o serie de broșuri care fac parte din străduințele sale pentru promovarea creșterii și cultivării poporului român prin școală. Luate în ordine cronologică aceste broșuri sunt:

1. „Instrucțiune pentru directorul și profesorii și duhovnicul institutului arhidiecezan pedagogic de religie greacă ortodoxă” Sibiu, 1865, broșură ce se ocupa cu organizarea Institutului Arhidiecezan pentru calificarea preoților și a învățătorilor.¹¹

2. „Instrucțiune pentru directorii scoalelor populare și pentru directorii și inspectorii scoalelor capitale precum și pentru inspectorii districtuali de școală din Arhidieceza grec-răsăriteană în Ardeal” (Sibiu, 1865) care stabilește și prescrie norme de activitate pentru directorii și inspectorii școlari, care să asigure o ordine bună în învățământ și astfel dezvoltarea culturii morale și intelectuale a tinerimii școlare să înainteze cu pași mai siguri¹².

3. „Instrucțiune pentru învățătorii din scoalele normale și capitale din mitropolia românilor de ret. gr. or. din Ungaria și

¹⁰ Pr. Mihai Săsăujan, *Andrei Saguna - Corespondența I / I, Presa Universitară Clujeană*, Cluj-Napoca, 2005 (recenzie), în „Teologia”, anul IX (2005), nr. 3, p. 42.

¹¹ Mircea Popa, *In memoriam Mitropolitul Andrei Saguna 1873-2003*, Editura Renasterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 230.

¹² *Ibidem*, p. 231.

Transilvania” (Sibiu, 1869) instructiune ce se extinde pe 40 de pagini si tratează: Didactica generală, despre scolile elementare parohiale si despre Didactica specială, în care se expune pe scurt materialul de învățământ ce trebuie predat fiecărui „despărțământ” al scolii „poporale”, după clase si semestre.

4. „Drepturile si datorintele civile pentru învățaceii scoalelor populare profesionale” (Sibiu, 1870) în 29 de pagini cuprinde în linii generale drepturile si datoriile din dreptul civic si privat, care privesc si îndatorează pe fiecare cetățean.

Cu siguranță însă, că pe adulti i-a avut Saguna mai cu seamă în vedere la alcătuirea acestei cărți, căci pentru înțelegerea copiilor din scoala elementară, notiunile de drept pe care aceasta le cuprinde sunt cu mult prea grele si abstracte.

Asadar dorind o revigorare a sistemului de învățământ, marele mitropolit Andrei Saguna s-a îngrijit si de tipărirea altor cărți necesare atât pentru scolile populare cât si pentru folosul preotilor în slujirea lor pastorală si misionară. Printre aceste cărți apărute fie sub condeiul mitropolitului fie sub îngrijirea sa, enumerăm:

- **Scrieri istorice:**

• **„Istoria bisericii ortodoxe răsăritene universale, de la întemeierea ei până în zilele noastre, cuprinse si acum întâia oară dată la lumină, numai ca manuscris de Andrei Baron de Saguna, dreptcredinciosul episcop...” (Sibiu, 1860)**, lucrare în două tomuri, primul tratând despre dezvoltarea Bisericii pe scurt de la începutul ei până în veacul al XIV-lea, iar al doilea cuprinzând istoria Bisericii Răsăritene, în special a celei românești din Ardeal si Tara ungurească, începând cu secolul al XVI-lea.

- **Scrieri omiletice:**

• **„Chiriadromion”** ce cuprinde o serie de cuvântări bisericești pentru fiecare Duminecă din an, întocmite de Preasfântul Arhiepiscop al Astrahanului Nichifor Teotoke si sub privegherea si binecuvântarea mitropolitului Andrei Saguna.

• **„Predigten zur jählichen Gedächtnissfeier des heiligen Grossmartyres Georg, des heiligen Constantin, der Maria Verkündigung und der Christi Himmelfahrt, verfasst von Andreas**

Freiherrn von Schaguna, Bischof in Siebenbürgen. Hermannstadt, 1856. Druck der Diöcezen Druckerei” brosură dedicată consulului general al Greciei la Viena baronul George Sina de Hodos si Kezdia, ce cuprinde patru predici, prima referindu-se la statornicia în credință, a doua vorbind despre biruinta Bisericii Crestine asupra păgânătății, a treia talmăcind versul psalmistului: „Laudă suflute al meu pe Domnul si nu uita toate răsplătirile lui”, iar a patra tratează despre Înălțarea Domnului la cer si despre viata viitoare si nădejdea în cea de-a doua venire a Mântuitorului.

- Scrieri pastorale:

• **„Teologia pastorală pentru preotii de legea ortodoxă răsăriteană, tipărită cu binecuvântarea Ex. Sale. P.S.O. Andreiu baron de Saguna, Episcopul diecezan...”** (Sibiu, 1857), ce cuprinde datoriile de frunte ale preotului, în calitatea sa de păstor duhovnicesc, față de turma lui cuvântătoare.

• **„Manual de studiu pastoral compus de Andreiu Baron de Saguna. Arhiep. al Ardealului si Mitrop. al Românilor ort. din Ardeal si Ungaria”** (Sibiu, 1872)

Asadar, din întreaga activitate literară si nu numai a mitropolitului Saguna se desprinde o mare învățătură: aceea că numai o căpetenie bisericească luminată prin eruditie poate să se avânte la înălțimea si strălucirea tronului ei arhieresc, prefăcându-l într-un izvor nesecat de foloase sufletesti pentru turma păstorită, si că numai un cler învățat si cult asa cum îl dorea Saguna, este în stare să devină un factor viu si folositor în viata noastră bisericească si natională.

Ph D. Cristinel Ioja, *Cosmology and Soteriology in Oriental Fathers' Thinking*, University "Aurel Vlaicu" of Arad, 417 p.

In the present work, entitled *Cosmology and Soteriology in Oriental Fathers' Thinking*, the author tries to identify and consider thoroughly the fundamental aspects of Patristic cosmology, always perceived in close relation with triadology, Christology, anthropology, gnoseology, ecclesiology and eschatology. Even if not always having a systematic plan, the author shows that the Oriental Fathers elaborated a coherent cosmology, revelationally grounded and tightly related with soteriology. They approached and considered cosmology and soteriology as linked, the cosmos having a Christological and eschatological fate as well and Jesus Christ being the beginning, middle and ending of the creation. The book is structured on eighteen chapters, preceded by a preface and an Introduction, chapters on whom the author follows the relation between cosmology and soteriology with all the Christological, triadological, anthropological, gnoseological, ecclesiological and eschatological implications that results from the works of the Holy Fathers, that the author had longly reflected, consulting at the same time lot of studies and monographies adressed by consacrated authors to each Eastern Father. This work registers in the area of dogmatical-patristic research, also bringing a newer breath in the vision of the contemporan man concerning his meaning and on his cosmos that he lives in.

After he visions the fundamental aspects of biblical and old Greek cosmology and their implications in soteriology, he underlines the consequences of these two types of cosmology, which were assimilated and surpassed by the thinking and life of Oriental Church's Fathers. The Pre-Nicean times were of great confusion regarding the cosmology, this

being generated both by the lack of a dogma which would have established limits between authentic and non - authentic, and by the plurality of thinking, doctrines and esoteric religions of mysteries, these last ones dangerously deforming the Christian outlook on God's creation. Platonism, Stoicism and Neo - Platonism as well had a pressing influence on Christian thinking, the Church's Fathers being implicated in many disputes referring to these concepts on world and life.

The main issue of these philosophic and Gnostic systems was as follows: they taught a cosmology and cosmogony which were tightly related to soteriology. Thus a risk might occur, that of man, restored and renewed in Christ, to fall again in "the ocean of cosmic powers" from which Jesus Christ freed him. Starting from the divine Revelation datum, Church's Fathers fought for man's freedom from cosmic determinism and for the awareness of his part in cosmos, that is the its transfiguration through Christ's power. Therefore they constantly developed man's vocation as priest and king of cosmos, and the concept of cosmos regarded as a sacrament between God and man, concept which was considered thoroughly in the liturgical-sacramental dimension of the Church.

Beyond some confusions, the Apostolic Fathers and later the Apologists had an essential contribution to the elaboration of an authentic Christian cosmology, by introducing the biblical terminology of *creatio ex nihilo*, which implies the distinction between created and uncreated, as well as some aspects of the theology of Logos and of the triadology. As we can understand from their works, the first Fathers emphasized the Eucharistic dimension of the creation, highlighting its order, beauty and unity, and its doxological aspect, and establishing more and more profound and accurate expressions during the following centuries. The liturgical and sacramental dimension of the Church had an overwhelming importance in stopping all the philosophic and religious concepts, doctrines and systems, which the Christians passed through the fire of Liturgy and Mysteries. Thus by elaborating the Oriental cosmology, the Church's Fathers didn't relate it to existing cosmologies and escaped from their chains, by relating it essentially to the New Testament revealed truth and wisely using both Jewish and Greek cosmology, which were therefore outrun.

An important aspect thoroughly considered in this work is the idolization of the creation, through the critical approach of Ante-Nicean and Post-Nicean Fathers. The confusion between Creator and creation that

determines a change of trajectory has not only cosmologic and theological implications but soteriologic ones as well, because man's redemption is possible into cosmos and through it, by his relation with God. Idolatry signifies a major error of cosmology. Both Ante-Nicean and Post-Nicean Fathers developed the gnoseologic issue as being related to cosmology, and highlighted the relation between Patristic theology and philosophy, and that between the former and science too.

Therefore, the major aspect which was permanently underlined in this work, resumes on the idea that soteriology addresses not only to anthropology, but to cosmology as well. Man and cosmos have a common soteriologic fate: man's fall brings about the fall of cosmos and man's redemption in Christ and Church involves cosmos transfiguration and its eschatologic orientation. Man and cosmos are perceived in an eschatologic manner, when all the creation will be renewed and its first beauty, its primordial transparency will be re-established as first steps. Cosmos gains transparency and transfiguration through the saint man, the deified man who has a loving relation of ascesis and mysticism with Jesus Christ, the Redeemer of all the creation. The resurrected and transfigured body of Jesus Christ is the paradigm for the renewing of the creation, as it is the realism of Jesus Christ humanity transfigured for the realism of cosmos and man transfiguration.

An essential aspect of soteriology is Christ's central place in the creation; this centrality must not be regarded as Christomonism because God make all the things from Father through Son into the Holy Spirit, thus the relation between triadology and Christology being not a rigid and contradictory one, but having a full realism which was emphasized by it. Thus, Jesus Christ's identification by the Church's Fathers, with the eternal Logos of the Father - the Maker of all the things - constitutes the expression of the authenticity of cosmology and soteriology and their relevance for man's life, by giving cosmic universal connotations to Christ's redeeming work, which includes the entire creation. So, - one of the main ideas constantly underlined by the author is that: - Jesus Christ is the Logos Who creates and redeems the creation. Besides this aspect, the Church's Fathers referred to the special relation that exists between the Trinity and the cosmos, and also to the fundamental relation between God - man and cosmos, which has soteriologic implications. The man's redemption is not possible outside the cosmos, but into and through it, and depends on

his relation with the Maker. Man's purpose is not the cosmos, but its Maker and Providence.

Another aspect of soteriology discussed by Church's Fathers is the concept of time, movement and space, as constituents of the creation, which were fully expressed by the theologic thinking of St. Maxim the Confessor. The soteriologic problems of man's transfiguration into light - and that of cosmos as well - is particularly discoursed by St. Gregory of Nazians, a continuer of Origen, by St. Maxim the Confessor, St. Symeon the New Theologian and St. Gregory Palamas, by the Desert's Fathers who promote a functional cosmology, as a soteriologic attitude towards the creation, the ascetic and mystic dimensions of life being its central point. The body seen as a complex synthesis between cosmos and its transfiguration into light, by the example of Christ's Body, underlines not only its soteriologic value, but that of cosmos to which is linked and which is destined to transfiguration eschatologically speaking, that is a new heaven and earth.

In the author's opinion, the First Ecumenical Council of Nicea and the soteriologic dimension of the Nicean cosmology elucidated completely the aspect of the Son's one essence with the Father: the second Council of Constantinople stressed the one essence of the Son with the Father and the Holy Spirit, Who with the Father and the Son together is worshipped and glorified. The creation *ex nihilo* by God's will and not from His Being, the distinction between created and uncreated removes any possible confusion between the Son, the Holy Spirit and the creation. The Patristic theology marked this distinction and the relation between the two aspects as well, with particular stress on the distinction between the uncreated nature which is unpartakeable and God's uncreated energy which is partakeable: St. Athanasios the Great makes this distinction even more evident and the Capadocian Fathers clear it up.

This way they affirmed the participation of the creation to God through God's uncreated energies. The centre of the discourse of Ante-Nicean theology was the Trinity's work in the creation; then the First Ecumenical Council Fathers made considerable efforts to draw the distinction between created and uncreated, between Trinity and cosmos, the former not being isolated, nor identified with the cosmos. The Oriental Church's Fathers state God's presence in the creation, as a fundamental issue of their theology. By making the difference between being and energies in God,

they assert without any ambiguity both the immanence and God's transcendence in relation to the creation.

The Nicean dogma managed to clarify the problem of evil's origin in the creation too, by the ecclesial answer of the Fathers to the question of the origin, content and meaning of the substance. The substance has a spiritual structure and foundation which is present into it, but not being mixed with or trying to annul it. Consequently the world is the outcome of God's act of power and will, and it doesn't proceed from God, as it does in Greek cosmology. As it regards the substance, it is constituted by a series of qualities, which are synthesized in the whole, the latter not being able to stand without one of them. Hereby the substance is born only when these qualities meet and each of them is *logos*. The evil is not a constituent of the substance, but its origin lies in intelligible beings' will. The doctrine of divine reasons for the things - treated by Origen, Evagrius, Dionysos, and particularly St. Maxim the Confessor - gives Oriental Christian cosmology an essential balance, since God is present in His creation, and remain transcendent in it, at the same time.

Following the First Ecumenical Council, St. Athanasios the Great and the Capadocian Fathers drew up a distinct cosmology to the Ante-Nicean one, from the qualitative point of view, which has strong relations with Christology and triadology that holds gnoseologic, soteriologic and ecclesial - sacramental implications. Post-Nicean Fathers such as St. Cyril of Alexandria, Dionysos the Areopagite, St. Maxim the Confessor, St. Symeon the New Theologian went deeply into cosmology by linking it to ecclesiology; its synthetic formulation was made by Nicholas Cabasilas. The deification of the creation and the relation between creation and redemption, between incarnation and deification are present in the works of Dionysos the Areopagite, St. Maxim the Confessor, St. Symeon the New Theologian and St. Gregory Palamas. A particular mark of the cosmology was developed by St. John of Damascus who talks about cosmos transfiguration into the icon. All these stresses have as fundamental aspect the soteriologic issue, the common destiny of man and cosmos.

The present study focused on the distinct and common marks of each Father referring to the general relation between cosmology and soteriology. Church's Fathers alleged the connection between man's redemption into Christ and the Church and cosmos; the sainted man could transfigure

the cosmos as an ultimate work, that is the man who, being in Christ and the Church, constantly realises his cosmic vocation as a priest and emperor of the creation. As a matter of fact, - due to author's sustain - the contemporary man needs such an understanding in order to feel God's presence in His creation, to discern the meaning of this world and his own meaning as well. Church's Fathers ' works regards not only their contemporaries, but also - starting with the data of divine Revelation into history - regards all who want to understand that Christ, who is the beginning, the middle and the ending of the creation, calls them to a cosmic vocation. This kind of perception has not only a Christologic-ecclesiologic perspective which is valid for the meaning and the destiny of cosmos, but one which regards the soteriologic dimension of man's life, that is in a transfigured cosmos, eschatologically oriented to a new heaven and earth of the creation.

The author's style is attractive, comprehensive and syntetic in the same time, without let in forward the dept analysis and the interconnections of the essential ideas of the Eastern Fathers focused on the discussed subject. A such approach is original and personal in the romanian theology, underlining a great interes subject so much for the thoroughgoing study of theology itself, both and on the ecumenical and interdisciplinary plan. It is worthy for signaling the general vision of the author upon the subject and his remarcable capacity to put in value semnificative details on the Eastern Fathers works. The book – through an attentive reading – not only that it problemised the reader about the antropological and cosmological senses of existance, but offers the feeling of an well-articulated research and the meeting joy with the Eastern Fathers who give a sotheriological meaning not only to man but also the cosmos alike.

Ph.D. Nicu Breda

„Aurel Vlaicu” University of Arad
The Orthodox Theology Faculty

Pr. Lect. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea creștină ca activitate permanentă și practică a Bisericii*, Editura Sigma, București, 2006, 270 p.

Prezenta lucrare, susținută ca proiect de teză de doctorat, abordează o tematică generoasă și actuală cu referire specială la misiunea Bisericii în decursul istoriei creștinismului și în contemporaneitate. Autorul, cercetător tânăr în câmpul teologiei, ne oferă o viziune de ansamblu asupra evoluțiilor misionare ale Bisericii începând cu epoca primară și continuând dinspre general spre particular, adică dinspre situația creștinismului în general spre situația creștinismului ortodox în special, cu prezentarea diverselor și complexelor implicații ale misiunii Bisericii în decursul timpului, diagnosticând cu pertinentă teologică diversele provocări pe care contemporaneitatea, în complexitatea manifestărilor ei, le ridică la adresa misiunii Bisericii.

Lucrarea se împarte în zece capitole, fiecare dintre ele conținând alte subcapitole în care autorul, într-o formă sintetică și analitică, prezintă diferitele aspecte ale misiunii creștine într-o convergență istorică-doctrinară-logică spre tema anunțată. Astfel, după ce prezintă și analizează contextul religios, filosofic și politic al apariției creștinismului, temeiurile doctrinare ale misiunii, misiunea creștină în fața filosofiei și mitologiei greco-romane cu accent pe cateheza și pedagogia ca mijloace ale misiunii Bisericii creștine, autorul analizează misiunea Bisericii în fața ereziilor și schismelor, în fața prozelitismului heterodox, a secularizării, militând în final pentru necesitatea actualizării modelului misionar al Bisericii printr-un program de actualizare a catehezei, pedagogiei și misiunii.

Teologul nostru, urmând sintezei realizate de Părintele Patriarh Daniel Ciobotea, subliniază o serie de polarizări ale contextului misionar contemporan, redând astfel într-o manieră fidelă adevărata imagine a unei lumii în care Biserica este chemată să-și desfășoare misiunea: 1) pe de o parte secularizarea și, pe de altă parte, setea de sfintenție sau de spiritualitate autentică; 2) pe de o parte, fenomenul sectar, prozelitismul și fragmentarea religioasă, pe de altă parte, căutarea ecumenică a unității; 3) pe de o parte, sârăcia crescândă, pe de altă parte acumularea bogăției și a profitului; 4) pe de o parte, formele de umilire a demnității umane prin violentă, criză morală, obsesia plăcerii și, pe de altă parte, multiplicarea instituțiilor umanitare; 5) pe de o parte, sincretismul religios și relativismul teologic și, prin reacție, intensificarea fundamentalismului și integrității religioase, pe de altă parte; 6) pe de o parte, globalizarea și cosmopolizarea și pe de altă parte, multiplicarea atitudinilor nationaliste și a conflictelor interetnice (p. 5-6). Părintele Istodor militează, în vederea depășirii acestor polarizări, pentru o analiză riguroasă a misiunii Bisericii în contextul parohial urban, plecându-se de la revigorarea credinței la nivel de parohie, de la revigorarea vieții liturgice, reorganizarea parohiilor, chipul moral al preotului, locul familiei creștine în misiunea parohiei și apostolatul laic. Toate aceste acțiuni cuprinse în demersul misionar al Bisericii este necesar să se realizeze după paradigma patristică și neo-patristică, desigur integrând în demersul misionar și noile provocări apărute în contextul modern și postmodern al lumii, așa încât misiunea Bisericii să primească relevanță și forță în lumea contemporană (p. 6-7).

Desigur, în cadrul misiunii Bisericii, cateheza și pedagogia creștină ocupă un loc esențial, iar în contemporaneitate, aceste aspecte ale misiunii creștine trebuie să fie redescoperite și revalorificate având ca și model autentic modul folosirii și valorificării lor în contextul patristic al istoriei creștinismului. Sunt enumerate și analizate provocările noi la care Biserica trebuie să facă față astăzi, fără a avea un model patristic al abordării și depășirii acestor provocări: 1) secularizarea; 2) efectele revoluțiilor franceză și bolșevică și apariția ideologiilor parareligioase; 3) știința atee – evolutionismul; 4) filosofia modernă și post-modernă; 5) satanismul; 6) progresul tehnologic; 7) fenomenul ufologic.

Demersul Părintelui Istodor – fundamentat revelational - se plasează în cadrul Traditiei crestine, pe dialectica aspectelor statornic si dinamic al Traditiei pe care o valorifică în spirit teologic, eclesial-misionar si soteriologic, cu implicatii serioase pentru lumea contemporană. Misiunea Bisericii constituie în demersul teologic al Părintelui Istodor o activitate permanentă care desi se manifestă contextual are deschideri spre universalitate în vederea elaborării si concretizării unor răspunsuri viabile pentru viata spirituală si materială a omului contemporan. Demersul teologico-misionar al autorului observăm că este manifestat atât într-o manieră analitică, cât si într-un sintetică, atât în registrul teologic, cât si în registrul diferitelor conceptii filosofice, sociale, politice, stiintifice, fiind structurat hristologic-eclesial si cu implicatii soteriologice. Desigur, nu lipsesc nuanțările privind viziunea asupra misiunii Bisericii în cadrul confesiunilor crestine si necesitatea improprierii de către Biserica Ortodoxă în general si Biserica Ortodoxă Română în special a noi procedee, metode si forme de misiune în lume, racordate la exigentele misionare, ecumenice si social-politice pe care le implică noul context european si de ce nu, mondial.

Lucrarea Părintelui Istodor se adresează prin stilul, structura si conciziunea ei, cu generozitate teologică, nu numai specialistilor, preotilor, ci si intelectualilor laici constienti de implicatiile misiunii Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană.

Cristinel IOJA

LISTA AUTORILOR

Baba, Teodor, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Clapsis, Emmanuel, Pr. Dr., Profesor la Holy Cross, Greek Orthodox School of Theology, Boston

Cristescu, Vasile, Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iasi

Cutaru, Caius, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Dobrei, Florin, Drd., Lector la Departamentul de „Teologie Ortodoxă Didactică” Caransebes din cadrul Universității din Resita

Glaeser, Zygfryd, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Catolică din cadrul Universității din Opole

Cristian Prilipceanu, Pr. Drd., Doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iasi

† **Dr. Roos, Martin,** Episcopul Romano-Catolic al Diocezei de Timisoara

Rudeanu, Ioan, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Telea, Marius, Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

Tulcan, Ioan, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Tepelea, Marius, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea