

TEOLOGIA

anul XII, nr. 2, 2008

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

NOTĂ CĂTRE AUTORI

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

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. 2, 2008
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE DE ONOARE:

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

PREȘEDINTE DE REDACȚIE:

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

MEMBRI:

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

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 (Franța)

Pr. prof. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia)

Pr. prof. dr. CONSTANTIN RUS

Lect. dr. CRISTINEL IOJA

Pr. lect. drd. FILIP ALBU

Diac. lect. drd. LUCIAN FARCAȘIU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Lect. univ. dr. CAIUS CUTARU

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

IOAN și 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 •

EDITORIAL

Pentru unitatea si vindecarea Europei 7

STUDII 9

Nicolae Achimescu

Între stiinta si teologia religiilor 9

Daniel Munteanu

**Das Filioque – ewige Streitfrage oder Herausforderung
der ökumenischen Trinitätslehre? 18**

Adrian Murg

Allegory in Parable Interpretation 38

Lucian Farcasiu

**Sfântul Ioan Damaschin. Personalitatea si opera sa
imnografică 56**

Pavel Cherescu

**Organizarea jurisdictional-canonică a Episcopiei Aradului
la anul 1867, în timpul episcopului Procopie Ivascovici 69**

Valeriu Gabriel Basa

Sfântul Ioan Gură de Aur în constiinta neamului românesc 83

Filip Albu

**Activitatea misionar-pastorală a Episcopului
dr. Grigorie Comsa al Aradului (1925-1935) 88**

Nicolae Răzvan Stan

From the World's Violence to the Peace of Christ 111

Caius Cutaru	
The New Oriental Religious Movements and Their Influence upon the Christian Life	127
Stanisław Rabiej	
Ecumenismul si integrarea europeană în viziunea lui Ioan Paul al II-lea	144
Lia Ramona Vlad	
Rural World in Arad Bishopric in the First Half of the 18th Century	160
Paul Krizner	
Rânduiala Botezului în diferite editii ale Evhologhionului sau Molitfelnicului ortodox. Studiu istorico-liturgic	171
NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE	
Misiune pastoral-culturală prin radio	193
TRADUCERI	
Michael Welker	204
Misiunile de viitor ale teologiei evanghelice. După 40 de ani „Teologia speranței” de Jürgen Moltmann	204
RECENZII	
Pr. Dr. Nicolae Răzvan Stan, <i>Antropologia din perspectivă hristologică. Bazele doctrine ale vietii duhovnicesti,</i> Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta, 2007, 571 p. (Ioan Tulcan)	231
„Ale Tale dintru ale Tale” (Ioan-Octavian Rudeanu)	236
Pr. dr. Pavel Vesa, <i>Clerici cărturari arădeni de altădată,</i> Editura Gutenberg Univers, Arad, 2008, 502 p. (Cristinel Ioja)	239
LISTA AUTORILOR	247

Pentru unitatea si vindecarea Europei

Cred că acesta ar putea fi mesajul general, care s-a degajat din întâlnirea a două Facultăți de Teologie, ortodoxă si romano-catolică, mai precis este vorba de Simpozionul teologic International, dedicat memoriei papei Ioan Paul al II-lea, ce a avut loc la Arad, în ziua de 14 noiembrie 2008.

În organizarea bilaterală a celor două institutii teologice de învățământ superior din Arad si Opole (Polonia), manifestarea stiintifică la care ne referim a încercat să readucă în atentie personalitatea de exceptie a episcopului Romei, papa Ioan Paul al II-lea si importanta activității sale, depusă în slujba unității Bisericii, adică a miscării ce își propune să apropie Biserici, confesiuni si crestini de diferite identități confesionale, spre a ajunge la „unitatea credinței si a cunoasterii Fiului lui Dumnezeu...” (cf. Efeseni 4, 13).

Pentru ca mesajul Bisericilor si al teologilor lor să fie mai puternic si mai coerent în lumea de astăzi, acestea trebuie să fie pregătite să mărturisească împreună valorile pe care le promovează, spre folosul si împăcarea lumii în care ele își desfășoară lucrarea. În acest sens trebuie privită manifestarea stiintifică si ecumenică ce a avut loc la Arad cu tema generală: *Activitatea ecumenică a Bisericii în viziunea papei Ioan Paul al II-lea.*

Evenimentul acesta stiintific în viata Teologiei noastre are loc într-un moment istoric, în care se manifestă în lume ca o putere acaparatoare fenomenul complex al secularizării, care tinde să-l cuprindă în întregime pe omul de astăzi. Acest fenomen vrea să-i

sugereze omului permanent, că singurele valori pe care trebuie să le promoveze sunt cele de natură materială și care dau satisfacție imediată și legate doar de simturile materiale.

În al doilea rând, acest context secularizat este marcat de multe și profunde crize. Una dintre acestea, ce tinde să devină tot mai îngrijorătoare, este criza financiară universală, ce atrage după sine și pe cea de natură economică.

În al treilea rând, există oameni sau grupuri de oameni în diferite părți ale lumii, care promovează violentele de tot felul, ură, intolerantă, ignorarea celorlalti. Adeseori, aceste fenomene negative sunt prezente și la oamenii care-si zic „credinciosi” și chiar în numele credinței sunt promovate asemenea fapte, sugerându-se, uneori, că prin ele, acestia „aduc slujbă lui Dumnezeu”.

Nu este de mirare, că mesajul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos trebuie răspândit cu o mai mare forță spirituală, împărtășit lumii învrăjbite și măcinate de forțele opuse împăcării, păcii și mântuirii aduse de Iisus Hristos.

O Teologie vie și responsabilă, întemeiată pe Revelația lui Dumnezeu în Persoana Fiului Său întrupat, trebuie să fie angajată pe această cale a reconcilierii, a dialogului și a cunoașterii reciproce, indicând spre tinta unității pe care a fixat-o Iisus Hristos: unitatea ucenicilor Săi, după chipul unității de viață și iubire al Preasfintei Treimi (cf. Ioan 17, 21).

Pentru Ortodoxie, dialogul teologic în special, dublat de cel practic, este o dimensiune indispensabilă a mărturiei Bisericii în lume. Nu poți mărturisi adevărul lui Hristos, fără a te referi la cei cărora le transmiți credința ta, pe care trebuie să-i cuprinzi în aceeași iubire, pe care a avut-o Domnul față de toți oamenii. Ca atare, slujirea Teologiei ortodoxe devine o slujire îndreptată spre tinta unității lumii și a oamenilor. Aici se poate vedea contribuția indispensabilă a Bisericilor pentru unitatea Europei și pentru vindecarea „rănilor” pe care istoria și convulsiile ei le-a provocat într-un fel sau altul întregului continent.

Pr. Ioan TULCAN

Nicolae Achimescu

Între stiinta si teologia religiilor

Abstract

The first part of the study refers to the science of religions with its different ways of studying religion and those opinions which highlight a movement from the Science of religion towards that of culture, according to Clifford Geertz.

The second half of the study refers to the theology of religions, a new orientation in the theological research, present in the Catholic and Protestant religions, but which is studied by the Orthodox theologians as well.

știința religiei ca știință a culturii

Cuprinsă până în secolul al XIX-lea al mileniului trecut în domeniul teologiei, știința religiei/religiilor s-a constituit, după aceea, o identitate proprie, propunându-si ca obiect studiul fenomenului religios sub toate aspectele sale.

În principal, știința religiei a evoluat în trei direcții complementare. Prima dintre ele s-a profilat ca o *știință istorică a religiei*, având ca obiectiv analiza religiilor în general și în particular.¹ În al doilea rând, s-a

¹ Cf. H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, 1997; K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, 2002.

ajuns la o *știință comparată a religiei*, care nu de putine ori a fost identificată cu fenomenologia religiei.² Această asociere este absolut justificabilă în ceea ce privește comparațiile deductive și ontologice, dar mai puțin cu privire la cele inductive și aproape deloc referitor la cele empirice și contextuale, așa cum foarte ușor se observă din felul în care operează ceea ce astăzi se cheamă *Comparative Religion*.³ Cea de-a treia direcție de cercetare vizează *știința sistematică a religiei*, asociată și ea în general domeniului fenomenologiei religiei, dar căreia astăzi, în afară de ordonarea și clasificarea notiunilor și tipologiei religioase, îi revine sarcina de a oferi explicații pentru anumite probleme de ordin istoric, ca și pentru a oferi o bază empirică pentru diferitele „teorii verificabile empiric”.⁴

În cadrul cercetării fenomenologice a religiei/religiilor întâlnim, de asemenea, mai multe orientări. De pildă, fenomenologia descriptivă a religiei se concentrează, în principal, pe descrierea și clasificarea unor fenomene particulare; fenomenologia tipologică cercetează religiile din anumite perspective și încearcă, pe această bază, să facă distincție între diferitele tipuri de fenomene religioase și religii și să le ordoneze. Nu în cele din urmă, în sensul său cel mai strict, fenomenologia religiei își propune să descifreze și să prezinte ființa, sensul, structura și semnificația religiei/religiilor.

Prima lucrare autentică de fenomenologie a religiei îi aparține lui G. van der Leeuw, apărută la Tübingen, în 1933, și intitulată „Fenomenologia religiei”. El este cel care a reușit să pună bazele acestei metode și discipline de cercetare a religiilor. Lucrarea sa, care pune în prim plan Divinitatea ca obiect, iar pe om și comunitatea sacră din care face parte ca subiect al religiilor, cultul și evlavia ca formă de comuniune între obiect și subiect, respectiv între Dumnezeu și om, rămâne o lucrare fundamentală. Autorul este, însă, tributar părintelui fenomenologiei filosofice, Edmund Husserl, de la Universitatea din Freiburg. De altfel, și Friedrich Heiler înțelege tot la fel ca și van der Leeuw misiunea fenomenologiei religiei: „pornind de

² Vezi J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962; G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969.

³ Cf. R. Gothóni (ed.), *How to Do Comparative Religion?*, Berlin, 2005.

⁴ Vezi H. Seiwert, *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*, în ZMR 61, 1977, p. 16.

la fenomen, înțelegi ființa”⁵. Heiler propune ca premisă a „științei religiei/ religiilor nu doar cunoașterea inductivă a religiilor și izvoarelor lor, sau a metodei fenomenologice. În opinia sa, pentru aceasta sunt indispensabile o experiență religioasă și o viziune universală, conform căreia „religia trebuie privită ca un întreg”⁶. De aceea, pentru el, orice știință a religiei înseamnă „finalmente teologie”⁷.

La rândul său, Mircea Eliade insistă asupra inconfundabilității fenomenelor religioase și asupra ireductibilității acestora în orice religie. E vorba de elementul sacru care se manifestă în hierofanii, iar în ceea ce se cheamă profan se exprimă într-o multime de simboluri religioase⁸. În concepția lui Eliade, acestea din urmă au însă o semnificație cosmică, făcând trimitere spre unitatea universală, transempirică și fundamentală a fenomenelor religioase. În viziunea lui Eliade, cel mai important lucru rămâne decriptarea sensului universal și, în același timp, a semnificației existențiale a fenomenelor și simbolurilor religioase, pentru a accede spre Ființă. În acest context, Eliade percepe fenomenologia religiei ca pe o ontologie abordată hermeneutic. Pentru Eliade, orice ritual, orice mit, orice credință și orice divinitate presupune experiența „sacralului” și implică, în consecință, noțiuni precum ființă, semnificație, adevăr.

Comparativ cu fenomenologia „antiistorică” și ontologică a lui Eliade, Ninian Smart preferă să prezinte experiențe, credințe și fapte religioase ale diferitelor religii în funcție de „actorii” implicați în ele. E vorba de o fenomenologie religioasă care depășește barierele culturii, nu doar esențialistă, ci mai mult decât dinamică și dialectică⁹. Aceasta trebuie să identifice și să lămurească din perspectivă istorică și contemporană relațiile existente în orizontul religiilor și concepțiilor despre lume, respectiv cele ce vizează domeniile intelectual, narativ, emotional, moral, social și material, ca și răspunsurile, efectele și posibilitățile religiei și religiilor în lumea de azi, tot mai pluralizată și globalizată.

⁵ F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸ Cf. M. Eliade, *Sacral și profanul*, București, 1995.

⁹ Vezi N. Smart, *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley - Los Angeles, 1996, p. 1-25.

De altfel, din acest moment, se trece la o altă etapă în ^atiinta religiilor. E vorba de o cotitură stiintifico-culturală, care modifică pregnant profilul disciplinei; religia nu mai e abordată doar ca religie în sine, ci si ca o realitate si practică eminentamente culturală.

Cel care a sesizat cel mai bine mutatia dinspre *“tiinta religiei spre stiinta culturii* este Clifford Geertz, un antropolog al culturii, care, prin lucrarea sa „Religia ca sistem cultural”, a adus una dintre cele mai importante contributii în domeniul cercetării religioase din a doua jumătate a secolului al XX-lea.¹⁰ În viziunea sa, calea de acces spre religie, ca si spre cultură, o reprezintă simbolul. Ca si în cultură, religia se constituie într-un „sistem cultural”, respectiv într-o formă de expresie simbolică. Simbolurile religioase ajută la o foarte bună relationare între ethosul unui popor si conceptia acestuia despre lume. D. Sabbatucci afirmă, nici mai mult nici mai puțin, că ultima consecință a acestui model cultural-stiintific al ^atiintei religiilor va conduce la asimilarea Istoriei religiilor de către ^atiinta culturii.¹¹

În ultimele decenii, Hans G. Kippenberg s-a străduit foarte tare să facă o corelatie între ^atiinta si Sociologia religiei, încercând să identifice totodată căi teoretice de acces spre religie. Căutările sale sunt pline de obstacole; descoperă o „rivalitate în ^atiinta religiilor” si subliniază că între fenomenologii si sociologii religiei există o concurentă.¹² Într-o altă lucrare a sa, Kippenberg nu face altceva decât să tină un discurs privind Istoria religiilor în contextul modernității. În acest discurs, autorul pune față în față ritualul cu mitul, primitivismul cu pozitivismul, sociologia cu psihologia etc. Ajutat de Kocku von Stuckrad, în lucrarea comună, intitulată „Introducere în ^atiinta religiei”¹³, se remarcă o pliere a ^atiintei religiei spre stiintele umaniste si, în special, spre stiinta culturii, axându-se în mod special pe probleme care tin de intelect si de morală. Practic, prin această optiune, ^atiinta religiei/religiilor devine o metadisciplină discursivă.

¹⁰ C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M., 1991, p. 48.

¹¹ Vezi B. Gladigow, *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion*, în: F. Jaeger / J. Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 3, Stuttgart-Weimar, 2004, p. 21-33.

¹² Cf. H. G. Kippenberg, *Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als Kulturkritische Konkurrenten*, în ZFR 2, 1994, p. 69-89.

¹³ Vezi H. G. Kippenberg, K. von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München, 2003, p. 14.

Ce înseamnă o teologie a religiei/religiilor?

Teologia religiei presupune o tematizare teologică a religiei/religiilor, făcute pe temeiul, în cadrul și din perspectiva unei anumite religii. Aspecte legate de această abordare apar deja în Vechiul și Noul Testament, iar mai apoi la apologetii creștini din primele veacuri, cum ar fi Sf. Justin Martirul și Filosoful și, cu mult mai târziu, la Toma d'Aquino sau Nicolaus Cusanus. E adevărat, însă, că abia în secolul al XX-lea se ajunge la configurarea unei teologii sistematice și fundamentale a religiilor, pe de o parte sub impactul profilării științei empirice a religiilor, iar pe de altă parte datorită confruntării și întâlnirii concrete cu religiile necreștine.

Lucrările de teologie a religiilor pot avea, de pildă, un caracter apologetic, dogmatic, hermeneutic, critic sau practic. Ca finalitate, își pot propune să apere sau să fundamenteze caracterul de religie absolută al creștinismului, să confirme identitatea și integritatea credinței creștine și să scoată în evidență adevărul creștin vizavi de celelalte religii. Însă, la fel de bine se pot concentra pe ceea ce diversele mari religii au în comun, pe ceea ce le uneste și le motivează spre dialog și conlucrare, ajutându-i totodată pe creștini să învețe cum să se poziționeze în relația lor cu celelalte comunități religioase.¹⁴

În cursul secolului al XX-lea, în general, reflecția în domeniul teologiei religiilor s-a format în trei etape și a evoluat în trei direcții, și anume o teologie a istoriei religiilor, una a istoriei mântuirii și o ultimă a teologiei pluraliste a religiilor. Începuturile teologiei istoriei religiilor se leagă de numele teologului și filosofului religiei Ernst Troeltsch, mai precis de lucrarea sa *Suprematia creștinismului și istoria religiilor*¹⁵. În istoria religiilor, el configurează o tendință generală spre spiritualizare, personalizare, moralizare și individualizare. Pornind de la această premisă, el descoperă în creștinism „cea mai puternică și cea mai completă revelație

¹⁴ Vezi P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 2005; E. Wohlleben, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen, 2004; P. F. Knitter, *Introducing Theologies of Religion*, Maryknoll, NY, 2002; A. Lob-Hüdepohl (Hg.), *Ethik im Konflikt der Überzeugungen*, Freiburg i. Br., 2004.

¹⁵ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902.

a fortei religioase¹⁶ de care poate dispune o religie personalistă. În opinia lui Troeltsch, ca religie profetică a mântuirii, creștinismul reprezintă nu doar apogeul, ci și punctul de convergență al tuturor direcțiilor în care a evoluat religia, motiv pentru care, în comparație cu toate celelalte, poate fi considerat o sinteză și o deschidere spre un nou orizont al vieții¹⁷. Mai târziu, într-o altă lucrare, avea să manifeste o atitudine mai deschisă spre celelalte religii, subliniind că, așa cum creștinismul și-a lăsat amprenta asupra culturii europene și americane, tot la fel alte religii au făcut-o asupra propriilor spații culturale.¹⁸

Mergând pe aceeași linie, un alt teolog și filosof al religiei, Paul Tillich, scoate în evidență două tipuri de religie și face o distincție clară între religiile care pun accent pe dimensiunea etico-socială și cele orientate preponderent spre mistică. În concepția sa, însă, nici o religie nu poate fi una plină de viață fără aceste două elemente, chiar dacă în cele care își au originea în India predomină elementul mistic, iar în cele care vin dinspre Israel cel etico-social. El afirmă, pe de altă parte, că singurul criteriu de evaluare teologică a altor religii este hristologia, care conferă o semnificație universală prezentei lui Iisus Hristos în viața lumii. Mesajul Mântuitorului Hristos, în opinia sa, este „centrul unificator, în care sunt unite toate religiile, dacă au recunoscut criteriul Noii Existente apărute în Hristos”¹⁹.

În același context, în teoria sa asupra științei, Wolfhart Pannenberg de la München reprezintă teza conform căreia teologia ar trebui înțeleasă ca știință a religiei și, în cele din urmă, abordată ca teologie a religiei și religiilor.²⁰ În viziunea lui Pannenberg, teologia religiilor ca disciplină fundamentală a teologiei are misiunea filosofico-religioasă să dezvolte în principal notiunea generală de religie și să aducă în prim plan reflectia

¹⁶ *Ibidem*, p. 77 sq.

¹⁷ *Ibidem*, p. 80.

¹⁸ Vezi idem, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, în: idem, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin, 1924, p. 80.

¹⁹ Vezi *Theologische Grundlagen der Mission*, în: idem, *Offenbarung und Glaube, Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Stuttgart, 1970, p. 279.

²⁰ Vezi W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, a. M., 1973, p. 261-374.

despre Dumnezeu.²¹ Cu privire la religiile necrestine, el subliniază că religiile n-ar fi doar căi diferite de acces spre Dumnezeu, spre realitatea ultimă, ci și că această Realitate este articulată de acestea de cele mai multe ori diferit și contradictoriu. În opinia sa, pretenția creștinilor de a fi posesorii adevărului absolut implică faptul că mântuirea tuturor oamenilor se realizează în Hristos. Tot el subliniază că în relația creștinismului cu religiile necrestine se regăsesc puncte de vedere exclusiviste, inclusiviste, dar și pluraliste.²²

A doua direcție în teologia religiilor, respectiv teologia istoriei mântuirii e reprezentată, în primul rând, de marele teolog catolic Karl Rahner. El își formulează reflecțiile în cadrul antropologiei și teologiei sale transcendente. Pornind de la ideea că Dumnezeu „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei 2, 4), Rahner trage concluzia că harul lui Dumnezeu reprezintă o „ofertă” destinată tuturor oamenilor, din toate locurile și timpurile. Pentru a sublinia posibilitatea mântuirii necreștinilor din perspectiva Dogmaticii creștine, el lansează conceptul de „creștini anonimi” sau „creștinism anonim”. Acesta îi vizează pe oamenii care, fără voia lor, nu aparțin Bisericii. „Credința anonimă” e practică în religiile necrestine, acolo unde cineva poate realiza o legătură reală, pozitivă cu Dumnezeu. Potrivit lui Rahner, religiile necrestine respective trebuie să poarte în sine un fel de „momente supranaturale și harice, iar în experiența lor omul precreștin... ar putea avea parte de harul lui Dumnezeu”²³.

Un alt reprezentant al acestei direcții de cercetare, alături de Rahner, este Heinz Robert Schlette, care în 1964 a adus în spațiul german al discuțiilor denumirea de „Teologie a religiilor”, explicând religiile ca pe o

²¹ *Ibidem*, p. 370 sq.

²² Idem, *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums. Ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*, în: K. -J. Kuschel (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, 1994, p. 133 sq.

²³ Vezi K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, în: idem, *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln, 1962, p. 153; cf. idem, *Bemerkungen zum Problem der „anonymen Christen”*, în: *Schriften zur Theologie*, Bd X, Zürich, 1972, p. 531-546.

„temă a teologiei” și reflectând asupra sensului și poziției religiilor în istoria mântuirii. El subliniază că religiile necrestine sunt „câi obisnuite” spre mântuire, spre deosebire de „calea supranaturală”, „specială”, care este în Hristos și în Biserică.²⁴

În ultimele decenii ale secolului al XX-lea, sub impactul tot mai mare al societății multireligioase și dialogului interreligios, s-a configurat cea de-a treia și ultima direcție de cercetare, și anume o teologie pluralistă a religiilor. „Pionierul” acestei forme de cercetare este canadianul Wilfred Cantwell Smith, reprezentant al „tiintei religiilor”. În viziunea sa, misiunea Istoriei religiilor este de a prezenta credința (*faith*), în calitatea ei de categorie și calitate umană universală, drept centru comun al tuturor tradițiilor religioase, ca și de a interpreta aceste tradiții ca pe diferite conceptualizări ale existenței umane. Scopul pe care și-l propune este, totodată, dezvoltarea unei „teologii globale”, o linie pe care merge, de altfel, și teologul catolic german Hans Küng. Această teologie trebuie să țină seama de pluralitatea și diversitatea credințelor religioase, conducând la o sinteză intelectuală a acestora, prin care să fie confirmată „unitatea sau coerenta istoriei religioase a umanității” (*unity or coherence of humankind's religious history*)²⁵.

Cel mai important teoretician al teologiei pluraliste a religiei este teologul și filosoful englez al religiei John Hick, care în anii '70 ai secolului trecut a propus o „cotitură copernicană” în interpretarea pe care teologia creștină o face religiilor necrestine. Hick produce această schimbare în lucrarea sa *God and the Univers of Faiths* („Dumnezeu și universul credințelor”), apărută la Londra, în anul 1973, în care el propune o nouă hartă a universului, credințelor religioase. În concepția sa, în spatele tuturor religiilor se află o Realitate ultimă, Dumnezeu, care apare într-un mod diferit în atât de diversele religii și sisteme religioase.²⁶ Dacă la început Hick desemnează această ultimă Realitate în toate religiile ca „Dumnezeu”, după aceea renunță la această conceptualizare teistă, încercând o nivelare

²⁴ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen”*, Freiburg i. Br., 1964, p. 85.

²⁵ Vezi W. C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, 1981, p. 3.

²⁶ Cf. J. Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M., 2001.

a tradițiilor non-teiste în cadrul istoriei religiilor, și vorbește despre „Unul vesnic” (*Eternal One*), despre „Realitatea ultimă” (*Ultimate Reality*), respectiv despre „Cel real” (*The Real*), așa cum rezultă din lucrarea sa intitulată „An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent”, apărută la Londra în anul 1989.

În fine, nu în cele din urmă, Paul Knitter ne prezintă un bilanț intermediar, puțin după mijlocul secolului trecut, al teologiei pluraliste.²⁷ În atitudinea teologiei creștine față de religiile necreștine, el prezintă o evoluție care conduce de la o poziție exclusivistă, apoi una inclusivă, ajungând finalmente la una pluralistă.²⁸ Și el porneste de la premisa realității pluralismului religios, în care el vede totodată necesitatea și posibilitatea unei noi viziuni asupra unității religioase. În concepția sa, aceasta ar putea fi conferită de un pluralism unificator, care vizează unitatea în diversitate, fără nici un fel de conotații sincretiste sau imperialiste. E vorba de o formă de coexistență religioasă universală, care nu exclude în nici un fel apartenența la propria religie, cât mai ales o protejează și o face mai puternică.

²⁷ P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, NY, 1985.

²⁸ Cf. mai pe larg A. Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, 1983.

Rezumat

Studiul d-lui prof. Daniel Munteanu prezintă problema lui Filioque în evoluția sa istorico-teologică surprinzând elementele de noutate care au intervenit în învățătura despre Sfântul Duh începând din secolul al VI-lea. Importanța acestui studiu rezidă în aceea că propune și soluții de depășire a diferendului teologic legat de Filioque în Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică.

Das Filioque – ewige Streitfrage oder Herausforderung der ökumenischen Trinitätslehre?

Als Paulus die Gemeinde in Ephesus besuchte, fragte er die Jünger von dort: „Habt ihr den Heiligen Geist empfangen, als ihr gläubig wurdet? Sie antworteten ihm: „*Wir haben noch nicht einmal gehört, daß es einen Heiligen Geist gibt*“ (Apg. 19, 2).

Die heutigen Theologen und Gläubigen wissen mehr als die Jünger von Ephesus, denn sie bekennen den Heiligen Geist als trinitarische Person zusammen mit dem Vater und dem Sohn. Das heißt natürlich nicht, dass der Heilige Geist seinen geheimnisvollen Charakter preisgegeben hätte. Es ist eine bittere Ironie der Geschichte, dass die Lehre von der Person des Heiligen Geistes, der von allen Christen als der *Geist der Gemeinschaft* anerkannt wird, zum Grund des Streites und sogar der Kirchenspaltung geworden ist. Es handelt sich dabei um die Frage, ob er „allein aus dem Vater hervorgeht“ („ek movou tou patros ekporevomenon“), oder „aus dem Vater und dem Sohn“ (ex Patre Filioque procedit).

1. Vorbemerkungen

Das Filioque-Problem gilt heute immer noch als eines der wesentlichen Hindernisse auf dem Weg zur Kommunionsgemeinschaft der östlichen und der westlichen Kirche¹. Neben dem politischen

Gegensatz, den Rom und Byzanz² kennzeichnete, war das Filioque der dogmatische Hauptunterschied und einer der Hauptfaktoren³, der 1054 zum Schisma geführt hatte⁴. Zum *Symbol der Trennung* geworden, markiert das Filioque nicht nur die wohl bekannteste und „historisch am stärksten belastete Unterscheidungslehre zwischen westlichem und östlichem Christentum“⁵, sondern auch den wichtigsten Punkt, an dem heute eine *ökumenische Pneumatologie* scheitert.

Da die Frage nach dem Filioque die umfassende Frage nach dem Verständnis und der Bedeutung der Trinität überhaupt in sich birgt, kann das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und die Rolle des Sohnes bei diesem Ausgehen nur im Rahmen eines trinitarischen Diskurses behandelt und verstanden werden⁶. So weist z. B. das Einfügen des Filioque in das Glaubensbekenntnis auf ein unterschiedliches Verständnis der Trinität⁷ hin, nämlich auf eine „Divergenz im Zugang zur Trinität“⁸. U. Küry nennt diese Divergenz ein „Schisma im Gottesbegriff“. Der Westen und der Osten arbeiten mit „irreducibly diverse forms of thought“¹⁰. Bereits 1892 bemerkte Th. de Regnon in seinen *Etudes de*

¹ Vgl. H. J. Schulz, Der wissenschaftliche Ertrag der Studientagung, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, Innsbruck-Wien 1998, 15.

² Vgl. H. J. Marx, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln, St. Augustin-Steyl 1977, 15.

³ Vgl. Bericht. Das Filioque aus ökumenischer Sicht, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Frankfurt am Main 1981, 9.

⁴ Vgl. V. Lossky, The mystical Theology of the Eastern Church, London 1957, 13. 56; vgl. T. Ware, The Orthodox Church, London 1963, 52. 57. 70. 322.

⁵ P. Hofrichter, Der Ausgang des Heiligen Geistes - Einführung in die Problemlage, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Vom Heiligen Geist, 36.

⁶ Vgl. L. Vischer, Vorwort, in: ders. (Hg.), Geist Gottes - Geist Christi, 7.

⁷ Vgl. D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes - Geist Christi, 25. 31.

⁸ Bericht. Das Filioque aus ökumenischer Sicht, 9f.

⁹ U. Küry, Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche, IKZ 33, 1943, (1-19), 2.

¹⁰ A. Dulles, The Survival of Dogma, Garden City 1973, 167. Hinweis von D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer, Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Frankfurt am Main 1981, 31.

Theologie positive sur la Sainte Trinite, dass die lateinischen Theologen die Einheit Gottes durch das göttliche Wesen begründen, während die östlichen Theologen diese Einheit durch die Lehre von den drei göttlichen Hypostasen rechtfertigen wollen¹¹.

Die Beschäftigung mit der Einheit Gottes durch das sogenannte Substanzdenken¹², das die Einheit Gottes vorwiegend als *Einheit des Wesens* formuliert, führte im Westen zu einem bestimmten *Personbegriff*. Augustinus (354-430), der eigentliche Begründer des Filioque¹³ (U. Küry), dachte Gott in der *Analogie der menschlichen Seele* als Dreiheit von „Sein, Erkenntnis und Liebe“ (esse, nosse, amare) oder von „Erinnerung, Verstand und Wille“ (memoria, intellectus et voluntas), oder auch von „Vernunft, Erkenntnis und Liebe“ (mens, notitia et amor)¹⁴. Diese triadische Tätigkeiten der menschlichen Seele können aber nicht mit der Person identifiziert werden. Augustinus meinte, dass die Personhaftigkeit der drei Hypostasen real sei, weil es sich um eine andere Ordnung handle. Augustinus hob einerseits das Bezogen-Sein der Person (persona vero relative), andererseits die Einheit Gottes als Einheit der göttlichen Substanz hervor¹⁵. Er war primär um die Einheit „und erst sekundär um die Dreiheit in Gott“¹⁶ interessiert. Die Wesenseinheit Gottes überwiegt in diesem Modell gegenüber der Dreiheit¹⁷.

Thomas von Aquin hat seinerseits die Beziehungen, die aus den relationes originis (Ursprungsbeziehungen) - durch die sogenannten processiones: Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes - entstehen, als Grundlagen für die Personhaftigkeit Gottes verwendet, indem er die

¹¹ Th. de Regnon, *Etudes de Theologie positive sur la Sainte Trinite*, I, Paris 1892, 429: „Le Latin fonde sa theorie sur l' unite de la substance divine (...) le Grec fonde sa theorie sur le dogme des trois hypostases divines“.

¹² Vgl. M. Schmaus, *Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate*, München 1962, Bayerische Akademie der Wissenschaften Heft 6, 16: „Den Grund für die Einheit und Einzigkeit sieht Augustinus in der divinitas bzw. in der einen essentia oder natura“.

¹³ Vgl. U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Steites*, 2f.

¹⁴ Vgl. D. Pintaric, *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Salzburg-München 1983, 53f. 72f.

¹⁵ Augustinus, *De trinitate*, VII, 6,11.

¹⁶ M. Schmaus, *Die Denkform Augustins*, 15.

¹⁷ Vgl. L. Boff, *Der Dreieinige Gott. Gott der sein Volk befreit*, Düsseldorf 1987, 72.

innertrinitarische Relation mit der Person gleichsetzte: *Persona est relatio*¹⁸. Die Beziehung *Vaterschaft*, *Sohnschaft* und *Hauchung* seien substantiell (*relationes subsistentes*), bestehen dauerhaft in sich selbst¹⁹ und konstituieren die göttlichen Personen: *paternitas subsistens est persona patris*, *filiatio subsistens est persona filii*²⁰. In diesem Sinne sei die *generatio activa* die *Vaterschaft*, die *generatio passiva* die *Sohnschaft* und die *spiratio activa*²¹ die vom Vater und Sohn gemeinsam vollzogene *Hauchung des Geistes*. In diesem Verständnis hauchen der Vater und der Sohn den Geist nicht als unterschiedliche Personen, sondern als „*unum principium*“²², als ein einziges Prinzip. Das Verständnis der Person als subsistente Relation erweckt den Eindruck, als sei der personale Charakter Gottes zweitrangig. Die Trinität erscheint in diesem theologischen Konstrukt nicht mehr als eine *apriorische Gegebenheit*, sondern als etwas vom Wesen Gottes Entfaltetes. Das Wesen Gottes gewinnt somit den Vorrang gegenüber der Person. Aus diesem Grund warf Bulgakoff der westlichen Trinitätslehre *Impersonalismus im Gottesbegriff* vor, da sie ein „neutrales Es, ein unpersönliches Sein Gottes, eine *essentia Dei*“ voraussetzt²³. Im östlichen Denken kann das Wesen

¹⁸ Thomas von Aquin, STh I, q 40, art.2; vgl. Thomae de Aquino, *Quaestiones de Trinitate divina*, Tübingen 1934, q XXX, Art. 1, 25: „*Persona in divinis significat relationem ut rem subsistentem in natura divina*“; XXIX, Art. 4, 20: „*Persona enim divina significat relationem ut subsistentem*“, 25: „*nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem*. Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est *hypostasis subsistens in natura divina*“.

¹⁹ Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 74.

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, STh, q 30, art. 2, 40.

²¹ A.a.O., 30, 4c; vgl. R. Simon, *Das Filioque bei Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main 1994, 129-138.

²² Das Konzil von Lyon 1274 deutet das Filioque folglich: „Der Heilige Geist geht ewig vom Vater und vom Sohn aus, nicht wie von zwei Prinzipien, sondern wie von einem einzigen Prinzip, nicht durch zwei Hauchungen, sondern durch eine einzige Hauchung“ (DS 850). Das Konzil von Florenz stellte ein „*principaliter*“ des Hervorgangs des Geistes vom Vater. Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 232; vgl. B. J. Hilberath, *Pneumatologie*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Band I, Düsseldorf 1992, 541: „Der Westen (...) sieht die Konsubstantialität gerade durch das Filioque gewahrt. Wegen der Wesenseinheit ist der Sohn auch am Hervorgang des Geistes - communiter, nicht principaliter (gemeinschaftlich, nicht hauptangig) – beteiligt“.

²³ Hinweis bei U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff*, 10.

Gottes niemals die Quelle der Person sein, da es niemals ein abstraktes, apersonales Wesen Gottes gibt. Ein unpersonales göttliches Wesen kann keine Person hervorrufen und ist per definitionem unvollkommen. Allein die Person des Vaters kann als der personale Ursprung des Sohnes und des Geistes gedacht werden, so dass der Ausgang des Heiligen Geistes nicht substantieller, sondern nur hypostatischer Art ist.

Durch die Gleichsetzung der Person mit einer bestimmten Relation verliert die Person die Eigenschaft, ein Zentrum eigener Aktivität bzw. mehrerer Relationen zu sein! Der Heilige Geist als *subsistierende spiratio* des Vaters und des Sohnes wird somit zur ewigen Passivität, zur *spiratio passiva* verurteilt²⁴. Eine vollkommen passive Person kann aber keine vollkommene Person sein. Die Dreifaktigkeit selbst kann nicht vollkommen sein, wenn eine Person unvollkommen ist. Mit der Person des Heiligen Geistes steht und fehlt folglich die Wirklichkeit der Trinität. Dumitru Staniloae, der rumänisch-orthodoxe Theologe, der von O. Clement als „der größte orthodoxe Theologe“ unserer Zeit gelobt wurde²⁵, verstand den Ausgang des Geistes vom Vater (Joh 15,16) als aktive Bewegung des Ausgehens aus dem Vater, wobei weder der Vater noch der Geist passive Personen sind. Der Geist geht aktiv vom Vater aus aber auch der Vater hypostasiert die ganze göttliche Natur im Heiligen Geist²⁶. Das gleiche gilt für die Geburt des Sohnes. Staniloae sprach dabei von einer trinitarischen Intersubjektivität, wobei alle drei göttliche Personen den Akt der Geburt des Sohnes und des Ausgehens des Geistes erleben, „jeder aber aus seiner eigenen Stellung“²⁷. Dank dieser Intersubjektivitätslehre - als moderne Übersetzung der Perichoresislehre - verstand Staniloae die trinitarischen Personen nicht als Relationen, sondern als Zentren von Relationen. Der Heilige Geist ist (konstituiert)

²⁴ Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 111: Boff spricht von einer aktiven Hauchung für den Vater und den Sohn und einer passiven Hauchung für den Heiligen Geist, da er das Geschenk, die Liebe bzw. das Band zwischen Vater und Sohn sei.

²⁵ O. Clement, *Der größte orthodoxe Theologe*, in: *Rumänische Rundschau*, XLVIII Jahrgang, Nr. 293-295, 149f; vgl. ders., *Preface*, in: D. Staniloae, *Priere de Jesus et experience du Saint-Esprit*, Paris 1981, 7.

²⁶ Vgl. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Band I, 271; ab hier OD I.

²⁷ A.a.O., 273.

somit eine trinitarische Person, die als offenes Zentrum der einladenden und kenotischen Liebe ein Ruhepol für den Vater und den Sohn darstellt²⁸. Staniloae lehnte das Filioque vorwiegend deshalb ab, weil es den personalen Charakter des Geistes verwischt und zur *Subordination* des Geistes unter den Vater und den Sohn führt²⁹.

Auch Jürgen Moltmann, der weltberühmte evangelische Theologe, kritisiert die von Augustinus³⁰ und Thomas von Aquin³¹ vertretene Gleichsetzung von Person und Relation, die bis heute die katholische³² und evangelische³³ Theologie dominiert³⁴, als einen „Rückfall in den Modalismus“³⁵.

Moltmann stimmt mit den Kappadoziern überein, dass man den Vater - pater - anbeten kann, die Vaterschaft - paternität - hingegen nicht³⁶.

²⁸ A.a.O., 277-280.

²⁹ A.a.O., 274

³⁰ Vgl. A. Augustinii, De Trinitate, VII, 15-17.

³¹ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, Turin/Rom 1952-1956, I, q 40, a2; 30, 4c; vgl. R. Simon, Das Filioque bei Thomas von Aquin, Frankfurt am Main 1994, 129-138; vgl. O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 46f.

³² Vgl. Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000 (Hg.), Gottes Geist in der Welt, Regensburg 1997, 20: „Die drei göttlichen Personen sind also in der einen Gottheit reine Beziehungen“; vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 354. 376; vgl. B. Forte, Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott - Gott der Lebenden, Mainz 1989, 138f.

³³ Vgl. K. Barth, KD 1,1, 385f; vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 61992, 513: „Der Heilige Geist ist neben Vater und Sohn eine dritte göttliche Relation, nämlich die Relation zwischen den Relationen des Vaters und des Sohnes, also die Relation der Relationen und insofern eine ewig neue Beziehung Gottes auf Gott“.

³⁴ Die Tatsache, dass diese Korrektur nicht vollkommen ist, zeigt sich, wenn Moltmann meint, der Heilige Geist gehe „aus der Vaterschaft des Vaters hervor“ (GL, 320).

³⁵ J. Moltmann, Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft, in: OeFo 6/1983, p. 48

³⁶ J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 124 (ab hier IGD); vgl. M. Schmaus, Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate, 14: „Zu der apersonal gedachten Usia kann man jedoch nicht beten. Das Gebet kann sich nur an die personal zu verstehende Hypostasis richten“; vgl. S. „Zu den ipsum esse lässt sich schwer ein Gebet verrichten“; vgl. L. Boff, Der dreieinige Gott, 139: „Niemand betet eine „distinkte Subsistenzweise“ an; angebeten wird der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. „Distinkte Subsistenzweise“ oder, bei Barth, „Seinsweise“ sind unterpersonale Ausdrücke“

Der Vater teilt mit dem Sohn alles außer seiner Vaterschaft, damit der Sohn nicht zum *zweiten Vater* wird und das *personale Gegenüber* nichtverschwindet (vgl. IGD, 67). Die Relationen sind unübertragbar, weil die göttliche Liebe das *personale Anderssein* bewahrt, obwohl sie das „Einssein im Anderssein“ konstituiert (ebd.). Die von Moltmann vollzogene Korrektur der Gleichsetzung von Person und Relation hat eine konstruktive Wirkung auf seine Pneumatologie, da er daraufhin den Heiligen Geist nicht mehr als Relation bzw. als „vinculum amoris“ beschreibt, sondern als trinitarische Person, d.h. als bewußtes „göttliches Subjekt“³⁷ und als „Aktionszentrum“ der Relationen mit dem Vater und dem Sohn (TRG, 159f. 141f).

In der Filioque-Problematik sollen drei Ebenen unterschieden werden. Die erste ist die kirchenrechtliche und kanonische, die zweite die historische und die dritte die dogmatische Ebene.

a. Aus *kirchenrechtlicher bzw. kanonischer* Sicht handelt es sich beim Filioque um eine „nachträgliche Einfügung“ in den Bekenntnistext eines ökumenischen Konzils (TRG, 197³⁸; GL, 17). Dieses kanonisch-liturgische Problem ist postmodern ausgedrückt eine illegitime Änderung des kanonischen Gedächtnisses der Kirche³⁹. Daher lässt sich das Entfernen des Filioque aus dem offiziellen Glaubensbekenntnis rechtfertigen. Laut B. J. Hilberath hat das kanonische Problem aufgrund der ökumenischen Bemühungen den

³⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 4. Aufl. 1994, 185, ab hier TRG.

³⁸ Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, ab hier GL, 308: Moltmann nennt als „nichttheologische(n) Faktor“ dieser Einfügung den Klerikalismus: „Werden Gott durch Christus, Christus durch den Papst und der Papst durch die Bischöfe und Priester vertreten, dann wird durch das filioque in den Ursprungsbeziehungen der Heilige Geist mit allen seine Charismen und Energien in der Heilsgeschichte an das Wirken des Klerus gebunden“.

³⁹ Vgl. Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz zur Filioque-Frage, in: IKZ, 61, 1971, 69: „In Übereinstimmung mit der auf der I. Bonner Unionskonferenz von 1874 angenommenen These, erklären wir erneuert: die Art und Weise, in welcher das Filioque in das Nizänisch-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis eingeschoben wurde, war unkanonisch“; vgl. W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*, in: *TutzSt* 2/1981, 37f

kirchentrennenden Charakter verloren, da die Kirchen des Westens dazu neigen, den ursprünglichen Text des Glaubensbekenntnisses anzuerkennen. Seit 1752 ist die Formel für die linierten Kirchen nicht mehr verpflichtend und bei der 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel wurde das Filioque vom Papst Johannes Paul II. ausgelassen⁴⁰.

b. Beim Schisma von 1054 spielten auch politische Faktoren eine bedeutende Rolle. Die Kontroversen zwischen Konstantinopel und dem Westen waren zweifelsohne nicht nur theologischer sondern auch politischer Natur. Dennoch kommt dem Filioque dabei eine so wichtige Rolle zu, dass es durchaus als „*historisch schädlich(e)*“ Lehre bezeichnet werden kann (GL, 321), die zur „Kirchenspaltung“ bzw. zum „kirchlichen Schisma“ geführt hat⁴¹.

c. Das Filioque hat *keine biblische Begründung*. Im Johannesevangelium heißt es deutlich, dass der Heilige Geist vom Vater ausgeht (Joh 15, 26) und vom Sohn gesandt wird. Den innertrinitarischen Ausgang des Heiligen Geistes darf nicht mit der geschichtlichen Sendung durch den Vater und den Sohn verwechselt werden. Auch der Sohn wird vom Vater und vom Geist gesandt, was nicht einschließt, dass die heilsgeschichtliche Sendung des Sohnes vom Vater und vom Geist ein innertrinitarisches Spirituque hinsichtlich der Zeugung des Sohnes rechtfertigen würde. Die kanonischen und historischen Konsequenzen lassen sich nicht von den dogmatischen Folgen des Filioque in der Trinitätslehre trennen. Aus diesem Grund verbindet Moltmann zu Recht die Rücknahme des Filioque aus dem Nicäno-Constantinopolitanum mit der Notwendigkeit einer Neuformulierung der Trinitätslehre.

2. Die trinitätstheologischen Konsequenzen des Filioque

a. Die binitarische und subordinatianistische Neigung der westlichen Trinitätslehre

Die augustinische „psychologische Trinitätslehre“ mit Filioque hat im Westen zu einer *Subordination* des Heiligen Geistes geführt, da

⁴⁰ Vgl. B. J. Hilberath, Pneumatologie, 540.

⁴¹ J. Moltmann, GL, 13; vgl. ders., Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh 1999, 270, ab hier EtD.

sie der Person und dem Wirken des Geistes gegenüber der Person des Vaters und des Sohnes keine Eigenständigkeit zuerkennt (vgl. GL, 9). Wenn die Personalität des Heiligen Geistes ungenügend artikuliert wird, besteht die Gefahr der Auflösung der Trinität in eine Binität von Vater und Sohn, deren Einheit mit der Einheit des Wesens gleichgesetzt wird. Der Heilige Geist wird nicht mehr als trinitarische Person gesehen, sondern als „Korrelation“, als „vinculum amoris“ verstanden (vgl. TRG, 159). In diesem augustinischen Ansatz ist der Heilige Geist Gabe - *donum*, Geschenk Gottes - aber niemals Geber⁴². Wenn die trinitarischen Personen keine distinkte Bewusstseins- und Aktionszentren sind, dann ist die Dialogizität der Liebe unglaublich. *Karl Rahner* ging z.B. so weit, dass er sogar eine „gegenseitige (zwei Akte voraussetzende) Liebe zwischen Vater und Sohn“ verneinte und nur „eine liebende, Unterschied begründende Selbstannahme des Vaters“ akzeptierte⁴³. Selbst in der Trinitätslehre *Heribert Mühlens*, der das Filioque personalistisch zu interpretieren versucht, indem er den Vater als das göttliche „ICH“, den Sohn als das göttliche „DU“ und den Heiligen Geist als das göttliche „WIR“ bzw. als das Band der Liebe zwischen den beiden beschreibt, fehlt dem göttlichen „WIR“ im Gegensatz zum göttlichen „ICH“ und „DU“ der Selbstbezug, das personale Gegenüber-Sein des Heiligen Geistes. Auch Hans Urs von Balthasar spricht vom Heiligen Geist als das „Wir, der ewige Dialog des Vaters mit dem Sohn“⁴⁴.

b. Die Geistvergessenheit und der Christomonismus

Die sogenannte „Geistvergessenheit“ der westlichen Theologie lässt sich jedenfalls auf das Filioque zurückführen. Der Ausgang des Heiligen

⁴² Vgl. M. Schmaus, Die Denkform Augustins in seinem Werk *de trinitate*, 24. Augustinus sieht in der Bezeichnung des Geistes als Geschenk Gottes ein *nomen proprium* des Heiligen Geistes - das gemeinsame Geschenk von Vater und Sohn; W. Pannenberg, Systematische Theologie Band 3, Göttingen 1993, 23f. Pannenberg übernimmt das augustinische Verständnis des Geistes als Gabe und versucht m.E. unüberzeugend seine personale Selbständigkeit im Verhältnis zum Vater und zum Sohn darin zu erkennen, dass der Geist „Inbegriff der ekstatischen Bewegung des göttlichen Lebens“ sei.

⁴³ K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln 1967, 366, Anrti. 26.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 152

Geistes *auch vom Sohn* ermöglicht m.E. eine *autonome Christologie*, die ohne die Beteiligung des Heiligen Geistes auskommen möchte. Das lineare einbahnige Bild von Vater — Sohn - Heiliger Geist lässt keine pneumatologische Christologie zu. Eine direkte Folge sehe ich in der Überbetonung der Christologie, die oft von den östlichen Theologen als Christomonismus bezeichnet wurde.

Durch die Einführung des Filioque ins NC wurden die ursprünglichen Beziehungen der Trinität auf die starre Ordnung *Vater - Sohn - Geist* eingeschränkt. In dieser Trinitätsform der Sendung des Geistes durch den auferstandenen Christus bleibt der Heilige Geist nolens volens das dritte Rad am Wagen, als der vom Vater und vom Sohn gesandte. Der Heilige Geist als *condilectus* ist ein gemeinsames Objekt der Liebe, aber niemals eine aktiv liebende Person. In dieser Ordnung kommt seine Persönlichkeit ungenügend zum Ausdruck und die Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist bleibt unberücksichtigt. Die Folge ist eine unterentwickelte pneumatologische Christologie, die das Wirken des Sohnes außerhalb des Kraftfeldes des Geistes sieht.

Bereits Basilius der Große trat einer solchen nichtpneumatologischen Christologie entgegen: „Die Ankunft Christi? Ihr geht der Geist voraus. Seine Gegenwart im Fleisch? Der Geist ist davon nicht zu trennen. Wundertaten und Gaben der Heilung wurden durch den Heiligen Geist gewirkt⁴⁵. Die Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist wird nicht nur heilsgeschichtlich, sondern auch innertrinitarisch unmöglich, wenn der Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht. In diesem Fall kann die Zeugung des Sohnes nichts mit dem Ausgang des Geistes zu tun haben. Der Sohn und der Geist werden durch das Filioque nicht in einem Wechsel- sondern in einem Einbahnstraße-Verhältnis gesehen (GL, 15). Der Weg geht immer „nur vom Sohn zum Geist nicht mehr vom Geist zum Sohn“ zurück (GL, 321, IGD, 91f). Moltmann bezeichnet zu Recht diese Sichtweise als falsch, weil der Sohn auch vom Geist in die Welt gesandt und seine ewige Zeugung vom Vater durch den gleichzeitigen Ausgang des Geistes begleitet wird. Moltmann schreibt dieser Begleitung eine solche Intensität zu, dass er von einer Geburt des Sohnes „durch den Geist“ spricht (GL, 3 21 f). Der Sohn wird vom Geist

derart geprägt, dass er „a patre spirituque“ kommt (GL, 84)⁴⁶. Wenn der Sohn „Empfänger“ und „Wohnung“ des Geistes ist (GL, 322), dann kann der Geist nicht mehr an die dritte Stelle der Trinität platziert werden wie in der filioquistischen, linearen Ordnung. Diese innertrinitarische Wechselseitigkeit zwischen dem Sohn und dem Geist erleichtert wiederum das Verstehen der Interdependenz zwischen der Christologie und der Pneumatologie.

c. Zwei Quellen der Gottheit oder monopersonaler Ausgang des Heiligen Geistes?

Das Filioque verwischt die Differenz zwischen den personalen Eigenschaften und verstärkt den Eindruck, „der Heilige Geist habe zwei Ursprünge“ (IGD, 127). Damit wird die Einheit Gottes bedroht (ebd.).

Nur durch die Bewahrung der Differenz zwischen der Eigenart des Vaters und jener des Sohnes wird die Vorstellung ausgeschlossen, den Sohn in Konkurrenz zum Vater als zweite Quelle bzw. Ursache der Gottheit des Heiligen Geistes anzusehen (ebd.). Wenn die personale Eigenschaft des Vaters als Quelle der Gottheit übertragbar wäre, dann könnte er sich erstens vom Sohn nicht unterscheiden und zweitens wäre der Sohn selbst nicht nur am Hervorgehen des Heiligen Geistes als „Vater des Geistes“⁴⁷ beteiligt, sondern auch am Ursprung seiner selbst! Hilberath bemerkt zurecht, dass das Hervorgehen des Geistes vom Vater und vom Sohn „wie aus einem Prinzip“ die Hypostasen vermischt, so dass der Geist am Ende aus sich selbst hervorgeht⁴⁸.

Um die Auflösung der Trinität auszuschließen, dürfen die personalen Eigenschaften nicht als übertragbar gedacht werden. Die trinitarischen Personen haben alles gemeinsam außer den personalen Eigenschaften (vgl. TRG, 215).

⁴⁵ Basilius von Cäsarea, Über den Heiligen Geist, Freiburg im Breisgau 1967, 77 (41b).

⁴⁶ Vgl. D. Staniloae, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater, 160; vgl. Moltmann GL, 85, 308, Anm. 49.

⁴⁷ A.a.O., Staniloae bemerkt dazu, dass diese Ansicht den Eindruck erweckt, als sei der Vater durch die Zeugung des Sohnes schwach geworden und darum die Hilfe des Sohnes benötige, um den Heiligen Geist auszuhauchen!

⁴⁸ A.a.O., 541.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass durch das Filioque der Sohn nicht mehr als Gegenüber, sondern als „Selbst des Vaters“ angesehen wird (ebd.). Der Vater und der Sohn sind dann nicht „eins“, sondern „einer“ (ebd.). Wenn aber der Vater und der Sohn zwei unterschiedliche Personen konstituieren, kann die Liebe des Vaters nicht mit der Liebe des Sohnes gleichgesetzt werden: „Sie korrespondieren einander in der Konkordanz von Hervorrufen und Erwidern“ (ebd.). Wenn der Vater und der Sohn nicht mehr in ihrem Anderssein gedacht werden, verliert die personale Wechselbeziehung der Liebe ihren Sinn und Bestand, und die Wirklichkeit der Trinität bleibt fragwürdig/nur eine Theorie (ebd.).

d. Die Verhinderung einer trinitarischen Pneumatologie

Das Filioque hat „die Entwicklung einer trinitarischen Pneumatologie behindert“ (TRG, 195). Die Tiefe der Filioque-Kontroverse basiert m.E. auf einem unterschiedlichen Gottesbild⁴⁹. Das Filioque ist nicht bloß eine Aussage über den Ausgang des Heiligen Geistes nur vom Vater oder vom Vater und vom Sohn aus, sondern über das radikale Verständnis des dreieinigen Gottes⁵⁰. Mit dem Filioque steht und fällt ein kategoriales Verständnis Gottes und zwar die „Kategorie der individuellen Person“. Moltmann stellt fest, dass es in der Geschichte für das ewige Leben der Trinität nur zwei Kategorien von Analogien gegeben hat, nämlich „die Kategorie der individuellen Person und die Kategorie der Gemeinschaft“ (TRG, 216). Die *Kategorie der individuellen Person* hat im Westen durch die psychologische Trinitätslehre Augustinus’ den Vorrang gewonnen. Im Osten dagegen wird bis heute das Bild der Familie und damit die *Kategorie der Gemeinschaft* verwendet: drei Personen, eine Familie bzw. eine Gemeinschaft (ebd.).

Mollmann vertritt die Ansicht, dass die Kategorie der individuellen Person in der westlichen Theologie zu einer modalistischen Tendenz

⁴⁹ Vgl. U. Kürty, Die Bedeutung des Filioque-Streites, 2: „Das Schisma der Kirche war und ist ein Schisma im Gottesbegriff“.

⁵⁰ Moltmann, Foreword, in: D. Reid, *Energies of the Spirit. Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta/Georgia 1997, XIII; in diesem Sinne halte ich die Streichung des Filioque aus dem NC gegen B. Oberdorfer (Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001, 560) für trinitätstheologisch notwendig.

beigetragen hat (vgl. TRG, 189), indem auf ihre Basis die trinitarische Personen auf „distinkte Subsistenzweisen eines einzigen Subjekts“ (Rahner) oder auf „drei Seinsweisen“ (Barth)⁵¹ reduziert wurden⁵². Diese Kategorie beeinflusste auch die Vorstellung der Person des Heiligen Geistes, so dass er nicht mehr als wirkliche Person bzw. als Subjekt von Handlungen angesehen wurde, sondern nur noch als „Band der Liebe“ (TRG, 159). Deshalb birgt die auf diese Kategorie basierende westliche Trinitätslehre nicht nur eine modalistische, sondern auch eine binitarische Tendenz in sich (ebd.). Darüber hinaus trug eine missliche Anwendung dieser Kategorie zu einer Überbetonung der Herrschaft und der Monarchie Gottes bei und führte damit unvermeidlich zum Subordinationismus. da in der Gottesherrschaft des „Einen Gottes“, die „nur von einem einzigen Subjekt ausgeübt werden“ kann, nur die „Haltung der Unterwerfung“ toleriert wird (IGD, 90): „Dem Einen Gott muss darum auch der Sohn, und dem Sohn der Geist untergeordnet werden“ (ebd.). Moltmann kritisiert diese Anschauung, da in der „Weltmonarchie des Einen Gottes“ der Heilige Geist nur als die Wirkung dessen Herrschaft verstanden wurde (IGD, 91). Deshalb konnte die durch die Subordination geprägte westliche Tradition nur eine „monarchische, d.h. subordinatianische Pneumatologie“ entfalten (ebd.).

Moltmann lastet die monarchische, binitarische und subordinatianische Tendenz der westlichen Theologie dem Filioque an, das seiner Meinung nach dazu neigt, den Heiligen Geist dem Sohn und dem Vater unterzuordnen und ihn zu „entpersölichen“ (IGD, 92).

Die Lösung zur Überwindung dieser Gefahren sieht Moltmann in der auf die *Kategorie der Gemeinschaft* basierenden sozialen Trinitätslehre (vgl. GL, 13). Sie bietet nicht nur eine konstruktive Alternative zur westlichen filioquistischen Pneumatologie, sondern legt auch das Fundament zur trinitarischen Pneumatologie (ebd.). Die soziale

⁵¹ Vgl. J. H. Choi, Aspekte der Pneumatologie Karl Barths. Mit einem Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist in der protestantischen Kirche Koreas, Inaugural-Dissertation Heidelberg 1987, 56-57; vgl. T. Freyer, Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluss an die Lehre von der ‚Geisttaufe‘ bei Karl Barth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1982, 320-339.

⁵² Vgl. J. Moltmann, TRG, 155. 162; vgl. ders., IGD, 119; vgl. ders., E, 100f.

Trinitätslehre schließt die Unterordnung des Heiligen Geistes unter den Vater und den Sohn aus, indem sie seiner Person und seinem Wirken „ihre relative Eigenständigkeit“ zugesteht (GL, 9; vgl. EtD, 270; vgl. IGD, 91).

Die soziale Trinitätslehre versteht die trinitarischen Personen als reale Subjekte mit unterschiedlichen Personalitäten (vgl. TRG, 205). Jedes dieser Subjekte verfügt über Verstand und Willen, sie kommunizieren miteinander und sind in ihrer Zuwendung in der Liebe eins (vgl. IGD, 123). Auf diese Weise betont die soziale Trinitätslehre die Wechselseitigkeit zwischen den trinitarischen Personen und ermöglicht ein Verständnis des Heiligen Geistes in seiner Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ohne Herrschaft und Unterwerfung. Dieses Verständnis von Gemeinschaft und von Wechselseitigkeit, das die Voraussetzung der trinitarischen Pneumatologie bildet, kann nach Moltmann erst dann erreicht werden, wenn auf das Filioque verzichtet und in der Pneumatologie⁵³ mit dem Ausgang des Geistes nur vom Vater begonnen wird (vgl. IGD, 92).

e. Das Filioque verdeckt die kosmische Weite des Geistes

Als erster kritisiert Moltmann die schwach entwickelte Schöpfungstheologie des Westens, die er mit dem Filioque in Zusammenhang bringt. Er nimmt in der evangelischen und katholischen Theologie eine reduktionistische Tendenz bezüglich der Person des Heiligen Geistes wahr. Moltmann hält ihnen vor, dass sie den Heiligen Geist ausschließlich als erlösenden Geist verstehen und ihn vom leiblichen bzw. natürlichen Leben ausgrenzen (vgl. GL, 21). Somit erscheint er als Jenseitskraft und nicht mehr als „jene göttliche Lebenskraft, (...) die alles Lebendige durchdringt“ (ebd.). Schließlich führt das nach Moltmann dazu, dass der Heilige Geist nur noch als Geist der Kirche und des Glaubens anstatt als Schöpfungsgeist bzw. als Geist der Neuschöpfung verstanden wird (ebd.).

Moltmann benennt zwei Gründe für diese einschränkende Auffassung: Erstens eine „Platonisierung des Christentums“, die eine

⁵³ Vgl. 6. R, Strong, *The Economy of the Spirit in ecumenical Perspective*, Rom 1991, 141 f.

„Leibfeindlichkeit“ und „Weltabgeschiedenheit“ nach sich zieht (ebd.). Zweitens nennt er die Einführung des Filioque in das Glaubensbekenntnis, die dazu führt, dass sich u.a. das Verständnis des Heiligen Geistes nur noch als „Geist Christi“ und nicht mehr zugleich auch als „Geist des Vaters“ zeigt (ebd.). Bedingt durch dieses reduzierte Verständnis erschien der Heilige Geist durch das Filioque nur als Geist der Erlösung und nicht mehr als „Schöpfungsgeist“ (ebd.) da dem Sohn das Erlösungswerk und dem Vater das Werk der Schöpfung zugeschrieben wurden. Auf diese Weise befürwortete das Filioque die Diskontinuität zwischen Erlösung und Schöpfung. Moltmann ist daher überzeugt, dass die Ablehnung des Filioque einerseits die Wiederentdeckung des Geistes „in der Natur, in den Pflanzen, in den Tieren und in den Ökosystemen der Erde“ ermöglicht, andererseits zur Wiederherstellung der „Identität des erlösenden Geistes Christi mit dem schöpferischen und lebendigmachenden Geist Gottes“ (GL, 23) bzw. zwischen dem „spiritus sanctificans“ und „spiritus vivificans“ (GL, 22) beitragen kann. Überdies führt nach Moltmanns Ansicht die Ablehnung des Filioque zu einem pneumatologischen Verständnis der Erlösung als Auferstehung des Fleisches und als Neuschöpfung, da mit der Beseitigung der einschränkenden Vorstellung, dass sich die Wirkung des Heiligen Geistes nur auf der soteriologischen Ebene entfaltet, eine pneumatologische Kosmologie möglich wird⁵⁴.

Mit diesem pneumatologischen Verständnis von der Erlösung als Neuschöpfung nähert sich Moltmann stark der orthodoxen Theologie an, die immer die kosmische Seite der Verklärung betont hat (vgl. ODIII, 86). Das zeigt sich u.a. auch in der Studie, die H. U. von Balthasar über die Theologie Maximus Confessors unter dem Titel: „Die kosmische Liturgie“ veröffentlichte!

3. Ist das Filioque eine Häresie oder ein Theologumenon?

Man muss mit Moltmann durchaus übereinstimmen, dass das Filioque ebenso wenig „für alle Fehler der Kirche und der Theologie im Westen“

⁵⁴ Vgl. J. Moltmann, Y. Congar: Der Heilige Geist (Rezension), in ThLZ 108, 1983, 627: „Es hat bei Congar den Anschein, als sein der Geist Gottes Geist und der Geist der Kirche und des Glaubens allein“; vgl. H.-H. Lin, Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie, Frankfurt am Main, 1988, 257.

verantwortlich ist, wie seine Ablehnung „für alle Tugenden im Osten“ (IGD, 91).

Für die orthodoxen Theologen verbirgt sich hinter dem Filioque jedoch mehr als eine „Interpretationsformel“, die dem „ek monou tou patros“ von ihrer Intention her gleichgestellt werden dürfte. Die „ökumenische Partei“ a la Maximus Confessor, B. Bolotov, S. Bulgakov u.a. bezeichnen es als theologische Meinung (theologoumenon). Die strängere Partei VI. Lossky, L. P. Karsavine, Trembelas bezeichnet das Filioque als lateinische Häresie (impedimentum dirimens)⁵⁵.

D. Staniloae nennt es eine unoffenbarte Lehre. B. Bobrinskoy erkennt im Filioque etwas Positives, wenn es den Heiligen Geist als gegenseitige Liebe und Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn darstellt, jedoch mit der Ergänzung, dass jede trinitarische Person die anderen zwei in sich selbst verbindet. Der Heilige Geist ist zwar die gemeinsame Gabe des Vaters und des Sohnes aber auch ein Selbstgeber. Außerdem ist nach Bobrinskoy der Sohn am Ausgang des Geistes vom Vater „nicht unbeteiligt“⁵⁶. Die Beteiligung des Sohnes am Ausgang des Geistes (*dia tou liou*) wurde in der östlichen Theologie niemals kausal verstanden. Der Sohn wurde im Osten niemals spirans des Geistes oder *simprovolevs* genannt⁵⁷.

Yves Congar zeigt seine Bereitschaft auf das Filioque im Glaubensbekenntnis zu verzichten, wenn es von den Orthodoxen nicht mehr als Häresie beschimpft wird⁵⁸. W. Kasper fragt sich aber zu Recht, warum das Filioque überhaupt aus dem Glaubensbekenntnis weggenommen werden sollte, wenn es keine Häresie darstellt⁵⁹.

Das Filioque kann m.E. nicht als Theologoumenon charakterisiert werden, solange es im Glaubensbekenntnis steht. Eine theologische Meinung ohne Heilsbedeutung wird es erst dann, wenn der ursprüngliche Text des NC offiziell angenommen wird. Das NC ist „das einzige wirklich

⁵⁵ Vgl. La precession du Saint Esprit, in : Istina 1, 1972, 257 f.

⁵⁶ B. Bobrinskoy, Le Mystere de la Trinite. Cours de theologie orthodoxe, Paris 1986, 304.

⁵⁷ Vgl. B. Bolotov, Theses sur le „Filioque“, in: Istina 1, 1972, 287.

⁵⁸ Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 451

⁵⁹ Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 272; vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie Band I, Göttingen 1988, 346, Anm. 184.

gesamtkirchliche Bekenntnis (...). Sein Text gilt praktisch in allen Konfessionen als autoritativ und wird oft als gottesdienstliches Credo verwandt⁶⁰. Aus diesem Grund ist ein NC ohne Filioque das „Basisdokument der Ökumene“, weil es den Glauben der noch ungeteilten Christenheit zum Ausdruck bringt⁶¹.

4. Schritte zur Versöhnung hinsichtlich der Lehre vom Heiligen Geist

1. Der erste Schritt zur Wiederversöhnung, ein Zeichen des Friedens und der Dialogbereitschaft, wäre das Entfernen des Filioque aus dem Glaubensbekenntnis. Das dies möglich ist, zeigte Papst Johannes Paul II. beim Besuch des ökumenischen Patriarchen Bartholomeos I in Rom 1995 und 2002 beim Besuch des Patriarchen Teoctist in Rom, als er in der Messe das Credo ohne Filioque verwendete. Von der evangelischen Seite plädieren Theologen wie Moltmann und Pannenberg für die Rückkehr zum ursprünglichen Text des Glaubensbekenntnisses. Pannenberg versteht die Einfügung des Filioque im ökumenischen Bekenntnis als eine unangemessene, unkanonische und zu bedauernde Ergänzung, die zurückgenommen werden muss⁶².

2. Der Verzicht auf die Bezeichnung „häretisch“ von der Seite der orthodoxen und der katholischen Theologen! Die katholischen Theologen sollen in Übereinstimmung mit dem Papst Paul VI dem theologischen Konsens folgen, dass die vom 2. Konzils von Lyon (1274) deklarierte Verdammung „derer, die den ewigen Hervorgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn“ verneinen, nicht mehr gültig ist⁶³.

⁶⁰ W-D. Hauschild, Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 24, 1994, 454.

⁶¹ R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nikäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996; vgl. A. Vletsis, Filioque: Ein unendlicher Streitfall? Aporien einer Pneumatologie in Bewegung, in: K. Nikolakopoulos/ders./V. Ivanov (Hg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou, Frankfurt am Main 2002, 371; auch Vletsis sieht die Einheit im Glaubensbekenntnis als „unabdingbare Voraussetzung der Einheit der Kirchen“.

⁶² Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie Band I, Göttingen 1988, 344f.

⁶³ Le Filioque: une question qui divise l'Eglise ? Déclaration commune de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord, Saint Pauls College, Washington, DC le 25 octobre 2003, in : Irenikon 77 Nr. 1 2004, 100.

3. Eine der wichtigsten Aufgaben der ökumenischen Theologie sehe ich in den Bemühungen um eine gemeinsame Definition der innertrinitarischen Verhältnisse (Ursprungsrelationen) zwischen dem Heiligen Geist, dem Sohn und dem Vater. Wie ist die nichtkausale Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes zu verstehen (der Geist geht vom Vater aus und empfängt vom Sohn, ruht auf dem Sohn, leuchtet durch den Sohn)? Wie verhalten sich die Konstitutions- und die Relationsebene zueinander und die Monarchie des Vaters zum absoluten perichoretischen, kenotischen Gott der vollendeten Liebe? Wenn die Konstitutionsebene mit der Relationsebene verwechselt werden, taucht das Bild von L. Boff auf, alles in der Trinität sei *Patruque, Filioque und Spirituque* zugleich⁶⁴!

4. Eine gemeinsame Basis der ökumenischen Pneumatologie sehe ich in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes bzw. des unvollendeten Charakters aller Bilder und Analogien sowohl der „psychologischen“ als auch der „sozialen“ Trinitätslehre⁶⁵;

5. Solange keine ökumenische Entscheidung vorliegt, kann die Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes als eine *offene Frage* behandelt werden⁶⁶. Diese Offenheit in der Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes könnte mit dem Mysterium seiner Person assoziiert werden. Wenn der Mensch ein *mysterium ineffabile* ist (*homo definiri nequit*), wie soll man dann die geheimnisvolle Person des Heiligen Geistes definieren wollen? Dennoch soll die Apophatik der trinitarischen Personen kein Grund dafür sein, die ökumenische Lösung des Filioque-Problems auf die eschatologische Ankunft des Geistes zu verschieben!

Die entscheidende Frage ist, inwieweit das Filioque zur katholischen und evangelischen Identität gehört. Inwieweit sind die katholischen und

⁶⁴ Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 170, 266.

⁶⁵ B. J. Hilberath, *Pneumatologie*, 532: „Die Grenze der sozialen Analogie der Gemeinschaft liegt, grundsätzlich gesehen, darin, dass das Miteinander von Menschen immer als notwendige Ergänzung erfahren wird, während es in der Trinität als vollkommene Durchdringung (Perichorese), als unüberbietbares Zugleich von Selbstsein und Im-andern-Sein betrachtet werden muss.“

⁶⁶ L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 85: „Offen bleibt die Weise, wie er hervorgeht: direkt oder durch den Sohn (griechische Spiritualität) oder auch vom Sohn (lateinische Spiritualität)“.

evangelischen Christen bereit auf das Filioque zu verzichten? Aus kanonischer Sicht wäre das ein großer Fortschritt, wenn es aus dem offiziellen Glaubensbekenntnis herausgenommen wird. Auf der anderen Seite sollen die orthodoxen Theologen m.E. mehr Rücksicht nehmen, und immer daran denken, dass das Filioque, wenn auch nicht unbedingt zur Identität eines heutigen postmodernen westlichen ökumenischen Theologen gehört, doch ein Teil seiner geschichtlichen Tradition ist. Aus diesem Grund dürfen die Orthodoxen zwar scharfe Kritik an dem Filioque üben, sollen aber dabei niemals die Ebene der theologischen Argumentation verlassen, und das Gefühl der anderen Christen durch Besserwisserei verletzen. Wenn die Orthodoxen ihre Apophatismuslehre ernst nehmen, müssen sie auch zugeben, dass der menschliche Verstand keine Ahnung davon haben kann, was die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Heiligen Geistes ist. Die intimsten Geheimnisse des dreieinigen Gottes bleiben für die Geschöpfe für immer unzugänglich, selbst im ewigen Leben nach der Auferstehung. Denn niemals wird der Mensch die Unendlichkeit Gottes einschränken (be-greifen) können. Nur Gott selbst kann durch die Kenosis seiner Liebe ein Vorgeschmack seiner unsagbaren Komplexität vermitteln: und das ist das *Mysterium der Trinität*, „ein lebendiger Gott in drei Personen“, ein „Minimum an Verstehen“ der „abgründigen Unendlichkeit Gottes“ bzw. des Geheimnisses seiner vollkommenen Liebe. Das, was wir als Menschen für die Wahrheit halten, verliert ihre Gültigkeit, wenn es sich in ein Idol verwandelt. Die echte Wahrheit gibt es nur in der Liebe und kann niemals als privater Besitz in Anspruch genommen werden, sondern nur erlebt werden in der Offenheit der Gemeinschaft!

Die Lehre vom Heiligen Geist, vom Geist der Wahrheit, der Liebe und des Lebens nimmt die Form einer höchsten Beleidigung dieser göttlichen Person an, wenn sie zum Grund der Trennung und Unversöhntheit instrumentalisiert wird. In diesem Sinne ist ja nicht nur Christus das Lamm Gottes, das ewig geopfert wird, der gekreuzigte Gott, sondern der Heilige Geist selbst bleibt im Gekreuzigten gekreuzigt, solange wir als Christen nicht gelernt haben, dass allein die *trinitarische Doxologie* der wahre Weg zur Erkenntnis Gottes ist und die heilsame Hilfe zur Überwindung der Spaltung.

Der Weg dorthin führt m.E. durch das verstärkte Bewusstsein der eigentlichen Grenzen der theoretischen Vernunft. Die wahre Erkenntnis erschöpft sich niemals in rationaler Begrifflichkeit. Ihr Ziel ist die Vereinigung von Erkennenden und Erkannten. Die wahre Erkenntnis des Heiligen Geistes ist das Leben in ihm, im Heiligen Geist, das Leben in der Liebe. Basilius der Große hat richtig gedeutet, dass der Weg zur Erkenntnis Gottes die Doxologie ist. Hier werden der Vater, der Sohn und der Heilige Geist verehrt und angebetet. Die Homotimie ist der Beweis der Homoousie.

Die Gemeinschaft ohne Unterordnung wird den Menschen im Gebet durch die Epiklese erschlossen, indem der Heilige Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, die verwandelnde Ruhe seiner Einwohnung schenkt.

Der Streit um die Identität des Heiligen Geistes ist paradox, wenn man bedenkt, dass die Geschöpfe sich so viel Sorgen um den geheimnisvollen Tröster machen. Dieser Streit bleibt sinnlos, denn wer verbittert streitet hat den Geist der Liebe bereits verloren. In diesem Sinne stellt die ökumenische Lehre vom Heiligen Geist eine einmalige Chance dar, die konfessionellen Einschränkungen zu vergessen, und gemeinsam in die Zukunft der Verheißungen Gottes zu blicken⁶⁷. Dieses hoffnungsvolle Blicken auf Gott kann durchaus die Form folgenden Rufes annehmen: „*Veni Creator Spiritus* und verwandle uns und die ganze Schöpfung im Wohnort deiner Heiligkeit!“

⁶⁷ Vgl. J. Moltmann, *Ohne Macht mächtig*. Predigten, München 1981: 76: „Wenn der Regen kommt, braucht man nicht mehr ums Wasser zu streiten. Man soll sich mit allen am Regen freuen“.

Adrian Murg

Allegory in Parable Interpretation

Rezumat

Până la apariția Iluminismului și a Reformei pildele Mântuitorului Iisus Hristos erau tâlcuite predominant alegoric. Odată cu ridicarea metodei istorico-critice interpretarea alegorică a fost tot mai mult înlăturată, fiind socotită arbitrară și nestiințifică, astfel încât în secolul al XX-lea, mai ales datorită influenței lui Adolf Jülicher, parabolele au ajuns să fie considerate de către foarte mulți specialiști o specie literară complet diferită de alegorie, și având un singur înțeles care poate fi formulat într-o singură propoziție cu caracter moralizator și universal. În studiul de față sunt prezentate întâi afirmațiile adversarilor tâlcuirii alegorice a pildelor; căroră li se face apoi o scurtă evaluare critică, iar după aceea sunt date câteva argumente suplimentare în favoarea validității acestui tip de interpretare.

I. Introduction

In a famous passage of his work *On Christian Doctrine* (III. 9) Blessed Augustine explicitly voices one of the basic patristic hermeneutical principles: «But the ambiguities of figurative words (...) require no little care and industry. For at the outset you must be very careful lest you take figurative expressions literally. What the Apostle says pertains to this problem: «For the letter killeth, but the spirit quickeneth». That is,

when that which is said figuratively is taken as though it were literal, it is understood carnally. Nor can anything more appropriately be called the death of the soul than that condition in which the thing that distinguishes us from the beasts, which is the understanding, is subjected to the flesh in the pursuit of the letter. He who follows the letter takes figurative expressions as though they were literal and does not refer the things signified to anything else»¹. So Augustine cautions against failing to look beyond the immediate sense of Scripture. The premise of such a caution is that the Bible has levels of meaning that require the reader to press for significance beyond what is immediately evident from the everyday meaning of the words. Although it was not believed that every utterance in the Bible had to surrender a figurative sense - certain of the teachings in Sermon on the Mount (though not all) were full and complete in the letter - the exegete had to be ready in principle to deduce spiritual meanings from apparently literal wording. If he were not, as Augustine taught, he would suffer that death of the soul which is to read carnally. Therefore allegoresis, or allegorical interpretation, appears to be essential for the correct understanding of the Bible. This practice had developed in the early Church largely as an extension of rabbinical tradition in the explanation of Jewish Scriptures but strengthened and enriched by the example of Hellenistic philosophers and mythographers who searched for nonliteral meanings in the writings of Plato and Homer². The Bible itself held the warrant for biblical allegoresis in such short sayings as that of Jesus to the Pharisees, likening Jonah's time in the belly of the whale to that of the Son of Man in the bowels of the earth (Mat 12, 40), for this was taken to verify a kind of nonliteral sense in the Old Testament that related its narrative details to the life of Christ and the salvation of mankind. In his letters the Apostle Paul gave important examples of such figurative interpretation of Scripture, as when he explained the symbolic or typological meaning of events in the exodus of Israel from Egypt (I Cor 10, 1-11)³.

¹ Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Indianapolis and New York, 1958, p. 84.

² See Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge, 1970, the chapter called *The Allegorical Method*.

³ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament în I Cor 10, 1-11*, in "Mitropolia Ardealului" XXI (1976), nr. 4-6, p. 273-285.

Allegoresis was the foundation of exegesis for Origen, whose enormous influence by the time of his death (ca. 254) and in later centuries helped to assure such interpretation of the Bible its central place in medieval civilization.

Concerning the New Testament, the allegorical approach was much more restricted as compared to the Old Testament interpretation. The literal sense of the New Testament is itself spiritual, being the account of fulfillment: it is not just the *novum* but the *novissimum*. Generally speaking, the Fathers use the allegorical method in New Testament interpretation only when they come across stories, names and numbers which they consider to be carrying a symbolic meaning, and on a large scale in the case of parables⁴.

In the early and medieval Church the allegorical interpretation of parables was so widely spread, that disagreements would arise among exegetes only on the sufficiency of interpretation - there were always some who sensed further truths than others - and, of course, on the suitability of a specific reading. Neither area of disagreement was very important, because it was established on the best authority that divergent interpretations were not only acceptable but welcome, provided they agreed with Christian truth as presented elsewhere in Scripture. Augustine marveled that God provided so many meanings to be found by different readers or listeners: "for what could God have more generously and abundantly provided in the divine writings than that the same words might be understood in various ways which other no less divine witness approve?"⁵

In modern scholarship we find a dramatically changed perspective on parable interpretation. A distinctive characteristic of this modern parable exegesis has been its rejection of the allegorical interpretation of the parables which dominated patristic and medieval commentaries. Bernhard Weiss and Adolf Jülicher⁶ set the tone in their sharp and almost absolute distinction between parable and allegory. Jülicher, in particular, drawing

⁴ Andrew Louth, *Deslusirea tainei. Despre natura teologiei*, trans. Mihai Neamtu, Sibiu: Deisis, 1999, p. 192; cf. the whole chapter V *Întoarcerea la alegorie*.

⁵ *On Christian Doctrine*, III.38, p. 102.

⁶ B. Weiss, *Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872; A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Freiburg-i.-B., 1898-1899, 2 vols.

on the canons of Greek oratory, regarded allegory as a sophisticated literary figure which the simple preacher of Galilee could not and did not use. As a result, any allegory found in the Gospels can almost automatically be considered as a Church creation, and not the authentic words of Jesus. While there has been some uneasiness about Jülicher's Germanic precision, his rejection of allegory has had great influence in modern works on the parables.

In the following we shall briefly present the reasons for what the majority of modern parable interpreters assert this dichotomy between parables and allegories, and then we'll give a refutation of these and some further warrants for the return to the traditional allegorical method of parable interpretation.

II. Alleged Arguments against Allegorical Interpretation of Parables

1. *The allegorical method of interpretation emerged early in the history of the Church as a result of the influence of Greek philosophy, and was applied widely to all portions of Scriptures as a substitute for a more legitimate, literal reading of the text.* The rationale of allegorizing often seemed praiseworthy. The Church Fathers wished to derive additional meaning from the text beyond that which a more straightforward reading would elicit, especially in narratives where there seemed to be few explicit lessons or where characters' actions seemed morally suspect. The parables proved particularly ripe for allegorizing, because the Gospels themselves describe Jesus deciphering each of the details of the Parables of the sower (Mk 4, 13-20 pars.) and of the wheat and tares (Mt 13, 36-43). It was only natural to assume that the others parables which He did not explain should be interpreted similarly. After all, He had seemed to imply that His teaching would be confusing unless one understood "the secret" of God's kingdom (Mk 4, 11 pars.). And did He not go on explicitly to say that understanding the Parable of the sower was the key to understanding all the parables (Mk 4, 13)?

Blessed Augustine provided the classic example of ancient allegorizing with his interpretation of the Parable of the good samaritan (Lk 10,

30-37): the wounded man stands for Adam; Jerusalem, the heavenly city from which he has fallen; the thieves, the devil who deprives Adam of his immortality; the priest and Levite, the Old Testament Law which could save no one; the Samaritan who binds the man's wounds, Christ who forgives sin; the inn, the Church; and the innkeeper, the Apostle Paul⁷. Some lesser-known but equally imaginative examples include St. Irenaeus's treatment of the laborers in the vineyard (Mt 20, 1-16), which he identifies as those who have been saved at different periods of world history, while the denarius with which each was rewarded, engraved with royal image, stands for God's royal Son and the immortality He conveys⁸. Or again, Gregory the Great explains the farmer's threefold coming to the barren fig tree in search for fruit (Lk 13, 6-9) as God's bestowing humanity with reason, Law and grace, respectively⁹.

Two main objections arose against this kind of approach. First, rarely did two expositors agree on what every detail in a particular passage stood for, given the many different ways they might frame a moderately plausible interpretation. Second, some of the meanings attributed to details in parables were clearly anachronistic. That is, they reflected understandings of Christian doctrine which dated from a time later than Jesus' own ministry.

2. *The allegorical method ignores the realism, clarity and simplicity of the parables.* Jülicher argued at length that each parable briefly and concisely reflected true-to-life conditions of first-century Palestine, sharply contrasting with the artificiality of most allegories which made sense only when properly decoded. Jülicher based this contrast on the classic, Aristotelian distinction between simile and metaphor. While both are figures of speech comparing two things which seem to be "like" each other in some way, the simile is much more self-explanatory, because it explicitly uses a word such as *like* or *as* to make the nature of the comparison clear. The parables are nothing more than extended similes ("the kingdom of God is like...") and therefore far removed from the mysterious world of allegory. Jesus' parables thus also differ markedly from the

⁷ *Quaest. Evang.* II, 19.

⁸ *Adv. Haer.* IV, 36, 7.

⁹ *Homilia* XXXI.

allegorical stories of the rabbies (usually also termed parables) as “the fresh air of the fields” differs from “the dust of the study”¹⁰.

As a result of this position, where undeniably allegorical details do appear in the Gospel parables, they may not be accepted as authentic. More to it, the parables cannot have but one or, at most, two points to make. The details of the parable are only part of the dramatic machinery and have no meaning in themselves; nor are the characters of a parable to be identified allegorically. Let us give some examples. Jeremias¹¹ maintains that in the Parable of the prodigal son the father does not stand for God. And in the original form of the Parable of the wicked vinedressers the servants sent to the vineyard were not the prophets, nor was Jesus the son who was killed¹². These would be allegorical identifications and have no place in a parable.

3. *Traces of allegory which do not occur in the Gospel parables can be attributed to the early Church's imposition of the motif of the “Messianic secret” onto the Jesus tradition.* At first glance it would seem quite arbitrary for Jülicher simply to have denied the evidence of the Gospels which ran contrary to his understanding of the parables. But William Wrede soon proposed an explanation of how a large portion of the clear, simple teaching of Jesus became mixed together with esoteric explanation and shrouded in mystery. Wrede's theory has remained widely influential ever since.

In short, Wrede's thesis is this: Jesus Himself never claimed to be more than a man, but after His death His disciples soon came to believe in Him as Messiah and God's Son. Obviously, they could not tell their contemporaries that Jesus had ever publicly used either of these titles, because others who had heard Him preach would know better. So they told of how Jesus taught certain things privately to His disciples which He concealed from the public, including allegorical interpretations of His

¹⁰ A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 1, p. 169-173. On simile vs. metaphor and parable vs. allegory, see esp. p. 52-58.

¹¹ J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, London, 1954, p. 103: “Thus the father is not God, but an earthly father; yet some of the expressions used are meant to reveal that in his love he is an image of God”.

¹² *Ibidem*, p. 56-57.

parables. It was in this context, they alleged, that He revealed His more exalted views of Himself. This Messianic-secret theme runs throughout the Gospels, especially in Mark, and may account for why Jesus consistently tells people not to disclose His identity. It also gives a plausible explanation of Jesus' purpose for speaking in parables in the first place (according to Mk 4, 11-12)¹³.

4. *Studies of the transmission of oral tradition demonstrated a tendency for parables to be allegorized as their original contexts were soon forgotten.* The rise of form criticism bolstered Jülicher further. Rudolf Bultmann drew on studies of ancient oral folklore and proposed relatively fixed laws of transmission, which among other things described the process of converting a simple parable into a complex allegory as it was told and retold. These "laws" were refined and elaborated by Joachim Jeremias who, following the pioneering work of C. H. Dodd, rejected Jülicher's universalizing interpretations of the parables in favor of ones which anchored them firmly in specific, historical situations in the life of Jesus¹⁴. These situations generally revolved around Jesus' proclamation of mercy for sinners and His call to Israel to repent in light of God's impending judgement. Dodd understood Jesus's teaching to reflect "realized eschatology" - the kingdom of God as already present in His ministry - while Jeremias preferred the more precise description of "eschatology in the process of being realized". Both agreed that the parables were the primary medium of this message, and Jeremias' insights into the customs of first-century Palestinian life enriched his exegesis to such an extent that his work is still a standard textbook. But form critics remained as adamantly anti-allegorical as Jülicher, even if the main point they found for each parable was more specific than that which Jülicher had identified.

5. *Allegory is an inferior form of rhetoric, unworthy of Jesus, who instead was a master of metaphor.* A third early form critic who wrote extensively on the parables was A. T. Cadoux. Although his exegesis has not proved as influential as that of Dodd or Jeremias, he did

¹³ W. Wrede, *The Messianic Secret*, London: J. Clarke, 1971.

¹⁴ J. Jeremias, *op. cit.*; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet, 1935.

make one claim that commanded nearly universal assent. Cadoux rejected the authenticity of all of the brief conclusions or applications with which most of the parables end, stressing that “the speaker who needs to interpret his parables is not master of his method”¹⁵. Dodd discloses a similar value judgement in his definition of a parable, which many still employ: “a metaphor or simile drawn from nature or common life, arresting the hearer by its vividness or strangeness, and leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought”¹⁶. To spell out a specific application closes the door to numerous other legitimate uses of the parable and is more likely the type of addition which someone would have made later in the Church’s history. Examples of such applications include: “Go and do likewise” (Lk 10, 37), “So the last will be first; and the first, last” (Mat 20, 16), and “in the same way there will be more rejoicing in heaven over one sinner who repents than over ninety-nine righteous persons who need no repentance” (Lk 15, 7).

Although they did not phrase it in so many terms, what Cadoux and Dodd were anticipating was the more recent distinction between metaphor and allegory. Because an allegory encodes a relatively static series of comparisons which its author wishes to communicate, its interpretation is not as nearly as open-ended as that of metaphorical story, which juxtaposes two basically dissimilar objects (e.g. the kingdom of God and a mustard seed)¹⁷, and in which the possible lines of comparison are not

¹⁵ A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus: Their Art and Use*, London: J. Clarke, 1930, p. 19.

¹⁶ Dodd, *Parables*, p. 16. On the influence of this definition in subsequent parable research, see Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, New York: Harper & Row, 1966, p. 133-162; John R. Donahue, *The Gospel in Parable*, Philadelphia: Fortress, 1988, p. 5-20.

¹⁷ One needs to realize that literary critics use the term *metaphor* in numerous ways. Jülicher referred to the narrow sense of metaphor as contrasting with simile (i.e. the comparison of two objects without a specific comparative word - e.g. “the sea was glass” instead of “the sea sparkled like glass”). Here the reference is to the broader sense of any figure of speech which compares fundamentally dissimilar objects. Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, InterVarsity Press; Downers Grove Illinois 60515, 1990, p. 35, n. 13.

as clear or limited. Jesus as a master teacher would not have spelled things out so simplistically¹⁸.

The modern view of metaphor¹⁹ goes even further, arguing that it is impossible to summarize the meaning of a parable, when viewed as a metaphor, in either one or several points. Instead all one can do is describe the impact which it creates. Thus the parable of the ten virgins *predicts* the need for readiness for the advent of God's kingdom, the mustard seed *promises* the kingdom's surprisingly wide influence despite small beginnings, and the barren fig tree *warns* that a time will come when it is too late for repentance. Note that the verbs in each of these clauses describe the action accomplished by the parable rather than summarizing a lesson taught.

In the opinion of the current consensus, the era of confusing parable and allegory has thus vanished forever. Questions about what particular details "stand for" are simply misguided from the outset. The consensus is all the more weighty inasmuch as it comprises interpreters of virtually all theological persuasions²⁰.

III. Arguments in favour of Allegorical Interpretation of Parables

Despite this consensus, another strand of parable interpretation, which has been mostly ignored but never refuted has woven itself throughout contemporary scholarship²¹. It affirms that to varying extents the parables

¹⁸ Gerhard Sellin, in a survey of the materials written on this subject, concludes dogmatically that allegory is feeble and limited, and cannot stand on its own, always requiring "translation" of its symbols into the hidden truth implied. Thus he concludes it "has no more place today in literature" (*Allegorie und 'Gleichnis'*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 75 (1978), p. 311.

¹⁹ See Blomberg, *Parables*, p. 136-138.

²⁰ See Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1976; C. F. Evans, *Parable and Dogma*, London: Athlone, 1977; J. Ramsey Michaels, *Servant and Son: Jesus in Parable and Gospel*, Atlanta, John Knox, 1981; Sallie M. TeSelle, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1975.

²¹ John Drury (*Origins of Mark's Parables*, in Michael Wadworth (ed.), "Ways of Reading the Bible", Brighton: Harvester, Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1981, p. 172-

may be considered allegories and that each of the previous arguments to the contrary fails to convince. The first five claims presented below contest the five points discussed above, and then two additional affirmations suggest further rationale for the pro-allegorical perspective.

1. *More important than the Greek background of allegorical interpretation in general is the specific Hebrew background of allegorical parables.* The contesters of Jülicher argue that Old Testament and rabbinic literature rather than Aristotle provide the background for evaluating Jesus' use of parables. In Hebrew the word *mashal* (often translated *parabole* in the Greek Bible) is used for all types of figurative speech: proverbs, riddles, taunts, simple comparisons and complex allegories. So it is arbitrary to restrict Jesus' use of parables to the patterns of Greek rhetoric, because He used the language and thought forms of Aramaic, a Semitic language very similar to Hebrew²². Soon after Jülicher, Paul Fiebig issued two books in which he compiled a large number of rabbinic parables, highlighting their allegorical nature, and, contra Jülicher, demonstrating that a mixture of parable and allegory was both common and well-liked in ancient Judaism. Due to numerous parallels in structure and form, it was not fair to oppose the parables of the rabbis so diametrically to those of Jesus, and it was logical to assume that both sets of texts should be interpreted in reasonably similar fashion²³.

Fiebig also emphasized the presence of a large number of "standard metaphors" (most notably the king standing for God) which were so frequently used by the rabbis that Jesus' audiences almost certainly would have interpreted them in fairly conventional ways. More recent studies have surveyed the imagery of various Old Testament and intertestamental

173) suggest three reasons for which the allegorical method is played down in contemporary exegesis: a) the allegorical approach of the past was clearly abused; b) Dodd's clarity, churchmanship and concern for relevance won him many followers in the English-speaking world and c) most of the opposition to the consensus has appeared in less widely known circles.

²² Cf. M.-J. Lagrange, *La parabole en dehors de l'évangile*, in "Revue Biblique" 6 (1909), p. 198-212, 342-367.

²³ Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen: Mohr, 1904; idem, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen: Mohr, 1912.

texts and expanded the list of stock symbols which would have had relatively fixed meanings in Jesus' day. Among the most important for interpreting Jesus' parables are: a father, king, judge or shepherd for God; a vineyard, vine or sheep for God's people; an enemy for the devil; a harvest or grape-gathering for the final judgement; and a wedding, feast or festal clothing for the Messianic banquet in the age to come²⁴.

2. *Rhetorically, the Aristotelian distinction between simile and metaphor is greatly exaggerated.* Not only did Jülicher underestimate the importance of the Hebrew background to the parables, he also overestimated the differences between allegorical and non-allegorical forms of writing or speaking within the Greco-Roman world. Another scholar belonging to that epoch, the French Catholic Denis Buzy, demonstrated that in the first century Aristotle was not viewed as the only or even the most respected authority on rhetoric. Had Jülicher, for example, read the influential Latin orator Quintilian, he would have seen the opinion expressed that pure forms (simple comparisons with only one main point or allegories so detailed that every point stand for something) are quite rare and that mixed forms (where some but not all of the details point to a second level of meaning) are in fact the most artistic type of figurative discourse²⁵.

Later, another French Catholic, Maxime Hermaniuk, produced an even more prodigious volume, although it was overshadowed by Jeremias' work which appeared in the same year. Hermaniuk analyzed parabolic-like narratives in the Old Testament, apocrypha, rabbinic literature, New Testament, and several second-century Christian writings. He agreed that from both Jewish and Greco-Roman perspectives, parables were seen as extended comparisons or similes, while allegories were extended metaphors (where the comparisons are left implicit). But he stressed that the difference in meaning (though not in impact) between simile and metaphor is negligible once the points of comparison were recognized. Hermaniuk also discussed Quintilian at length, reaffirming that the most artistic and effective type of parable combines details that clearly stand

²⁴ Blomberg, *Parables*, p. 37.

²⁵ Denis Buzy, *Introduction au paraboles évangéliques*, Paris: Gabalda, 1912, esp., p. 170-181.

for something other than themselves, those which only add life and colour to the portrait, and others which are susceptible of either interpretation²⁶.

Various studies of more recent vintage have claimed to corroborate Buzy and Hermaniuk from the standpoint of modern literary criticism. E. J. Tinsley, for example, argues that biblical scholars have consistently misunderstood the nature of allegory as an arbitrary or artificial device, although he admits that poorly constructed allegories deserve this criticism. But carefully composed allegories integrate their details in both the realistic and the symbolic worlds which they depict. Augustine's method was actually better than Jülicher's; Augustine simply deciphered too many of the details and used the wrong code. In short, "the main question therefore would seem to be not whether any or many of the parables of Jesus are allegorical or not, but *what they are allegories of*"²⁷.

3. *Both the Messianic secret motif and the enigmatic purposes attributed to Jesus for speaking in parables may be explained better than by Wrede's hypothesis.* Many of the writings of the New Testament apocrypha claim to be secret revelations by Jesus to one or more of His disciples, yet these claims were widely rejected by the early Church. This suggests that the strategy outlined by Wrede could not have succeeded even if it had been tried. More plausible are the explanations that Jesus sometimes enjoined secrecy concerning His identity because a) many Jew were looking for a different type of Messiah from that which Jesus understood His mission to involve (i.e. a nationalistic or military ruler rather than a suffering servant) and b) it was inappropriate for Him to make detailed claims about His identity until after His crucifixion and resurrection, which served to corroborate those claims²⁸.

But even if Wrede's scenario were accepted, it would not be clear that the role of the parables as in some sense concealing truth necessarily formed part of the Messianic secret. There is nothing *explicitly*

²⁶ Maxime Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Paris: Desclée; Louvain: Bibliotheca Alfonsiana, 1947, esp. p. 35-61.

²⁷ E. J. Tinsley, *Parable, Allegory and Mysticism*, in Anthony Hanson (ed.), "Vindications", London: SCM; New York: Morehouse-Barlow, 1966, p. 179.

²⁸ See esp. Richard N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, London: SCM; Naperville: Allenson, 1970, p. 71-74.

Christological in the teachings of the parables, and their mysteriousness seems to involve a different issue altogether: how to interpret specific details in each text²⁹. Some have tried to deny this mysteriousness by explaining the apparent purpose clause of Mark 4, 12 (“in order that seeing they might not perceive”) as really a result clause³⁰ or as simply an abbreviation for an introduction to the Old Testament quotation (cf. Is 6, 9) - i.e. equaling “in order that the following passage might be fulfilled”³¹.

But the first of these explanations requires translating *hina* (“in order that”) in a relatively unusual manner, while the second simply shifts attention to the significance of the Old Testament text: in what sense was it fulfilled if it was neither the purpose nor the result of Jesus’ preaching? It is better to take the *hina* in its usual sense of purpose, and seek a different explanation of how one of Jesus’ motives for speaking in parables could be to conceal. The key seems to lie in the meaning of the words “understand” and “perceive”. Hans-Josef Klauck perhaps expresses it best when he speaks of those who are “outside” the kingdom: “They understand the provocative claim of the parables very well, but they are not prepared to accept it. For Mark, Jesus’ speaking in parables is not a riddle as such. What is perplexing is the behaviour that it calls forth: the man can see salvation personified and nevertheless not come to conversion and belief”³². This position squares with the use of “perceive” and “understand” elsewhere in Scripture³³. It accounts for the fact that even Christ’s enemies apparently understood His parables at a cognitive level

²⁹ Jonathan Bishop (*Parable and Parrhesia in Mark*, in “Interpretation” 40 (1986), pp. 39-52) sees both the parable theory and the Messianic secret as specific examples of Mark’s broader practice of alternating between “mystery” and “interpretation” in his narrative.

³⁰ See esp. T. W. Mason, *The Teaching of Jesus*, Cambridge: University Press, 1939, p. 76-80.

³¹ E.g. Jeremias, *Parables*, p. 17.

³² Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster: Aschendorf, 1978, p. 251.

³³ Cf. J. Goetzmann, *synesis*, in Colin Brown (ed.), “The New International Dictionary of New Testament Theology”, 3 vols., Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978, vol. 3, p. 130-133.

(cf. esp. Mk 12, 12 pars.). And it fits the nature of His preaching more generally. Jesus regularly called men and women to a point of radical decision: either to draw closer to Him in discipleship or to make clear their rejection of Him and in that sense actually be repelled (cf. Mt 12, 33-35 par., Mk 9, 40, Lk 11, 23 par., Mk 3, 6 pars.).

4. *The tendency in oral tradition increasingly to allegorize simple stories is counterbalanced by an even more common tendency to abbreviate and “de-allegorize” them.* One of the pioneers form critics, Vincent Taylor, pointed out that fairly detailed narratives (like many of the parables) tended to be abbreviated as they were passed along by word of mouth, rather than expanded and allegorized as Bultmann had claimed³⁴. More recently J. A. Baird has observed that over two thirds of the parables which Jesus explained, however briefly, were addressed to His disciples, while most of those left unexplained were addressed to His opponents. This pattern fits in with Jesus’ desire to make His teaching in some sense clearer to insiders than to outsiders. Such consistency and restraint, Baird concludes, was unlikely to have been the product of a Christian tradition which felt free to allegorize the parables indiscriminately³⁵.

5. *Far from being an inferior art form, avoided by the master teacher, allegorical interpretation is an inevitable method of explaining parables, which even those who deny it in theory cannot avoid in practice.* Fiebig’s and Buzy’s studies already pointed out that, from Quintilian on, many felt allegory to be an aesthetically satisfying form of rhetoric or literature. Matthew Black later noted that even as anti-allegorical an interpreter as Dodd could not avoid allegory despite his disclaimers. In his exposition of the Parable of the wicked tenants, for example, Dodd winds up conceding that the natural meaning which Jesus most likely intended is that the vineyard is Israel; the tenants, the Jewish leaders; the servants, the prophets; and the son, Jesus³⁶.

³⁴ Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London: Macmillan, 1933, p. 202-209.

³⁵ J. Arthur Baird, *A Pragmatic Approach to Parables Exegesis: Some New Evidence on Mark 4:11, 33-34*, in “*Journal of Biblical Literature*” 76 (1957), p. 201-207.

³⁶ Matthew Black, *The Parables as Allegories*, in “*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*” 42 (1960), p. 273-287; cf. Dodd, *Parables*, p. 124-132.

The same could be said of most other works from the “consensus perspective”. To go back to the story of the prodigal son, even Jeremias, who at first denies that the father stands for God, then concedes that “some of the expressions used are meant to reveal that in his love he is an image of God”³⁷. The problem remains precisely that which Tinsley pinpointed: it is not that no elements in the parables stand for things other than themselves; it is a question of how many do so and to what they refer. The error of premodern interpreters lay in overzealous and anachronistic use of allegory, not in the method per se.

Despite all of the criticisms of the Jülicher-Jeremias tradition just noted, until quite recently few scholars were willing to say more that there must be a little more allegory in the parables than has commonly been recognized. And the “one main point” rule for interpretation has remained virtually unviolated. Within the last two decades however, several scholars with cross-disciplinary expertise in Western literature and biblical studies have moved well beyond this position, affirming that most of the major narrative parables of Jesus are, by every standard literary definition of the word, genuine allegories³⁸. These affirmations rely on two additional principles.

6. *It is not multiple points of comparison which make a narrative an allegory; any narrative with both a literal and a metaphorical meaning is in essence allegorical.* The primary advocate of this assertion is Madeleine Boucher, who observes that for most literary critics there are only two “modes” of meaning: *literal* and *tropical*, the latter also being called *figurative*. Some examples of tropes include circumlocution, metaphor, synecdoche (the substitution of the part for the whole), metonymy (the substitution of one thing for something else closely associated) and irony. Anyone of these tropes may be developed into a full-fledged narrative; when a metaphor is thus developed, allegory results. Allegory is “nothing more and nothing less than *an extended metaphor in narratory form* (the term *narratory* here being used to include

³⁷ Jeremias, *Parables*, p. 128.

³⁸ Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable*, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1977; Klauck, *Allegorie*; John Sider, *Proportional Analogy in the Gospel Parable*, in “New Testament Studies” 31 (1985), p. 1-23.

both dramatic and narrative works, that is, all works which tell a story)³⁹.

Boucher further argues that allegory is a device of meaning, not a literary form or genre. So a parable may be an allegory even if its constituent elements do not involve separate metaphors, so long as the overall point of the parable transcends its literary meaning (e.g. the story is about the kingdom of God rather than just, say, farming, fishing or banqueting). The only types of parables that are not allegories, then, are either those that are so short that they are simple comparisons rather than full-fledged narratives, or those that are extended synecdoches rather than extended metaphors, as in the Parable of the rich fool or of the pharisee and publican, where the main characters are representatives of an entire class of *similar* people.

As for Jesus' purpose in speaking in parables, since He wanted to win His audiences over to His point of view, He had to be intelligible to them. Nevertheless, they could have found His meaning "mysterious" since many may have been either unable or unwilling to identify the proper spiritual equivalents for Jesus' down-to-earth metaphors.

7. *The presence of mysterious and unusual details in the parables, pointing to an additional level of meaning, is much more widespread than was usually been recognized.* The scholar who championed this view more than any other is John Drury, who has highlighted the rich tradition in Hebrew narrative of the dark or enigmatic saying. Drury has pointed out numerous potential but subtle allusions in the parables to various Old Testament texts not usually discussed as background for these stories. He has also repeatedly shown how the interpretations, contexts and concluding generalizations which the evangelists provide fit the parables quite adequately⁴⁰.

Other studies confirm that the parables regularly contain not only common, down-to-earth portraits of Jewish village but also "extravagant"⁴¹

³⁹ Boucher, *Parables*, p. 20-21.

⁴⁰ John Drury, *The Sower, the Vineyard and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark's Parables*, in "Journal of Theological Studies" 24 (1973), p. 367-369; and more recently idem, *The Parables in the Gospels*, London: SPCK; New York: Crossroad, 1985.

⁴¹ This is the term regularly used by Paul Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*, in "Semeia" 4 (1975), esp. p. 114-118.

⁴² Cf. esp. Norman A. Huffman, *Atypical Features in the Parables of Jesus*, in "Journal of Biblical Literature" 97 (1978), p. 207-220

and unrealistic features which point to more than one level of meaning. The ridiculous and implausible excuses of the invited guests in the Parable of the great supper (Lk 14, 19-20), the enormous size of the mustard plant which could provide shade for perching birds (Mk 4, 32 pars.) and the inexplicable hiring practice of the owner in the Parable of the vineyard laborers (Mt 20, 1-16) all aptly illustrate this propensity for “atypical features”⁴². But although these features appear implausible as descriptions of normal events, they make excellent sense when interpreted allegorically as standing for various spiritual truths.

IV. Conclusions

1. Jesus’ parables must not be judged according to the Aristotelian distinction between simile and metaphor. Rather they pertain to the semantic sphere of the Hebrew term *mashal*, which include also the rabbinic allegorical parables. The numerous similarities between the Gospel and rabbinic parables suggest that both sets of texts should be interpreted in the same manner.

2. The theory of the spontaneous introduction of allegory by the Church cannot stand, and it is safer to take for good the Evangelists’ witness which traces the allegorical interpretation of parables back to Jesus Himself.

3. According to modern literary criticism almost all of the Gospel parables are extended metaphors in narratory form pointing to a meaning other than that straight-forward, and therefore they fall into the category of allegory.

4. The unusual and unrealistic details in parables signal the existence of a nonliteral, spiritual meaning, which is to be discovered by allegorical exegesis.

5. Our point was to assert the validity of the allegorical approach in interpreting parables. A presentation of the rules that must be followed in such a demarche is not part of our present purpose. It cannot be denied that sometimes in the past, abusively used, allegoresis produced some

fancy results that no one wants to revive. But it is of vital importance to recognize that the biblical text often has a spiritual meaning behind the literal one, that cannot be discerned by the historico-critical method. The allegorical exegesis appears to be the outcome of the interpreter's effort to deal with the infinite richness and the profoundness of God's word. Its primary aim is not to produce "objective" results, but to reach through the text over the mystery of Christ.

Lucian Farcasiu

Sfântul Ioan Damaschin. Personalitatea si opera sa imnografică

Abstract

Saint John Damaskinos is the most remarkable personality of the eastern theology, excelling in dogmatic area through his power to synthesize and structure the learning of faith. He is involved in others areas of knowledge, areas which he treats with all earnestness and competence.

At the same time, there must be noticed his oratory talent and his poetical inspiration, qualities which made him one of the brightest hymn writer of whole ecclesiastic tradition. All these achievements rely on his exceptional spiritual life, this life being a kind of projection of his inner living.

At the same time, we must not forget that Saint John Damaskinos is also the composer for his hymns, adorning them with beautifully musical achievements, so that those hymns could reach their liturgical destination, entering and compelling recognition from the beginning in the liturgical thesaurus of the Orthodox Church.

The present study analyses, from theological viewpoint Saint's John Damaskinos hymns and musical compositions, those which will compel his recognition as the first systematizator of the Octoechos and, at the same time, composer of authentic church music.

I. Date biografice privitoare la Sfântul Ioan Damaschin

Sfântul Ioan Damaschin, apare în imnografia liturgică și sub numele de: Ioan, Ioan Arhiepiscopul, Damaschin sau Ioan Monahul. Sfântul Ioan s-a născut în Damasc în jurul anului 675 (676), putându-l considera cel mai productiv autor de imne. Fiul unui cetățean cu reputație din Damasc - cu numele Sergius, numit Mansur (victoriosul) - a fost frate adoptiv cu Sfântul Cosma Melodul. Cei doi frați au primit o educație și o instrucție aleasă în casa părintească, părinții săi provenind dintr-o familie nobilă creștină. De educația celor doi frați s-a ocupat călugărul Cosma de Calabria, răscumpărat de tatăl celor doi. Astfel, de la călugărul Cosma, tânărul Ioan a dobândit cunoștințe solide de teologie, retorică, istorie, muzică și astronomie. Monahul Cosma i-a împărtășit de asemenea lui Ioan învățătura despre lume și spirit, încercând o armonizare a celor două. Această experiență dobândită lângă monahul Cosma îi va fi de mare folos în viitor. După moartea neașteptată a tatălui său, Sfântul Ioan este numit de către califul arab de la Damasc într-o funcție foarte importantă, aceea de *protosymbulos*, adică secretar șef. Ca mare demnitar, Sfântul Ioan a rămas în același timp foarte apropiat de Biserică, neamestecând însă nici o clipă religia cu îndatoririle sale politice. În 726, anul când a început să scrie împotriva iconoclastilor, se afla încă la Damasc.

Frații Ioan și Cosma au părăsit însă de foarte tineri casa părinților, intrând în ordinul cenobitilor de la Mănăstirea Sfântului Sava din Ierusalim. Astfel, Sfântul Ioan a fost hirotonit preot prin 735, rămânând simplu ieromonah, până la sfârșitul vieții sale, care a avut loc la vârsta de 84 de ani după unii, sau 104 după alții, în jurul anului 749. Pentru faptul că a rămas un simplu monah, foarte multe dintre piesele sale imnografice poartă suprascrierea „a lui Ioan Monahul”. Se pare că Sfântul Ioan a fost predicatorul Bisericii Sfântului Mormânt.

Alături de fratele său Cosma, Sfântul Ioan a cunoscut la Ierusalim imnele sirienilor și armenilor, de la care au împrumutat nu doar forma rostirii, ci în primul rând melodia de interpretare a imnelor¹.

¹ Vezi Henry Stevenson, *Du rythme dans l'imnographie de l'Eglise greque*, Paris, 1876, p. 61, apud Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Editura Partener, Galați, 2006, p. 87.

Despre viata si petrecerea Sfântului Ioan Damaschin „monahul si preotul”, dă mărturie Sinaxarul lunii decembrie, în ziua a patra, când se face prăznuirea Sfântului: „Sfântul Ioan Damaschin a trăit pe vremea împăratului Leon Isaurul si a lui Constantin, fiul acestuia. Era de loc din Damasc, de neam ales, care strălucea în dreapta credință. Având tată iubitor de fapte bune, a învățat toată știinta elinească si a cercetat bine si adâncul Scripturii celei insuflata de Dumnezeu. Pentru credinta în Hristos si-a lăsat averea părintească si a îmbrățisat viata călugărească împreună cu fericitul Cosma, care a ajuns mai târziu episcopul Maiumei. Amândoi fuseseră învățati de acelasi dascăl, tot Cosma cu numele, numit si Asincrit, răscumpărat din robie de tatăl lui, împreună cu alti robi. ²î pentru că Ioan si Cosma avuseseră parte de un dascăl asa de învățat, au ajuns amândoi înțelepti.

Când Ioan a îmbrățisat viata călugărească, staretul mănăstirii l-a dat să învete ascultarea la un bătrân înțelept în cele dumnezeiesti. Acesta i-a poruncit să nu cânte nici cea mai neînsemnată cântare după mestesugul cântării muzicale pe care îl cunostea. Ioan a îndeplinit fără împotrivire multă vreme porunca. Se spune însă că Preasfânta Născătoare de Dumnezeu s-a arătat în vis bătrânului si i-a spus să îngăduie ucenicului său Ioan să alcătuiască cântări spre slava Celui născut fără de sământă din ea si spre folosul celor ce sunt datori să o mărească din adâncul inimii. Lucru pe care l-a si făcut, punând acest temei scrierilor sale.

Fericitul Cosma petrecând dar în nevointe pustnicesti, după ce a lăsat Bisericii multe scrieri, s-a odihnit în pace.

Iar ferictul întru pomenire Ioan, după ce prin puterea cuvintelor lui si prin dovezile cele înțelepte ale Scripturilor a înfierat ca nimeni altul eresul păgân al iconomahilor, adică al luptătorilor împotriva sfintelor icoane si după ce a lăsat Bisericii lui Dumnezeu multe scrieri, în care se găseste răspuns temeinic aproape la orice întrebare, si-a săvârșit viata la adânci bătrăneti². Lucrarea lui Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, mentionează într-un capitol asezat la sfârșitul său că „sfântul preot monah Ioan Damaschin, cel ce a scris multe cântări bisericești” a trăit „104 ani”³.

² *Mineiul pe Decembrie*, ziua a patra, Utrechia, Sinaxar, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1991, p. 33.

³ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, p. 192.

II. Opera imnografică a Sfântului Ioan Damaschin. Evaluare teologică

Atât Sfântul Ioan Damaschin, cât și fratele său, Cosma Melodul au excelat mai ales prin compunerea de canoane la duminicile de peste an și pentru cele mai multe dintre Praznicele împărătești. Cea mai frumoasă compoziție imnografică a Sfântului Ioan Damaschin rămâne Canonul Utreniei Pastilor (cu irmosul „Ziua Învierii, să ne luminăm popoare...”)⁴. Se poate asadar foarte ușor recunoaște marea asemănare între aceste cuvântări ale Sfântului Grigorie și Canonul la Pasti al Sfântului Ioan Damaschin, înțelegându-se că primele au servit ca inspirație pentru acest canon. Mai mult decât atât, Gh. I. Papadopoulos susține că cele peste 60 de canoane ale Sfântului Ioan Damaschin pentru cele mai însemnate sărbători ale Bisericii alcătuiesc „o analogie ritmată din cuvântările panegerice ale lui Grigorie Teologul și ale altora”⁵.

Poezia imnografică a Sfântului Ioan Damaschin cuprinde și pasaje anacreontice care au fost introduse în cărțile liturgice ale Bisericii. Este vorba despre trei canoane, și anume: unul la Nasterea Domnului, altul la Botezul Domnului, iar cel de-al treilea la Cincizecime⁶.

⁴ Inspirația multor irmoase ale acestui canon a fost făcută din predicile la Praznicele Sfântului Grigorie de Nazianz. Astfel, prima cuvântare la Pasti a Sfântului Grigorie Teologul începe cu cuvintele: „Ziua Învierii, începutul fericirii, să ne luminăm cu sărbătoarea, să ne îmbrățișăm unul pe altul, să zicem: fratilor...”. În cuprinsul aceleiasi cuvântări, găsim următoarele formulări: ieri ne-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine...” (P.G., t. XXXV, p. 396). Versiunea în limba română, datorată pr dr. Gheorghe Tilea, redă astfel, aceste pasaje din predica Sfântului Grigorie la Pasti: „Zi a Învierii și început fericit și să ne luminăm cu sărbătoarea și unii pe alții să ne îmbrățișăm; să le zicem fratilor și celor ce ne urăsc...”; sau: „ieri m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi mă slăvesc împreună cu El” (a se vedea Sfântul Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns (Cuvântări)*, Editura Herald, București, 2004, p. 171 și 172). O altă cuvântare a Sfântului Grigorie, la același praznic, zice: „O, Pastile cele mari și sfinte, o Hristoase! O, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu!” (P.G., t. XXXVI, p. 664); a se vedea și traducerea românească citată, care redă textul astfel: „Dar o, Pasti mare și curățitor a toată lumea! O, Cuvântule al lui Dumnezeu și lumină și viață și înțelepciune și putere!” (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns (Cuvântări)*, p. 257).

⁵ Gh. I. Papadopoulos, *ᾠδὴ εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ δαμασκηνίτου ἀπὸ τῆς ἑορτῆς τῆς ἑξήκοντα ἡμέρας τοῦ πάσχα*, (Privire istorică asupra muzicii bisericești bizantine), Atena, 1904, p. 50, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 88.

⁶ Desi Penticostarul în limba română nu face mențiune asupra metricii acestui din urmă canon, în sec. XII, Eustatiu al Tesalonicului (†1194), cel mai vechi comentator al

Cărțile noastre liturgice păstrează de la Sfântul Ioan Damaschin și alte canoane, precum: la *Înălțarea Domnului*, la *Schimbarea la față*, la *Bunavestire*, la *Adormirea Maicii Domnului* și la *Nasterea Maicii Domnului*. De asemenea, tot de la Sfântul Ioan Damaschin avem canoane la următoarele sărbători ale sfinților: la Sfântul Ioan Botezătorul, la profetii Isaia și Elisei, la sfinții Andrei și Anania, la Sfântul Grigorie de Nyssa, Ipolit Romanul, Epifanie, a sfinților mucenici: ⁷tefan, Tecla, Eftimie, cei 40 de mucenici din lacul Sevastia, Cosma și Damian, Eustatie, Sfinții Artemie și Teofil și Conan, Cuviosii Eftimie, Teodosie, Maxim, Simeon Stâlpnicul, Hariton și Roman Melodul⁷. Numele Sfântului Ioan Damaschin este așezat și deasupra unor canoane în cinstea sfinților: Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Nicolae, Gheorghe și Vasile⁸.

Sfântul Ioan Damaschin este și autorul unor texte imnografice din Triod. Astfel, într-un manuscris vechi al Triodului⁹, menționează printre compozitorii de imne și pe Sfântul Ioan Damaschin.

În imnografia Praznicelor Împărătești, Sfântul Ioan Damaschin se remarcă alături de Canoanele la Praznicele enumerate, prin creații precum: Slava... de la Litia Praznicului *Bunavestiri* (dacă este sâmbătă sau duminică)¹⁰; stihira la Slavă... ^ai acum... la Doamne strigat-am, la

epocii „consacră un lung comentariu canonului metric de la Cincizecime al lui Ioan Arcla, adică a Sfântului Ioan Damaschin - vezi H. Stevenson, *op. cit.*, p. 15, nota 3, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 109). Aceste canoane poartă în acrostihul grecesc însemnarea: δῖβηῖά ἐδῶβῖδ ὕῦῖρδ ὀῖδ Ἀñῆῆά (Facere a lui Ioan Arcla). Denumirea de „Ioan Arcla” este socotită de către toți istoricii imnelor ca desemnându-l pe Sfântul Ioan Damaschin.

⁷ A se vedea în acest sens Mitrofanofici, Dr. V., T. Tarnavski, Prof. Dr., și Cotlarciuc, Arhiepiscop Dr. Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Editura Consiliului Eparhial Ort. Rom. din Bucovina, Cernăuți, 1929, p. 318.

⁸ W. Christ consideră că aceste canoane sunt atribuite în mod nejustificat Sfântului Ioan Damaschin, deoarece melodiile acestora nu sunt aceleși cu cele ale cunoscutelor canoane ale Sfântului Ioan, având în mod sigur o altă factură. Ca argumentare a punctului său de vedere, W. Christ arată că în comentariile făcute ulterior la canoanele Sfântului Ioan Damaschin nu sunt amintite cele ce poartă numele „Ioan Monahul”, ceea ce înseamnă că acestea ar putea să fie o imitație târzie, pusă sub numele reputatului melod (Wilhelm et Paranikas, M, Christ, *Antologia graeca carminum christianorum*, Lipsca, 1871, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p.90, 120).

⁹ Este vorba despre *Maii Spicilegiu romanum*, t. IV, Romae, 1840, p. 126, 225, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Martie*, Vecernia mare, Litia, la Slavă..., p. 216.

Vecernia *Botezului Domnului*¹¹, tot la acest Praznic are stihira de la Slavă... a Litiei¹²; la Praznicul *Întâmpinării Domnului* compune stihira la Slavă...^a i acum... de la Doamne strigat-am, la Vecernia Mare¹³, precum si trei stihiri la Litia aceluiași Praznic¹⁴; de asemenea Slava...^a i acum... de la Stihovna Vecerniei Mari la Praznicul *Înălțării Sfintei Cruci*¹⁵; la Praznicul *Adormirii Maicii Domnului*, o stihiră, la Litia Praznicului¹⁶; de asemenea stihirile si Slava... Litiei¹⁷, Slava... Stihovnei¹⁸,^a i acum... a Laudelor Utreniei¹⁹, la Praznicul *Nasterii Domnului*; stihirile Stihovnei de la Vecernia din 26 decembrie²⁰. De asemenea, Sfântul Ioan Damaschin a fost cel care a sistematizat si a dat forma finală a slujbei înmormântării, remarcându-se în chip deosebit prin idiomelele celor 8 glasuri de la această slujbă.

Sfântul Ioan Damaschin este si autorul cunoscutelor tropare de umilintă: „Miluieste-ne pe noi Doamne, miluieste-ne pe noi...”, „Doamne, milostiveste-ne pe noi, căci întru Tine am nădăjduit...” si „Usa milostivirii deschide-ne-o nouă, Născătoare de Dumnezeu ...”²¹.

Geniul poetic si imnografic al Sfântului Ioan Damaschin se descoperă în imnografia învierii din rândurile Octoihului, care constituie opera lui specială. Desi Octoihul nu este creatia proprie a Sfântului Ioan Damaschin (o carte de acest fel si purtând acest nume, fiind compusă încă din sec. VI de către ereticul Sever de Antiohia), el este cel care stabileste o ordine a imnelor²², grupându-le pe teme dogmatice, pentru a înfățișa sistematic

¹¹ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, la Doamne strigat-am, stihirile 1, 2, 3 si 4, p. 118.

¹² *Ibidem*, Litia, la Slavă..., p. 135.

¹³ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Februarie*, ziua 2, Vecernia Mare a Praznicului, la Slavă...^a i acum..., p. 19.

¹⁴ *Ibidem*, la Litie, stihirile 2, 5, 6, p. 21-22.

¹⁵ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Septembrie*, ziua 14, Stihovna, la Slavă...^a i acum..., p. 208.

¹⁶ A se vedea în acest sens *Mineiul pe August*, ziua 15, la litie, stihira 3, p. 179.

¹⁷ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Decembrie*, Litia Praznicului, la Slavă..., p. 434.

¹⁸ *Ibidem*, Stihovna, la Slavă..., p. 435.

¹⁹ *Ibidem*, Laudele, la^a i acum..., p. 447.

²⁰ *Idem*, ziua 26.

²¹ A se vedea Mitrofanovici, Tarnovschi, Cotlarciuc, *op. cit.*, p. 318.

²² Sfântul Ioan Damaschin, pentru sistematizarea imnelor Octoihului într-o organizare tematică, a trebuit să introducă si modificări de tipic (Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 123). El

în cultul liturgic al duminicilor întreaga iconomie a mântuirii, împlinită în lucrarea răscumpărătoare a Mântuitorului²³. Cu alte cuvinte, Sfântul Ioan Damaschin „a pus în relief în ciclul liturgic dogma întrupării, de la Betleem până la Calvar și Muntele Măslinilor. Prin Octoih ea revine în fiecare zi”²⁴. Astfel, pentru o astfel de lucrare „el a ales cele mai frumoase din imnele mai vechi, aflate în uzul liturgic și corespunzătoare scopului propus, completându-le apoi, potrivit ideii de la baza planului său, cu alte imne compuse de el însuși. Acest material a fost grupat de el în opt serii, după modulele pe care le aveau să fie executate”²⁵. Deși ne este imposibil să identificăm până la ultimele amănunte întreaga contribuție a Sfântului Ioan Damaschin în textul Octoihului de astăzi, se pot face însă câteva precizări. Astfel, stihirile numite ale Învierii de la Vecernie și Laudele de la Utrenia duminicilor sunt socotite, în general, de către majoritatea istoricilor cultului ca aparținând Sfântului Ioan Damaschin. De asemenea, antifoanele celor opt glasuri de la Utrenia duminicilor sunt compuse tot de către Sfântul Ioan, având ca izvor de inspirație psalmii 119-133 din catisma a XVIII-a, psalmi cunoscuți sub numele de „Cântarea treptelor”²⁶. Tradiția a atribuit uneori antifoanele Octoihului lui Teodor Studitul sau fratelui său Iosif Studitul²⁷.

Tot Sfântului Ioan Damaschin îi sunt atribuite Canoanele Învierii din duminici, pe cele 8 glasuri²⁸. De la el avem și stihirile numite „ale

apare astfel ca „un nou îndreptător și întregitor al Tipicului”. Imnele savailor primeau astfel o consacrare liturgică, oficială, ceea ce duce la răspândirea lor în toate bisericile. Primirea Octoihului întocmit de Sfântul Ioan Damaschin în toate părțile lumii creștine duce astfel la o unificare a tipicului în Biserică, prin înlăturarea tipicelor proprii, pe care le avea până atunci fiecare centru bisericesc în ceea ce privește imnologia” (Gh. I. Papadoulos, *op. cit.*, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 96).

²³ A se vedea J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1923, p. 93.

²⁴ J. B. Pitra, *op. cit.*, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 94.

²⁵ J. Jeamine, abrégé par H. Leclercq, *Octoechos syrien*, în *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*, fasc. 136-137, p. 1888, 1890-1891.

²⁶ Mitrofanovici, Tarnovschi, Cotlarciuc, *op. cit.*, p. 307 și 548.

²⁷ A se vedea despre aceasta Gh. I. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 50; apud Pr. P. Vintilescu, p. 94-95; vezi și G. Erbiceanu, *Biserica primitivă*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an VIII, 1883, p. 144-145 și I. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1923, p. 333.

²⁸ Spre sfârșitul sec. XI, Zonara a comentat aceste Canoane ale Învierii, compozitia Sfântului Ioan Damaschinul; a se vedea H. Stevenson, *op. cit.*, p. 15, nota 3, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 109.

Născătoarei” (Êâĭôûêéá), adică dogmaticile fiecărui glas²⁹. În aceste stihiri numite Dogmatici - este înfățișată în sinteză întreaga învățatură mariologică a Bisericii, alături de învățătura despre cele două firi și două vointe ale Mântuitorului. Tot ca expunere a învățăturii mariologice, avem imnul Sfântului Ioan Damaschinul „De Tine se bucură...” folosit ca Axion al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare³⁰. Asadar, putem aprecia că Sfântul Ioan Damaschin a sporit numărul cântărilor din Octoih. Cu privire la această carte liturgică, Sfântul Ioan s-a mărginit numai la slujba Învierii, adică la rânduiala duminicilor de peste an³¹. Rânduiala zilelor de peste săptămână din cadrul Octoihului, a fost finalizată în epocile următoare Sfântului Ioan Damaschin, prin contribuția altor imnografi, dintre care amintim: Iosif, Mitrofan, episcopul Smirnei, Teofan, etc. Chiar în cuprinsul slujbei Duminicilor, Octoihul cuprinde și imnele altor imnografi în afară de Sfântul Ioan Damaschin, dintre care amintim pe: Leon înțeleptul și Constantin Porfirogenetul³².

Astfel, prin rânduiala Octoihului în forma actuală, Sfântul Ioan Damaschin apare nu numai ca imnograf, ci și organizator al imnografiei în cadrul cultului divin. Prin aceasta s-a realizat răspândirea imnografiei aghiopolite, adică a cetății sfinte, prin mijlocirea vietuitorilor din Lavra Sfântului Sava. Vietuitorii de aici, în special Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Cosma Melodul, au creat în epocă o adevărată școală imnografică. ^acoala savaită a strălucit în veacurile VIII și IX și datorită autorității Cetății Sfinte. Datorită acestei autorități a Ierusalimului, el ocupă primul loc în ceea ce privește impunerea poeziei imnografice în cultul Bisericii Crestine³³. ^acoala savaită, mai ales prin influențele suportate din partea sirienilor și armenilor, în special în ceea ce privește modul de interpretare al imnelor, poate pe bună dreptate să fie socotită „o școală mai mult orientală decât grecească”³⁴.

²⁹ Ieromonahul Gabriel Răscanu, *Liturgica sau serviciul divin al Bisericii Ortodoxe*, București, 1876, apud Pr.P. Vintilescu, *op.cit.*, p. 95; vezi și Dr. Badea Ciresanu, *Tezaurul Liturgic*, tom II, p. 505.

³⁰ A se vedea Pr. P. Vintilescu, *op.cit.*, p. 95.

³¹ Rânduielele slujbei Învierii din Octoih, în Biserica Greciei se cuprind într-o carte de cult mai restrânsă ca și volum, numită Paraclition. În Biserica noastră, această carte poartă numele de Octoihul Mic.

³² A se vedea Pr. P. Vintilescu, *op.cit.*, p. 95.

³³ *Ibidem*, p. 123.

³⁴ J.B. Pitra, *op.cit.*, p. 52; apud Pr.P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 97.

III. Opera innografică a Sfântului Ioan Damaschin ca teologie doxologică

Arătam la începutul informațiilor privitoare la Sfântul Ioan Damaschin că îl putem socoti drept cel mai productiv innograf creștin. Faptul acesta îl va determina pe Teodor Prodromul să compare geniul poetic al Sfântului Ioan Damaschin cu acela al lui Orfeu și al lui Demodocos³⁵. W. Christ, comparându-l pe Sfântul Ioan Damaschin cu Cosma Melodul arată că primul, adică Sfântul Ioan „îl întrece prin bogăția profunde sale învățături”³⁶. Oricum, nici Cosma Melodul, nici Sfântul Ioan Damaschin nu a creat o formă nouă a imnului bisericesc, deoarece și-a exersat inspirația, punând-o în forme deja create, înainte de ei. Însă „opera proprie a Sfântului Ioan Damaschin a constat în imprimarea pecetii geniului său profund dogmatic, precis, scolastic, pentru care – după aprecierea lui Pitra – el trebuie să fie numit Toma d’Aquino al Răsăritului”³⁷. Atât autoritatea Sfântului Ioan Damaschinul, cât și autoritatea lui Cosma au făcut din canon un gen aproape obligatoriu pentru urmașii lor, chiar din alte scoli innografice, cel puțin până la sfârșitul sec. IX³⁸. Se poate spune că prin opera celor doi melozi, canonul poetic a fost definitivat pentru prima dată, constituindu-se ca gen literar de sine stătător³⁹.

Privind într-o analiză teologică Canoanele Învierii, Înălțării și Pogorârii Duhului Sfânt, alcătuite după cum precizăm anterior de Sfântul Ioan Damaschin, vom spune că în continutul lor „forma poetică nu diminuează

³⁵ A se vedea W.Christ, *op. cit.*, p. XLIV apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 92.

³⁶ *Ibidem*. De altfel, însuși Cosma Melodul, fermecat de măiestria arătată de Sfântul Ioan Damaschin în compunerea Canonului de la Utrenia din ziua de Paști, comparativ cu Canonul său la același Praznic, îi scrie fratelui său: „Tu, frate Ioane, ai compus totul în acestea trei și n-ai lăsat nimic afară”. Se referea desigur la un tropar de Cântarea a treia în care Sfântul Ioan scria: „Acum toate s-au umplut de lumină: cerul și pământul și cele de dedesubt.”. „Deci sunt învins – continuă Cosma - și mărturisesc înfrângerea mea; de aceea, canonul tău să aibă întâietatea și premiul și să se cânte în public în bisericile lui Hristos, iar al meu în întuneric și în ungher să fie, ca nefiind vrednic la lumină, atât pentru ideile, cât și pentru planul său îndoliat și plângător, în care s-a compus, fiind cu totul nepotrivit pentru prea luminată zi a Învierii Domnului, care lumea întregă o înveselește”; a se vedea Gh.I. Papadopoulos, *op.cit.*, p. 50, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 92.

³⁷ J. B. Pitra, *op. cit.*, p. 53; apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 92.

³⁸ A se vedea la W. Christ, *op. cit.*, p. XXXVI, apud Pr.P. Vintilescu, *op.cit.*, p. 92.

³⁹ A se vedea Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 92.

cu nimic continutul dogmei, frumusețea formei însăși fiind rodul bogăției fondului”. Cât privește continutul și bogăția de învățătură a canoanelor, acestea „fără a intra în analizele erudite și polemica de largă respirație a Dogmaticii - Sfântului Ioan Damaschin - ... reiau ideile ei fundamentale punând în evidență mai ales latura lor vitală, folosul imediat al credincioșilor”⁴⁰. În ceea ce privește forma acestor canoane, împotriva simplității lui Roman Melodul și a scolii sale, dând dovada unei mari îndrăzneli și măiestrii în construcții, Sfântul Ioan este mai apropiat în acest sens de Sfântul Andrei Criteanul, rămânând unicul melod care reia principiul cantității pentru poezia bisericească⁴¹, imitând prin aceasta tehnica Sfântului Grigorie de Nazianz⁴².

IV. Sfântul Ioan Damaschin - creator de melos pentru imnele sale

Cât privește opera Sfântului Ioan Damaschin, aceasta nu se mărginește doar la creațiile sale imnografice, ci legat de acestea, el se îngrijeste și de muzica imnelor sale. Chiar dacă nu-l putem socoti un creator de muzică în sensul de bază al cuvântului, el sistematizează modul de cântare al imnelor sale, folosind muzica de până la el și dându-i o formă desăvârșită. Astfel, chiar numele cărții de cult care adună în ea continutul imnelor sale, aceea a „Octoihului”, indică faptul că este vorba despre opt glasuri, adică opt variante diferite de interpretare a imnelor în Biserică, ca gen muzical. Părintele Petre Vintilescu, în studiul său dedicat poeziei imnografice, arată că: „nu avem... elemente suficiente care să ne îndreptățească a pune accentul asupra contribuției muzicale a Sfântului Ioan Damaschin, opera lui cu privire la Octoih a fost mai degrabă o operă de reformă liturgică, decât cu caracter muzical. Ea constă mai curând în inaugurarea unui sistem aplicat la întrebuintarea celor opt glasuri deja în

⁴⁰ Magistrand Traian Seviciu, *Hristologia și soteriologia Sfântului Ioan Damaschin, după Canoanele Învierii, Înălțării și Cincizecimii*, în rev. „Ortoodoxia” a XI (1959), nr. 4, p. 582.

⁴¹ A se vedea despre aceasta la K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, ed. II, München, 1897, p. 674.

⁴² Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Manual de Patrologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1956, p. 294.

uzul Bisericii⁴³. Cu toate acestea, J.B. Pitra, arată că „Dacă nu i se poate atribui însă lui (Sfântului Ioan Damaschin – n.n.) onoarea de a fi împrumutat el cel dintâi cele opt glasuri ale muzicii vechi, totuși lui i se datorește gruparea sub aceste melodii, de la un Pasti la altul, o expunere de opt ori repetată a maternității divine a Cuvântului întrupat, tăiat împrejur, botezat, vorbind pe pământ, răstignit, înviat, înălțat la cer. El aplică la acest mare subiect un ritm, pe care îl găsim în poeziile naționale ale Libanului, care îi este atât de familiar⁴⁴. Desi la începutul lucrării sale, Părintele Petre Vintilescu arată că nu putem vorbi despre o creație muzicală efectivă a Sfântului Ioan Damaschinul, în ceea ce privește Octoihul, spre sfârșitul expunerii acesta arată că în ceea ce privește poezia imnografică și muzica Octoihului „o despărțire a celor două elemente (poezie imnografică și cântare) este artificială⁴⁵. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin nu a creat nimic nou menținând ehurile ce se găseau deja în întrebuințarea bisericească, precum și semiografia sau notele existente atunci. Dintre cele trei genuri muzicale ale vechilor greci (diatonic, enarmonic și cromatic), Sfântul Ioan Damaschin folosește numai două, și anume: cel diatonic și cel cromatic, pentru că le socoteste mai potrivite pentru întrebuințare în cultul creștin. În cadrul acestor două genuri principale ale tonului, el a simplificat ehurile, imprimându-le o notă mai lină, mai ponderată, deci mai potrivită cântării bisericești. Acest lucru îl obligă desigur și la o simplificare și îmbunătățire a semiografiei, adică la adaptarea și precizarea unui sistem de notatie muzicală. Sistemul acesta al Sfântului Ioan Damaschin, cunoaște numele de notatie aghiopolită, cristalizându-se în sec. IX, în forma așa-ziselor neume bizantine⁴⁶.

⁴³ Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 93-94.

⁴⁴ J.B. Pitra, *op. cit.*, p. 54, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁵ Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁶ Derivă de la *ôü fâÿiá (fâÿiá)* = plecarea, mișcarea capului, sau semnul făcut de către conducătorul corului, pentru a indica modul de cântare. Este imposibil să arătăm care a fost sistemul semiografic folosit pentru cele dintâi melodii ale imnelor creștine. Dacă ținem seama însă că pericopele biblice erau declamate în cult într-un mod care stătea undeva între cântare și citire, am putea afirma că primul stadiu al semiografiei imnelor a fost un sistem ecfonetic stând la baza întregii notatii de mai târziu a muzicii Bisericii Bizantine; vezi despre aceasta K.A. Psahos, ¹ *ῥάπασιαίῳέēt ὀτῆ ἀυαίῳέētῆ ἰ ῥῳέētῳ*, Atena, 1917, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 200-201, stând la baza întregii notatii de

Interventia Sfântului Ioan Damaschin în domeniul cântării religioase se înfățișează asadar ca o operă de sistematizare a cântării, care a dus la o fixare a ehurilor bisericești, prezentând astfel garanție împotriva oricăror alterări a ei pe viitor, prin melodii profane. În acest scop, el a aplicat glasurilor bisericești, într-o anumită formă, principiul ethosului anticilor, adică distingând modul de mod și ebul de eh prin nervul specific melodiei fiecăruia. Aplicarea acestui principiu a realizat-o Sfântul Ioan Damaschin prin gruparea imnelor din slujba duminicilor în așa fel încât ele să nu se mai cânte amestecat, ci ca duminicile să fie consacrate succesiv câte una din cele opt glasuri bisericești. Aceasta însemna de fapt, gruparea imnelor după ehurile respective, ceea ce a făcut să se distingă categoric ehurile între ele, asigurându-se astfel caracterul lor estetic, care s-a păstrat și pe mai departe, putându-se deosebi clar între ele, după modul de interpretare al lor. S-a creat în același timp și o regulă mai rațională în cântarea lor, deci o usurare în modul lor de interpretare de către cântăreț⁴⁷. Putem spune astfel că Sfântul Ioan Damaschin, alături de fratele său, Cosma Ierusalimiteanul, au lăsat Bisericii de după ei modele clasice și normative pentru toate cele opt glasuri, în care au introdus o mai bună regulă a tactului, dimpreună cu celelalte semne folosite pentru notatie. Cântarea bisericească din epocile următoare, în compozițiile și în modul ei de cântare, au făcut referire la Sfântul Ioan Damaschin⁴⁸.

Astfel, de la Sfântul Ioan Damaschin încoace, muzica bizantină a avut o factură, un spirit determinat și unitar. Influența bisericească și politică a Constantinopolului a asigurat mai ales din sec. XI, XII înainte, unitatea cântării prin generalizarea aceluiași tipic.

Cântarea bizantină coborând de la Sfântul Ioan Damaschin, a ajuns până la noi, desigur cu unele modificări, care sunt, de altfel doar aranjări,

mai târziu a muzicii Bisericii Bizantine. Asadar, arta muzicală iese din tiparul bizantin, numită de aceea și muzică bizantină, adună în ea mai multe variante, adunate din regiuni din afara influenței Constantinopolului, precum: Siria, Egiptul și Asia Mică. Este suficient să amintim în acest sens Octoihul Sfântului Ioan Damaschin, pe care-l putem socoti pe bună dreptate „repertoriul cântării liturgice aranjate după cele opt tonuri sau glasuri”, pentru a înțelege că la baza psaltichiei bizantine a colaborat întreaga ortodoxie orientală; a se vedea în acest sens Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁷ A se vedea despre aceasta la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁸ *Ibidem*.

adaptări, sau altfel spus, înfrumusetări. Astfel, muzica psaltică de astăzi păstrează spiritul vechii cântări a Sfântului Ioan Damaschin, desi în alte forme si compozitii, datorate melozilor si maestrilor din sec. XII înainte⁴⁹.

V. Încercare de concluzie

Concluzionând, apreciem că „Sfântul Ioan Damaschin este personalitatea cea mai proeminentă a teologiei răsăritene. Personalitate polivalentă, excelând în domeniul dogmatic prin puterea sa de sinteză si de structurare a unei învățături, desi elaborate, destul de dispersate în lucrările marilor părinti si scriitori de până atunci. El se ocupă si de alte domenii pe care le tratează cu toată seriozitatea si competenta. Totodată, trebuie remarcat talentul său oratoric si inspiratia sa poetică, calități care l-au făcut unul dintre cei mai străluciti innografi din întreaga traditie bisericească. Toate aceste realizări, însă, se „sprijină” pe o viață duhovnicească de exceptie, ea fiind un fel de proiectare în afară a trăirilor lui intense”⁵⁰.

În acelasi timp nu trebuie pierdut din vedere faptul că Sfântul Ioan Damaschin este si creator de melos pentru imnele sale, împodobindu-le într-o frumoasă realizare muzicală, asa încât ele să-si poată atinge destinatia lor liturgică, intrând si impunându-se încă de la început în tezaurul liturgic al Bisericii Ortodoxe.

⁴⁹ A se vedea în acest sens Gastoni Amedee, *Catalogue des manuscrits de musique byzantine*, de la Biblioteque Nationale de Paris et des biblioteques publiques de France, Paris, 1907, apud Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu si Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrascu, *Patrologie - manual pentru Seminariile Teologice*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 292

Pavel Cherescu

Organizarea juridictional-canonică a Episcopiei Aradului la anul 1867, în timpul episcopului Procopie Ivascovici

Résumé

L'auteur fait le point sur l'organisation canonique de l'Evêché d'Arad à 1867, au temps de l'évêque Procopie Ivatcovici.

«^aematismul» de la Diocèse Orthodoxe d' Arad – manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Archévêché de Sibiu – fait état d'un nombre de 11 Doyennés, qui groupaient 443 paroisses et 113 églises filiales. Le nombre total de fidèles s'élevait à 354 294 personnes, dont 344881 étaient des Roumains. Parmi ces derniers, on y compte 75828 couples mariés. Un nombre de 16434 élèves fréquentaient les écoles confessionnelles de l'Evêché.

Restaurarea Mitropoliei Ardealului (1864)¹ și ieșirea de sub jurisdicția canonică a ierarhiei sârbe de la Carlovit,² a dus la o nouă configurare administrativă, jurisdicțional-canonică, a acestei institutii superioare bisericești a românilor ortodocși transilvăneni și a eparhiilor sale sufragane: Episcopia Aradului și Episcopia Caransebesului (înființată în 1865).

E cunoscut faptul că, după ce împăratul Francisc Iosif I a ridicat Episcopia Ardealului la rangul de Mitropolie independentă de Patriarhia sârbă de la Carlovit, prin autograful imperial din 12/24 decembrie 1864, mitropolitul Andrei³ aguna a adresat clerului și credincioșilor săi o pastorală de Crăciunul aceluiași an, în care, între altele, făcea următoarele precizări:

„ I. *Maiestatea Sa, Preaînduratul nostru împărat Francisc Iosif I prin preainalta Sa hotărâre din 24/12 decembrie 1864 au încuviințat Mitropolia cea de mult dorită de noi;*

II. *Că pe mine m-au denumit de Arhiepiscop și Mitropolit al românilor greco-răsăriteni din Ardeal și Ungaria;*

¹ Mircea Păcurariu, *100 de ani de la reînființarea Mitropoliei Ardealului*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, anul IX, 1964, nr. 11-12, p. 814-840 (studiu reprodus, cu adăugirile de rigoare, sub titlul *Reînființarea Mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei în 1864*, în vol. *Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 243-263); Keith Hitchins, *Andrei³ aguna and the Restoration of the Rumanian Orthodox Metropolis in Transilvania, 1846-1868*, în rev. „Balkan Studies”, anul VI (1965), p. 1-20; Bocsan Nicolae, *Natiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române*, în Nicolae Bocsan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII – XIX)*, Oradea, 1994, p. 143-168; Idem, *Miscarea pentru restaurarea Mitropoliei ortodoxe române din Transilvania. 1849-1855*, în vol. *Grai maramuresan și mărturie ortodoxă*, închinat episcopului Iustinian Chira la împlinirea vârstei de 80 de ani, Baia Mare, 2001, p. 181-195.

² Silviu Dragomir, *André Saguna et Joseph Rajacic*, în rev. „Balcenia”, anul VI, 1943, p. 242-282. Keith Hitchins, *Andrei³ aguna și Iosif Raiacici: Bisericile sârbă și română în deceniul absolutismului*, în vol. *Constiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 191-206; Idem, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei³ aguna și românii din Transilvania. 1846-1873*. Prefată prof. univ. dr. Pompiliu Teodor, Traducere Pr. prof. dr. Aurel Jivi, Ed. Univers enciclopedic, București, 1995, p. 207-216.; Nicolae Bocsan, *Separatia ierarhică a bisericii ortodoxe române de biserica ortodoxă sârbă. 1864-1866*, în „Revista de Istorie”, București, 1996, nr. 3-4, p. 155-174; Bocsan Nicolae, Popovici Ioan, *Identitate și alteritate în biserica ortodoxă din Imperiul habsburgic. Separatia ierarhică a bisericii românești de biserica sârbească*, în vol. „Identitate și alteritate. Studii de imagologie”, vol. 2, Cluj-Napoca, 1998, p. 136-147.

III. A înălțat eparhia noastră din Ardeal la dignitate mitropolitană;

IV. A rânduit că mitropolia noastră are a consta din eparhiile cele până acum ale Ardealului și Aradului cu luarea afară a comunei bisericești sârbe din Arad și apoi din comunele române care se tin acum de Eparhiile Timisoarei și a Vârsetului;

V. Că comunele bisericești române din protopopiatele Caransebesului, Mehadiei, Lugojului, Făgetului, Vărădiei, Jebelului, Vârsetului, Palancei, Panciovei și Ciacovei au a se face o eparhie cu locul reședinței episcopului la Caransebes, iar

VI. Comunele bisericești din protopopiatele Hășiasului, Lipovei, Timisoarei, Cenadului, Chichindei și Becicherecului au a se întrupa cu eparhia Aradului;

VII. Că în privința comunelor mestecate din diecezele Aradului, Timisoarei și a Vârsetului are a se urma după hotărârile sinodului din Carlovit, care lasă pe voia unor asemenea comunități a se declara de care mitropolie vreau să se țină și apoi oficiolatele subordonate vor tracta astfel de lucruri și le vor asterne spre finala deciziune la Cancelaria aulico-ungurească sau la Ministerul de rezbel.”³

Aceste precizări se regăsesc apoi în scrisoarea prin care, la 17/29 decembrie 1864, ministrul-presedinte Schmerling i-a adus la cunostință lui ^aaguna hotărârea imperială de înfiintare a Mitropoliei Transilvaniei, precum și viitoarea configurare juridicțional-canonice a acesteia și a episcopiiilor sufragane de la Arad și Caransebes.⁴ Trebuie să menționăm că propunerile respective sunt în consonanță cu doleanțele românilor prezentate la Sinodul de la Carlovit, în 6 octombrie 1864, de Andrei Mocioni și Vincentiu Babes.⁵

³ Nicolae Popea, *Vechea Mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 304-307; Ilarion Puscariu, *Mitropolia românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1910, p. 312-314 (Colectiunea actelor); Gheorghe Tulbure, *Mitropolitul ^aaguna*, Sibiu, 1938, p. 235-238; I.D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. II, Timisoara, 1977, p. 852-853; Andrei ^aaguna, *Correspondență*, I/1, Editie, Studiu introductiv și note de Nicolae Bocsan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, p. 146-149.

⁴ Ilarion Puscariu, *op. cit.*, p. 310-311 (Colectiunea actelor).

⁵ *Ibidem*, p. 359-369 (Colectiunea actelor).

Pentru ca hotărârile imperiale să fie puse fără întârziere în practică, tot la 12/24 decembrie 1864 împăratul Francisc Iosif I a trimis și patriarhului sârb Samuil Masirevici un autograf imperial, în care și-a dat acordul pentru convocarea unui congres național bisericesc la Carlovit „*pentru pertractarea afacerilor bisericești, școlare și fundamentale*” și pentru a se ajunge la o învoire asupra împărțirii „*averii comune a mitropoliei Carlovitene din Ungaria, Croatia și Slovenia, împreună cu confiniile militare, care se cuvine cercurilor românești desfăcute de către dânsa*”.⁶

Lucrările Congresului de la Carlovit s-au desfășurat în mai multe etape, în lunile februarie și martie 1865, delegația română – din care făceau parte mitropolitul Andrei³aguna, episcopul Procopie Ivascovici al Aradului, protopopii Constantin Gruici al Hasiassului, Ioan Marcu al Lugojului, Iosif Beles al Vărădiei de Mures (Totvaradia), Andrei de Mocioni, Vincentiu Babes s.a. – reiterând propunerile făcute la Sinodul de la Carlovit, în 6 octombrie 1864 și aducând noi argumente, susținute de documente concrete, pentru rezolvarea diferendelor patrimoniale cu Biserica ortodoxă sârbă.⁷

În final, după îndelungate dezbateri, participanții la Congresul bisericesc de la Carlovit au recunoscut autonomia Mitropoliei ortodoxe de la Sibiu și a eparhiilor de la Arad și Caransebes, în jurisdicția cărora urmau să intre comunitățile românești din eparhiile Timisoarei și Vârsetului. Aceste hotărâri au fost prezentate autorităților vieneze și au primit caracter obligatoriu, de lege, fiind consemnate în diplomele emise de împărat la 6 iulie 1865, prin care se înființa Episcopia Caransebesului și se extindea teritorial Episcopia Aradului.⁸ Astfel s-a produs separarea *de jure* a

⁶ *Ibidem*, p. 305-306 (Colectiunea actelor).

⁷ *Ibidem*, p. 322-378 (Colectiunea actelor, doc. nr.67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75 și 76 - protocoalele sedintelor Congresului de la Carlovit, cuvântările mitropolitului³aguna și argumentele prezentate de delegația românească); vezi și conspectul parohiilor din diecezele Timisoara și Vârset, alcătuit în spiritul scrisorii adresate de³aguna episcopului Emilian Kenghelat al Vârsetului și Consistoriului timisorean, în care cerea alcătuirea unei „*conscriptii autentice despre comunele bisericești române și mestecate ale eparhiei, cu însemnarea numărului sufletelor după protopopiate*”, la *Ibidem*, p. 311-312 (Colectiunea actelor, doc. nr. 56, scrisoarea lui³aguna) și p. 369-371 (doc. nr. 73, conspectul parohiilor).

⁸ Vezi: I.D. Suci, Radu Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, p. 863 - Circulara din 2 iulie 1865, prin care patriarhul Samuil Masirevici aducea la cunostință Consistoriului de la

parohiilor românești de cele sârbești, urmând ca pe viitor să se rezolve și problema despărțirii credincioșilor din parohiile mixte.

De facto, ca urmare a legiferării hotărârilor adoptate la Congresul de la Carlovit (1865), Mitropolia Ardealului era alcătuită din Arhidieceza Sibiului (teritoriul Marelui Principat al Transilvaniei), din întreaga Episcopie a Aradului, precum și din 453 de parohii din eparhiile bănățene de Vârset și Timisoara, care trebuiau să intre în componența Episcopiei Aradului (partea de nord a comitatului Timis) sau să alcătuiască nou înființata Episcopie a Caransebesului.⁹

La 16 august 1865, după hirotonia întru episcop a lui Ioan Popasu al Caransebesului, s-a întrunit la Sibiu sinodul arhieresc la care au participat, alături de susnumitul episcop, mitropolitul^a aguna, episcopul Procopie al Aradului și protosinghelul Miron Romannul, în calitate de secretar și s-a făcut referire, între altele, la protopopiatele Hasias, Lipova, Timisoara, Cenad, Chichinda și Becicherecu Mare, care urmau să fie anexate Episcopiei Aradului și s-a propus alcătuirea unor conscriptii ale clerului și credincioșilor din eparhiile ortodoxe din Ardeal și Banat.¹⁰

Acesta este contextul în care numărul protopopiatelor Episcopiei Aradului a sporit, așa cum reiese și din „*ematismul Diecesei greco-resăritene Arădane*” din anul 1867, alcătuit în conformitate cu hotărârea

Timisoara că s-a aprobat separarea ierarhică și încetarea jurisdicției canonice asupra parohiilor românești din eparhiile Timisoarei și Vârsetului, acestea fiind arondate, din 15 iulie 1865, episcopiiilor din Arad și Caransebes; Vezi: Ilarion Puscariu, *op. cit.*, p. 396-398 (Colectiunea actelor, doc. nr. 90 și 91, texte în limba latină), Nicolae Popea, *Vechea Mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 324-326 (trad. în limba română) și I.D. Suci, Radu Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, p. 865-867 - diploma de înființare a Episcopiei Caransebesului și diploma de extindere a Episcopiei Aradului (*Eparhia Aradului... își va extinde jurisdicția de care s-a bucurat din vechime... Toate parohiile care se află sau se vor afla în viitor în cercul protopopiatelor Hasiasului, Lipovei, Timisoarei, Cenadului, Chichindei Mari, Becicherecului se anexează eparhiei Aradului...*).

⁹ *Acte oficiale privitoare la înființarea Mitropoliei gr. Răsăritene a Românilor din Transilvania, Ungaria și Banat*, Sibiu, 1867, p. 113-120; Paul Brusanowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 120-121.

¹⁰ Ilarion Puscariu, *op. cit.*, p. 403 – 407 (Colectiunea actelor).

luată în Sinodul arhieresc din 16 august 1865, dar rămas în manuscris și păstrat în Arhiva Bibliotecii Mitropolitane din Sibiu, înregistrat sub nr. 148.

Conform celor înscrise în „*ematism...*”, în anul respectiv Episcopia Aradului era alcătuită din 11 protopopiate, și anume: Arad, Chisineu, Bilatos (^airia n.n.), Boros-Ineu (Ineu n.n.), Buteni, Totvaradia (Vărădia de Mures n.n.), Hălmagiu, Timisoara, Lipova, Hasias și Banat Comlos.¹¹

Tot sub jurisdicția canonică a Episcopiei Aradului se găsea și Consistoriul ortodox al Oradei, care era alcătuit din protopopiatele Oradea Mare, Lunca, Pestes, Papmezeu, Beliu, Beins (Beius) și Meziad.¹²

În cele ce urmează vom prezenta doar protopopiatele Episcopiei Aradului, menționând faptul că, din protopopiatele ce urmau a fi incluse sub jurisdicția sa canonică, în „*ematism...*” se regăsesc doar Timisoara, Lipova și Hasias, locul protopopiatelor Cenad, Chichinda și Becicherecu Mare fiind luat de cel numit Banat Comlosului.

1. Protopopiatul Aradului era alcătuit din 36 localități – orase și sate – aflate în comitatele Arad (14), Cenad (10) și Ciongrad (12). Funcțiile de protopop și inspector școlar districtual erau deținute de Ioan Rat¹³.

În comitatul Arad se găseau parohii în localitățile: *Arad* (o parohie și o filie în satul *Zsigmondhaza*), *Arad-Gai* (două parohii), *Pecica* (trei parohii), *Semlac* (trei parohii), *Micălaca* (două parohii), *Mândruloc* (o parohie și o filie în satul *Glogovât*), *Cicir* (o parohie), *Sâmbăteni* (două parohii), *Păulis* (două parohii), *Radna* (o parohie și o filie la locul numit „între vii”) și *oimos* (două parohii).

În comitatul Cenadului existau parohii în localitățile: *Tornia* (azi Turnu, o parohie și trei filii în localitățile, *Vezes* și *Marczibány*, precum și în *Torray Iratos* din comitatul Arad), *Bătania* (o parohie și o filie în satul *Dombegyháza*), *aitin* (trei parohii), *Nădlac* (trei parohii) și *Cenadul Unguresc* (două parohii și două filii în *Patfalva* și *Cuvit*).

În comitatul Ciongradului parohiile ortodoxe românești se aflau în localitățile: *Holomező Vásárhely* – azi Vasarhei – (o parohie și cinci filii

¹¹ *ematismul Diecesei greco-resăritene Arădane*, Ms. nr. 148 în Arhiva Bibliotecii Mitropolitane, Sibiu, f. 3 - 88.

¹² *Ibidem*, f. 89 -159.

¹³ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, p. 544-545.

în localitățile *Totcomlos, Pitvaros, Ambrusfalva, Alberti* și *Feldeac*), *Sentes* (o parohie și cinci filii în localitățile *Sarvas, Kunsent, Ciongrad, Banfalva* și *Mindsent*).

Asadar, protopopiatul Aradului era alcătuit din 32 parohii și 17 filii, în care se găseau 6 477 case, 8727 perechi căsătorite, 34289 români, 2850 sârbi, 129 greci, 1157 tigani, 38425 suflete, 2267 scolari.¹⁴

2. Protopopiatul Chisineului cuprindea 63 de localități din comitatele Arad (44), Bichis (17) și Heves (1). În fruntea sa se găseau protopopul Petru Chirilescu,¹⁵ care îndeplinea și funcția de inspector districtual școlar.

În comitatul Bichis, se găseau 7 parohii și 17 filii în localitățile: *Chitighaz* (două parohii și patru filii în *Cacuci, Almas, Cămăras* și *Medes*, aflate în comitatul Arad), *Ciaba* (o parohie și două filii în *Chideus* și *Ciorvas*), *Bichis* (o parohie și șapte filii în *Mező Berény, Körös Tarcsa, Gyoma, Endréd, Szeghalom, Veszto* și *Déva Vanya*, aceasta fiind din comitatul Heves), *Jula-Maghiarã* (două parohii și trei filii în *Benedek, Gârla* și *Postelek*), *Jula-Germanã* (o parohie și o filie în *Aaries* (*Éperjes*)).

În comitatul Arad se găseau 47 de parohii și 11 filii, în localitățile: *Jula-Vársand* (două parohii), *Pilu Mare* (două parohii), *Otlaca* – azi Grăniceri (trei parohii și două filii în *Aletea/Elek* și *Leucusa/Lökosháza*), *“iclău* (trei parohii și o filie în *Botos*), *Socodor* (trei parohii), *Chisineu Cris* (două parohii), *Misca* (două parohii), *Vãdas* (o parohie), *Apateu* (două parohii), *Talpos* (o parohie), *Berechiu* (o parohie), *Somosches* (o parohie), *Cermei* (o parohie), *“epreus* (două parohii), *Sintea* (o parohie), *Erdeis* (o parohie), *Nãdab* (trei parohii), *Cinteiu* (două parohii), *Zãrand* (două parohii), *Simitea* (o parohie), *Fazekas-Vársand* (o parohie), *Comlãus* (două parohii și o filie în *Sântana*), *Macea* (două parohii), *“imand* (patru parohii și o filie la *Lökosháza*), *Curtici* (două parohii și șase filii la *Ötvenes, Sofronia, Iratos, Dombegyház, Cutas* și *Tövéségyház*).

În întregul său, protopopiatul Chisineu era alcătuit din 54 parohii și 28 filii, în care se aflau 8485 case, 11059 perechi căsătorite, 52436

¹⁴ *“ematismul...*, f. 3 -7.

¹⁵ Pr. dr. Pavel Vesa, *op.cit.*, p. 550 (vezi și bibliografia indicată de autor).

români, 41 sârbi, 142 greci, 1171 tigani, 53790 suflete si 4921 scolari.¹⁶

3. Protopopiatul Vilagosului (‘iriei) cuprindea un număr de 24 localități din comitatul Aradului. Protopop si inspector districtual scolar era Gheorghe Popescu.

Parohiile ortodoxe române, care alcătuiau protopopiatul ‘iria, se aflau în localitățile: *Vilagos/‘iria* (patru parohii), *Cherechiu* (două parohii), *Cicirel* (o parohie), *Seleus* (două parohii), *‘icula* (două parohii), *Iermata* (o parohie), *Moroda* (o parohie), *Pâncota* (trei parohii), *Ialma* (două parohii), *Mâsca* (o parohie), *Maghiaras* (două parohii), *Agrij* (două parohii), *Arâneag* (o parohie), *Draut* (două parohii), *Pernova* (două parohii), *Curtacheriu* (două parohii), *Dud* (o parohie), *Taut* (două parohii), *Nadās* (o parohie), *Cladova* (o parohie), *Minis* (o parohie), *Ghioroc* (o parohie), *Cuvin* (trei parohii) si *Covāsânt* (trei parohii).

În localitățile protopopiatului se găseau: 43 parohii, 7046 case, 7786 perechi căsătorite, 39565 români, 13 sârbi, 3 greci, 618 tigani, 40199 suflete si 1301 scolari.¹⁷

4. Protopopiatul Boros – Ineului (Ineului) se întindea peste un număr de 36 localități din comitatul Arad.

Protopopiatul era condus de Ioan Pap.

În cuprinsul acestui protopopiat se aflau următoarele parohii, din localitățile: *Boros-Ineu* (trei parohii), *Răpsâg* (o parohie), *Chertis* (o parohie), *Gâneti* (o parohie), *Minead* (o parohie), *Susani* (o parohie), *Nădălbesti* (o parohie), *Niagra* (o parohie), *Slatina* (o parohie), *Moneasa* (o parohie), *Ravna* (o parohie), *Dezna opid* (o parohie si trei filii în *O. Dezna*, *Jugău* si *Reschirata*), *Bohani* (o parohie), *Prăjesti* (o parohie), *Sălăteni* (o parohie), *Boros-Sebis* (o parohie), *Govojdia* (o parohie), *Berindia* (o parohie), *Rosia* (o parohie), *Laz* (o parohie), *Dieci* (o parohie), *Hols-Mizes* (o parohie), *Crocna* (o parohie), *Fenis* (o parohie si o filie în *Valea Mare*), *Iosas* (o parohie), *Iosăsel* (o parohie si o filie în *Baltele*), *Sâmedru* (o parohie si două filii în *Dulcele* si *Brusturescu*), *Revetis* (o parohie si o filie la *Cociuba*).

¹⁶ *ematismul...*, f. 7-16.

¹⁷ *Ibidem*, f. 17-22.

Asadar, în protopopiatul Boros – Ineu existau 30 parohii și 8 filii, 3215 case, 3936 perechi căsătorite, 17908 români, 485 țigani, 18393 suflete și 1647 scolari.¹⁸

5. Protopopiatul Buteniului avea în componența sa un număr de 28 localități din comitatul Aradului. Protopop și inspector districtual școlar era Ioan Muntean.

În cadrul protopopiatului Buteni se aflau 32 parohii și două filii în localitățile: *Buteni* (trei parohii), *Căcărău* (azi Joia Mare, o parohie), *Almas* (două parohii), *Cil* (o parohie), *Bontesti* (o parohie), *Gurahont* (o parohie), *Hontisor* (o parohie), *Saturău* (o parohie), *Zeldis* (azi *Iacobini*, o parohie), *Mădrigesti* (o parohie și o filie în localitatea „oimos Buceava”), *Secaciu* (azi *Secas*, o parohie), *Mustesti* (o parohie), *Bodesti* (o parohie), „*ilindia* (o parohie), *Luguzău* (o parohie), *Camna* (o parohie), *Iarcos* (azi *Iercoseni*, o parohie), *Hodis* (o parohie), *Cuediu* (azi *Cuied*, două parohii), *Păiuseni* (o parohie și o filie la *Vasioaia*), *Chisindia* (două parohii), *Bocsâg* (o parohie), *Mânerău* (o parohie), *Voivodeni* (o parohie), *Aldesti* (o parohie) și *Bârșa* (două parohii).

Deci, protopopiatul Buteni era alcătuit din 32 parohii și 2 filii, 3994 case, 4683 perechi căsătorite, 22017 români, 1 sârb, 337 țigani, 22355 suflete și 1776 scolari.¹⁹

6. Protopopiatul Tot-Varadiei (Vărădia de Mures) era alcătuit din 29 parohii și 4 filii, aflate într-un număr de 29 localități din comitatul Aradului. Acestea erau: *Milova* (o parohie), *Odvos* (o parohie), *Conop* (o parohie), *Bârzava* (două parohii), *Monorostia* (o parohie), *Căpruta* (o parohie), *Dumbrăvita* (o parohie), *Grosi* (o parohie), *Slatina* (o parohie), *Baia* (o parohie), *Bătuta* (o parohie), *Găvâjdia* (o parohie), *Julita* (o parohie), *Sorosag* (o parohie), *Lupesti* (o parohie), *Pârnesti* (o parohie), *Troas* (o parohie), *Totvărădia* (azi Vărădia de Mures, o parohie), *Săvârsin* (două parohii și trei filii în *Temesesti*, *Vinesti* și *Halalis*), *Toc* (o parohie și o filie în *Cuias*), *Ilteu* (o parohie), *Seliste* (o parohie), *Petris* (două parohii), *Corbesti* (o parohie), *Rosia* (două parohii).

Protopop și inspector districtual școlar era Iosif Beles.²⁰

¹⁸ *Ibidem*, f. 22-29.

¹⁹ *Ibidem*, f. 29-36.

²⁰ Pr. dr. Pavel Vesa, *op.cit.*, p. 561-562.

În cuprinsul acestor localități existau 29 parohii și 4 filii, 3509 case, 4127 perechi căsătorite, 20813 români, 845 țigani, 21661 suflete și 1627 scolari.²¹

7. Protopopiatul Hălmașului avea în componența sa un număr de 51 localități din comitatul Zărandului. Protopop și inspector districtual școlar era Petru Moldovan.²²

Protopopiatul era format din 34 parohii și 18 filii aflate în localitățile: *Hălmașiu* (două parohii și o filie în *Lescioara*), *Hălmașel* (o parohie), *Luncsoara* (o parohie și o filie la *Bojdoci*), *Sârbi* (o parohie), *Târnavita* (o parohie și filia *Tiulești*), *Obârșia* (o parohie), *Dobrot* (o parohie), *Steia* (o parohie și o filie la *Totesti*), *Risculita* (o parohie și o filie în *Leaut*), *Baldovin* (o parohie și o filie în *Valea Mare*), *Brotuna* (o parohie), *Strâmba* (azi Livada, o parohie), *Poienari* (o parohie și o filie la *tohesti*), *Tisa* (o parohie), *Ionesti* (o parohie și o filie la *termure*), *Ocisor* (o parohie), *Ociu* (o parohie și o filie la *Cădănești*), *Basarabasa* (o parohie), *Prăvăleni* (o parohie), *Ciungani* (o parohie), *Vata de Sus* (o parohie), *Târnavă* (o parohie și o filie la *Vata de Jos*), *Bodesti* (o parohie și o filie la *Cristesti*), *Brusturi* (o parohie), *Lazuri* (o parohie și două filii la *Măgulicea* și *Grosi*), *Vidra* (o parohie), *Aciua* (o parohie și o filie la *Poiana*), *Aciuta* (o parohie), *Plescuta* (o parohie și o filie la *Gura Văii*), *Dumbrava* (o parohie și două filii în *Rostoci* și *Budești*) și *Leasa* (o parohie).

În localitățile protopopiatului Hălmașiu se găseau: 34 parohii și 18 filii, 3624 case, 4480 perechi căsătorite, 22171 români, 6 sârbi, 273 țigani, 22450 suflete și 1706 scolari.²³

8. Protopopiatul Timisoarei se întindea peste un număr de 38 localități din comitatele Timis și Torontal. Protopop și inspector districtual școlar era Meletie Drăghici.²⁴

²¹ *ematismul...*, f. 37-43.

²² Vasile Buta, *Un om uitat: Protopresbiterul Petru Moldovan (1814-1868)*, în rev. „Altarul Banatului”, anul X (XLIX), serie nouă, 1999, nr. 7-9, p. 122-133; Pr. dr. Pavel Vesa, *op.cit.*, p. 551.

²³ *ematismul...*, f. 45-54.

²⁴ Dr. A. Cosma, *Protopopul Meletie Drăghici (1814-1891)*, în rev. „Mitropolia Banatului”, anul XII, 1972, nr. 4-6, p. 250-256; Pr. Gheorghe Naghi, *Protopopul Meletie*

Protopopiatul era alcătuit din 55 parohii și 10 filii, aflate pe teritoriul localităților: *Fabric – Sf. Gheorghe* (o parohie), *Fabric – Sf. Ilie* (o parohie), *Maerii Vechi* (o parohie și o filie în *Iosefin*), *Sântandrei* (o parohie), *Jadani* (două parohii), *Călăcea* (două parohii și o filie la *Rocota-Orczidor*), *Vinga* (o parohie și o filie la *Seghentan*), *Mănăstur* (două parohii), *Secusigiu* (trei parohii), *Bărăteaz* (o parohie), *Hodoni* (două parohii și două filii la *Besenova* și *Cărani*), *Giroc* (trei parohii), *Medves* (o parohie), *Mosnita* (două parohii), *Ghiroda* (o parohie și o filie la *Iberland*), *Remetea Timiseană* (două parohii), *Bucovăt* (două parohii), *Bazos* (două parohii), *Izvin* (două parohii și o filie la *Recas*), *Ianova* (trei parohii), *Bencecu Român* (o parohie), *Cenadu Român* (două parohii), *Murani* (două parohii și o filie la *Pischia*), *Cerneteaz* (două parohii și o filie la *Giarmata*), *ag* (două parohii), *Utvín* (trei parohii și o filie la *Săcălaz*), *Sânmihaiu Român* (trei parohii), *Beregsău* (trei parohii), *Bobda* (o parohie) și *Pustinis* (o parohie).

În localitățile amintite se găseau, asadar, 55 parohii și 10 filii, 7280 case, 8164 perechi căsătorite, 35713 români, 488 sârbi, 21 greci, 1188 țigani, 37410 suflete și 1610 scolari.²⁵

9 Protopopiatul Lipovei își avea jurisdicția peste 63 localități din comitatele Timisoarei (45) și Crasovei (19). Protopop și inspector școlar districtual era Ioan tărăn.

În comitatul Timisoarei se aflau parohii și filii în localitățile: *Lipova* (patru parohii), *Chesint* (trei parohii și două filii la *Naidorf* și *Hidegcut*), *Aleus* (trei parohii și două filii la *Tranova* și *Vosendorf*), *Sânnicolau Mic* (două parohii și patru filii la *Aradu Nou*, *Serdin*, *Kisfaluda* și *Jigmonhaz*), *Fiscut* (două parohii și două filii la *Jaed* și *Brest-azi Brestea*), *Fireghaz – Firiteaz* (două parohii), *Fibis* (două parohii și două filii la *Masloc* și *Kenigshof-Remete*), *Buzad* (o parohie și o filie la *Scharlottenburg v. Bacicza*), *Südochi-Nadās* (o parohie), *Tees* (o parohie), *Hodos* (o parohie), *Brestovăt* (o parohie), *Căvāsdia* (o parohie), *istarovăt* (două parohii), *Labasint* (o parohie), *Chezdia* (o parohie),

Drăghici (1814-1891), în rev. „Mitropolia Banatului”, anul XXXV, 1985, nr. 3-4, p. 182-198; Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *Dictionarul Teologilor Români*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 161-162.

²⁵ *ematismul...*, f. 55-62.

Chiches (o parohie), *Secas* (o parohie), *Crivobara* (o parohie), *Vizma* (o parohie), *Pâtârs* (o parohie), *Dorgos* (o parohie si o filie la *Més Dorgos-Varnita*), *Ususău* (două parohii), *Chelmac* (o parohie), *Belotint* (o parohie), *Comiat* (o parohie si trei filii la *Sintar-Buchberg*, *Bogda-Neuhof* si *Rechesel-Altringen*).

În comitatul Crasovei se găseau următoarele parohii si filii: *Lalasint* (două parohii), *Bata* (trei parohii), *tela* (o parohie si o filie la *Bulciu*), *Bacmezeu* (o parohie), *Ostrov* (o parohie), *Veresmort* (o parohie), *Birchis* (două parohii), *Căpâlnas* (două parohii), *Valea Mare* (o parohie), *Căprioara* (două parohii), *Pojoga* (o parohie), *Selciua* (o parohie), *Bulza* (o parohie), *Rădmănesti* (o parohie), *Dobresti* (o parohie), *Lăpusnic* (o parohie), *Bara* (două parohii), *Spata* (o parohie).

În cele 63 localități din protopopiat se găseau 62 parohii, 19 filii, 8945 case, 10125 perechi căsătorite, 44272 români, 186 sârbi, 5 greci, 804 tigani, 45267 suflete si 2739 scolari.²⁶

10. Protopopiatul Hasiasului își avea jurisdicția peste 34 localități din Comitatul Timisoarei. Protopop si inspector districtual scolar era Constantin Gruici.

Parohiile si filiile se găseau în localitățile: *Belint* (trei parohii), *Chizătău* (două parohii), *Budint* (două parohii), *Ictar* (o parohie), *Topolovătu Mare* (două parohii si o filie la *Topolovătu Mic*), *ăustra* (o parohie), *ăisanovăt* (două parohii), *Hasias* (o parohie), *Paniova* (o parohie), *Babsa* (o parohie), *Dragoesti* (o parohie), *Ficatar* (o parohie), *Ohaba-Forgaci* (două parohii), *Jabăr* (o parohie), *Costeiu Mare* (o parohie si o filie la *Costeiu Mic*), *Gruiu* (o parohie), *Balint* (o parohie), *Cutina* (o parohie), *Leucusesti* (o parohie), *Mănăstur* (o parohie), *Răchita* (două parohii), *Remete Lunca* (o parohie), *Pădureni* (o parohie), *Bunea* (o parohie), *Dubesti* (o parohie), *Topla* (o parohie), *Iersnic* (o parohie), *Ohaba Lungă* (o parohie), *Cladova* (o parohie), *Fădimac* (o parohie), *Târgoviste* (o parohie) si *Păru* (o parohie).

Asadar, în protopopiatul Hasiasului se găseau 40 parohii si 2 filii, 4454 case, 6344 perechi căsătorite, 28227 români, 12 sârbi, 514 tigani, 28753 suflete si 1012 scolari.²⁷

²⁶ *Ibidem*, f. 63-76.

²⁷ *Ibidem*, f. 77-83.

11. Protopopiatul Banat Comlos avea sub jurisdicția sa 17 localități din comitatul Torontalului. Protopop și inspector școlar districtual era Vichentie ^aerban.

Parohiile și filiile acestora se găseau în localitățile: *Banat-Comlos* (trei parohii și două filii, în *Constantia* și *Comlosu Mic – Ostern*), *Pesac* (două parohii și o filie la Lovrin), *Egres* (trei parohii), *Beba* (două parohii), *Valcani* (trei parohii și o filie la *Besenova*), *Dugoselo – Nerău* (o parohie), *Iancahid* (o parohie și filia *Clecu*), *Toracu Mic* (două parohii), *Toracu Mare* (două parohii), *Orca Română* (două parohii), *Sarcea Română* (o parohie), *Orosinu Mic – Kis Orosin* (o parohie).

În componenta protopopiatului Banat Comlos se găseau 23 parohii, 5 filii, 4773 case, 6297 perechi căsătorite, 27060 români, 322 sârbi, 651 țigani, 28033 suflete și 1050 școlari.²⁸

În cadrul Episcopiei Aradului se află și **Mânăstirea Hodosului**, ai cărei slujitori – „preotimea monahală” - deserveau pe credincioșii aflați în localitățile Bodrogu Vechi (din comitatul Arad), Bodrogu Nou, Dealul Vinghi și Zădârlac (din comitatul Timisoarei). În aceste localități existau: 108 case, 100 perechi căsătorite, 423 români, 37 sârbi, 101 țigani, 560 suflete și 45 școlari.²⁹

*

Din „*ematismul Diecesei greco-resăritene Arădane*” din anul 1867 reiese că Episcopia Aradului era alcătuită, din punct de vedere jurisdicțional – canonic, dintr-un număr de *11 protopopiate*, în componenta cărora se găseau *443 parohii și 113 filii*.

Numărul total al credincioșilor ortodocși – români, sârbi, greci și țigani - ce se aflau sub oblăduirea duhovnicească a Episcopiei Aradului era de *354294 suflete*. Din acestia, majoritari erau *românii (344881 persoane)*, urmați de *țigani (8147 persoane)*, *sârbi (3956 persoane)* și *greci (300 persoane)*. Din acestia, un număr de *16434 elevi* frecventau cursurile școlilor confesionale răspândite pe întreg cuprinsul eparhiei arădene.

Din punct de vedere religios-moral, constatăm că exista un număr de *75828 perechi căsătorite*, care reprezentau o proporție de aproximativ 50 % din totalul numărului credincioșilor ortodocși.

²⁸ *Ibidem*, f. 85-88.

²⁹ *Ibidem*, f. 159.

În posesia acestora se găseau *57610 locuinte*, situate în orase, sate, puste și predii, peste care se întindea jurisdicția canonică a Episcopiei Aradului, după restaurarea Mitropoliei Ardealului, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Făcând o ierarhizare a protopopiatelor, constatăm că - din punct de vedere al numărului de parohii și filii care intrau în alcătuirea lor – cea mai mare întindere o are protopopiatul Lipova (69 parohii și 19 filii), urmat de Timisoara (55 parohii și 10 filii), Chisineu (54 parohii și 28 filii), Vilagos (43 parohii), Hasias (40 parohii și 2 filii), Hălmagiu (34 parohii și 18 filii), Arad (32 parohii și 17 filii), Buteni (32 parohii și 2 filii), Ineu (30 parohii și 8 filii), Vărădia de Mures (29 parohii și 4 filii) și Banat Comlos (23 parohii și 5 filii).

Din punct de vedere al numărului de credincioși, cea mai mare pondere revine protopopiatului Chisineu (53790 persoane), urmat de Lipova (45267 persoane), Vilagos (40199 persoane), Arad (38425 persoane), Timisoara (37410 persoane), Hasias (28753 persoane), Banat Comlos (28033 persoane), Hălmagiu (22450 persoane), Buteni (22355 persoane), Vărădia de Mures (21661 persoane) și Ineu (18393 persoane).

Valeriu Gabriel Basa

Sfântul Ioan Gură de Aur în conștiinta neamului românesc

Abstract

The study starts with a brief presentation of the life of Saint John Chrysostom, with all the sufferings caused by his numerous exiles. Then, we are shown the close relation that this Holy Father had with some figures of the Dacian-Roman Christianity of the time, namely the Bishop Teotim I of Tomis and the well-known monks Saint John Cassian and Saint Gherman of Dobrogea, ordained by Saint John Chrysostom. The relations between this holy father and the Romanian people was continued through the Liturgy that bears his name and through the homilies which have been translated into Romanian.

În anul 2007 l-am cinstit în mod deosebit pe Sfântul Ioan Gură de Aur, căci la 14 septembrie, de ziua Înălțării Sfintei Cruci, s-au împlinit 1600 de ani de când marele Părinte era chemat la Domnul, pe tărmlul răsăritean al Mării Negre, unde era exilat din dispoziția cărmuitorilor politici ai Imperiului roman de Răsărit (Constantinopol), în frunte cu împărăteasa Eudoxia, pe care a avut curajul să o condamne de atâtea ori în predicile sale.

Sfântul Ioan Gură de Aur sau Hrisostom era originar din Anthiohia Siriei (în sud – vestul Turciei de azi, la granita cu Siria), crescut de vrednica sa mamă Antuza, rămasă văduvă la vârsta de 20 de ani, care i-a dat o creștere aleasă. A făcut studii strălucite în Anthiohia, cu renumitul retor Libanius. După moartea mamei sale, s-a retras în Muntii Anthiohiei, unde a trăit în rugăciune și meditație timp de câțiva ani. Reîntors în Anthiohia, a fost hirotonit diacon, apoi a slujit ca preot 12 ani, timp în care a rostit strălucitele sale predici care i-au adus numele sub care a rămas în istorie: „Gură de Aur” sau „Hrisostom” (în grecește) sau Zlataust (în slavoneste). În anul 397 a fost ridicat în scaunul de arhiepiscop al Constantinopolului, orasul Sfântului Împărat Constantin, pe atunci capitala Imperiului roman de Răsărit. ¹i-a continuat activitatea cu și mai mult entuziasm, condamnând cu vehementă păcatele timpului fiind totodată și un sincer sprijinitor al săracilor, al văduvelor, al orfanilor și al sclavilor.¹

În continuare, vom încerca să punem în lumină doar legăturile sale directe pe care le-a avut cu unii dintre „Părintii” Bisericii din mediul daco-roman, din fosta provincie romană Scythia Minor și mai apoi cu Biserica românească.

Primul scaun episcopal pe teritoriul țării noastre, cel de la Tomis (Constanța), este atestat în secolul al IV-lea deși prezenta unor ierarhi aici era posibilă chiar în secolul „apostolic” și perioada persecuțiilor, când acolo au suferit ca martiri episcopii *Efrem* și *Tit*. Spre sfârșitul secolului al IV-lea păstora în Tomis episcopul **Teotim I**, pe care istoricul bisericesc Sozomen îl prezenta ca fiind „de neam scit” (Istoria Bisericească, VII, 26), deci un autohton. Era un teolog erudit, din moment ce în anul 392 Fericitul Ieronim (†420) în cartea sa *De viris illustribus*, nota că „a scris scurte tratate sub forma unor dialoguri, în stilul vechii retorici; aud că scrie și alte lucruri”. Fragmente din opera sa literară se păstrează în lucrarea Sfântului Ioan Damaschin († 749) *Sfintele Paralele*. Păstorirea lui a fost tulburată de atacurile și jafurile hunilor, care au ajuns până în apropiere de Tomis. Episcopul Teotim a încercat să schimbe viața și moravurile hunilor, oferindu-le mese și daruri, fapt pentru care aceștia îl considerau „Dumnezeul romanilor” (Deus romanorum). Se pare că

¹Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Mănăstirea Dervent, 2000, reeditarea ediției din 1956, p. 133-135.

episcopul tomitan a încercat să facă si misiune printre ei, ajutat fiind de Sfântul Ioan Gură de Aur.

Deci episcopul Teotim al Tomisului era în relatii bune cu Sfântul Ioan Gură de Aur. Probabil s-au cunoscut în jurul anului 400, când participau la un sinod local întrunit la Constantinopol. La sinodul de la Stejar, lângă Calcedon, din anul 403, prezidat de Teofil al Alexandriei, Epifanie, arhiepiscopul Ciprului, l-a acuzat pe Sfântul Ioan că ar împărtăși unele din învățăturile gresite ale lui Origen. Dar episcopul Teotim de Tomis s-a ridicat în apărarea arhiepiscopului Ioan Gură de Aur².

Desigur, apărându-l pe Origen, Teotim apăra si pe Sfântul Ioan Gură de Aur, dar fără să poată fi suspectat vreunul din ei că ar fi împărtășit si unele din ideile gresite ale marelui teolog alexandrin. Rămâne însă prietenia dintre Teotim si Ioan Gură de Aur, demnitatea si curajul pe care l-a avut în fata adversarilor aceuia în cadrul Sinodului de la Stejar. Amândoi vor fi trecuti apoi în rândul sfinților, Teotim fiind prăznuit la data de 20 aprilie.³

Alti doi reprezentanti de seamă ai spiritualității daco-romane, cuviosii **Gherman si Ioan Casian**, amândoi trecuti în rândul sfinților si prăznuiti la 29 (28) februarie au fost si ei în relatii cu Sfântul Ioan Gură de Aur. Sfântul Ioan Casian este prezentat de biograful său, Ghenadie din Marsilia, ca fiind de „neam scit” (*natione scytha*), deci un dacoroman, născut în jurul anului 360 în Scythia Minor, plecat cu prietenul său, Gherman, în tara Sfântă, apoi în asezările ascetice din Delta Nilului, unde au stat mai multi ani, luând contact cu mari Părinti duhovnicesti. În jurul anului 400, au venit la Constantinopol. După mărturia scriitorului Ghenadie de Marsilia, Ioan Casian a fost hirotonit diacon, iar Gherman preot, de către Sfântul Ioan Gură de Aur. Au rămas în Constantinopol, numărându-se printre sustinătorii marelui Părinte. Au plecat la Roma în toamna anului 404, ca să ceară sprijinul papei Inocentiu I (401-417) pentru marele lor Arhipăstor, trimis a doua oară în exil.⁴ Prin urmare, trei daco-romani – episcopul

² Pr. Prof. Dr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Iasi, 2004, p. 129-131.

³ Idem, *Sfinții Daco-Romani si Români*, ed. a III-a, Trinitas, 2007, p. 52-56 si Pr. Ioan Ielciu, *Un Părinte srăromân ierarh si teolog: Teotim I*, în „Revista Teologică”, Sibiu, an 15 (87), 2005, nr. 1, p. 76-84.

⁴ Pr. Prof. Dr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, editia citată, vol. I, p. 125- 137.

Teotim și călugării Gherman și Ioan Casian – și-au înscris numele cu cinste în rândul prietenilor sinceri ai marelui arhiepiscop al Constantinopolului – Noua Romă, Sfântul Ioan Gură de Aur.

Legăturile românilor cu Sfântul Ioan Gură de Aur au continuat până azi și prin Liturghia care îi poartă numele și care se săvârșeste în peste 320 de zile ale anului liturgic.

Primele manuscrise liturgice slave păstrate, copiate la noi, aparțin secolelor XIII-XIV, între care se numără și câteva Tetraevanghele. Cel mai vechi Liturghier slavon cunoscut pare a fi cel de la mănăstirea din Feleac – copiat în anul 1481, cu frontispicii și inițiale înflorate – păstrat azi în Biblioteca centrală universitară din Cluj Napoca. Fără îndoială că era copiat de unul din călugării mănăstirii de la Feleac.⁵ Ulterior prima carte tipărită la noi a fost Liturghierul slavon de la Târgoviste din anul 1508, editat de mesterul-tipograf Macarie, venit la noi din Muntenegru, viitorul mitropolit al țării Românești (Ungrovlahiei). Cuprindea rânduilele Proscomidiei și a celor trei Liturghii și câteva din slujbele obișnuite în orice Liturghier. Rânduiala Proscomidiei, precum și Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur erau traduse din grecește în slavoneste, după „diatixa” (rânduiala) alcătuită de patriarhul Filotei al Constantinopolului, pe când era egumen al mănăstirii Sfântul Atanasie din Muntele Athos (a doua jumătate a secolului al XIV-lea). Importanța acestui Liturghier constă nu numai în faptul că era prima carte tipărită la noi, ci și în aceea că era prima editie a acestei cărți de cult în toată lumea ortodoxă (prima editie grecească a apărut abia în 1526 la Venetia și Roma), deci este o „editie princeps”.⁶

Prima editie în limba română a Sfintei Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur a fost tipărită de diaconul Coresi la Brașov în 1570, probabil în traducerea unor preoți de la biserica Sfântul Nicolae din Brașov – a chei. Avea la bază un prototip slavon în manuscris, diferit de cel tipărit de Macarie în 1508.⁷

După aproape un secol, în 1679, apărea la Iași o editie românească completă, cu toate cele trei Liturghii, în traducerea învățatului mitropolit

⁵ Marius Porumb, *Bisericile din Feleac și Vad*, București, 1968, p. 13 și 16.

⁶ Pr. Prof. Dr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. citată, vol. I, p. 467.

⁷ *Ibidem*, p. 483.

Dosoftei al Moldovei. Era prima traducere făcută de un ierarh. Editia a doua a Liturghierului apărea în 1683, tot la Iasi, completată cu mai multe rugăciuni (moltive), care nu apar în prima editie.⁸

O nouă traducere este cea a Sfântului Ierarh Antim Ivireanul, pe când era episcop al Râmnicului (1705-1708). A apărut în 1706 în noua tipografie de la Râmnic, mester tipograf fiind cunoscutul său ucenic Mihail "tefan (sau Istvanovici), sub titlul Evhologhion sau Moltivelnic, dar în două volume distincte: primul era un Liturghier, iar al doilea Moltivelnicul propriu-zis. Ambele reprezentau prima editie a acestor cărți în limba română în Muntenia. Traducerea (sau revizuirea traducerilor anterioare: Coresi, Dosoftei sau cele în manuscrise) a fost făcută de însuși Antim Ivireanul, încât acesta poate fi considerat un adevărat „creator” al limbii liturgice românești.⁹ De acum înainte, numărul editiilor românești ale Liturghierului vor spori mereu. Se vor tipări noi editii la București, Iasi, Râmnic, Blaj (după editiile de Râmnic), Sibiu, Chisinau, Mănăstirea Neamt.

Sfântul Ioan Gură de Aur a fost însă, cunoscut de români nu numai prin Liturgia care-i poartă numele, ci și prin traducerea și difuzarea operei sale pe întreg spațiul geografic, etnic și spiritual românesc. Presupunem că unele din lucrările sale – în speță predicile – vor fi fost cunoscute, curând după moartea sa, în fosta provincie romană (devenită apoi romano-bizantină), Scythia Minor. Ulterior s-au realizat numeroase manuscrise slavone, apoi românești din opera Sfântului Ioan Gură de Aur, mai ales din *Omiliile* sale, iar după apariția tiparului și dezvoltarea teologiei românești numărul traducerilor în limba română este destul de mare. Copiști de manuscrise, călugări cărturari, ierarhi și teologi de marcă, au făcut cunoscute de-a lungul timpului nenumărate traduceri din viața și opera marelui părinte al Bisericii lui Hristos, constienți de importanța capitală a învățăturilor sale. Au fost puse astfel la îndemâna slujitorilor sfintelor altare cunoscute absolut necesare în activitatea lor. În acest fel, Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge să lumineze până astăzi sufletul neamului românesc, povățuindu-l spre tot lucrul cel folositor în dobândirea mântuirii.

⁸ *Ibidem*, vol. II, p. 86-87.

⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 128.

Filip Albu

Activitatea misionar-pastorală a Episcopului dr. Grigorie Comsa al Aradului (1925-1935)

Abstract

In this paperwork we synthesize some of the major directions of the pastoral and missionary activities of dr. Grigorie Comsa, who was The Romanian Orthodox Bishop of Arad between 1925-1935. We started with his biographical dates. In the second part we identify his working plan which is the base of his great achievements in the pastoral, administrative, homiletics & missionary plans.

Introducere

Istoria predicii din Biserica Ortodoxă Română, în cursul celor două milenii, ne evidentiază câteva figuri de ierarhi, preoti și teologi, care au contribuit, prin scrisul lor omiletic, atât la constientizarea pregătirii predicatoriale a clerului, cât și la păstrarea și transmiterea dreptei credințe pentru luminarea credincioșilor¹. Aceștia au împlinit, astfel, porunca dată

¹ Diacon dr. Marin N. Pană, *Contribuția Episcopului Grigorie Comsa la dezvoltarea omileticii ortodoxe românești*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, Anul XCI, nr. 3-5, 1973, p. 330. Câteva sinteze de istorie a predicii în Biserica Ortodoxă Română aflăm la: Diacon Dr. Gheorghe Comsa, *Istoria predicii la români*, București, 1921; Miron Erdei,

de Hristos Domnul Apostolilor Săi: „*Mergeti în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura*” (Marcu 16, 15).

Mărturia Traditiei și a istoriei ne conduce chiar în secolul I d. Hr., la predica Sfântului Apostol Andrei în Scitia, grăindu-ne despre bazele apostolice ale creștinării poporului din spațiul carpato-danubiano-pontic. Sărăcia mărturiilor istorice, din secolele următoare, nu afectează realitatea istorică a răspândirii, păstrării și continuității Bisericii lui Hristos aici, prin episcopii și preoții vremurilor, căci fără lucrarea lor de propovăduire, nu am avea mărturiile clare din secolul al XV-lea și următoarele. Câteva figuri reprezentative ne vor ilustra contribuții omiletice importante: prin predicile rostite de călugărul Grigorie tamblac la Suceava în limba română², la contribuția Diaconului Coresi de la Brașov (sec. XVI) cu prima carte de predici tipărită la români „*Tâlcul Evangheliilor*” și cazania intitulată „*Evanghelia cu învățătură*”³; a Sfintilor ierarhi Varlaam al Moldovei (sec. XVII), cu cele 75 de predici înmănunchate în a sa „*Carte românească de învățătură...*”, și Antim Ivireanul al Ungrovlahiei (sec. XVIII), cu cele 53 de Didahii⁴; a transilvănenilor (sec. XIX): Mitropolitul Andrei „*aguna și Petru Maior*, cu ale sale „*Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*”, ori Vasile Mitrofanovici și Zaharia Boiu.

Pentru secolul al XX-lea, subscriem și noi păreri exprimate de Pr. prof. dr. Vasile Gordon: „*dacă pentru secolele precedente dificultățile unei prezentări selective au fost mai puțin expuse pericolului subiectivismului, dat fiind că personalitățile evocate sunt, cel puțin pe plan omiletic, recunoscute ca atare unanim, pentru secolul al XX-lea riscurile sunt foarte mari, mai ales pentru cea de-a doua jumătate, din cauza*

Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în prima jumătate a sec. al XX-lea, și Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat în prima jumătate a sec. al XX-lea, apărute la Editura Cogito, Oradea, 2001; Pr. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, Editura Universității București, p. 76-226; Pr. Filip G. Albu, *Figuri predicatoriale reprezentative în Ardeal, până la începutul sec. al XX-lea*, în rev. Teologia, An XI, nr. 3, Arad, 2007, p.

² Diac. dr. Gheorghe Comsa, *Istoria predicii* ..., p. 8-11.

³ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în prima jumătate a sec. al XX-lea*, Editura Cogito, Oradea, 2001, p. 14.

⁴ Caracterizată ca „*o sumă a omileticii românești*”, la Diac. Marin N. Pană, *Contribuția Episcopului...*, p. 330.

imposibilității menționării tuturor preoților, episcopilor, profesorilor de teologie etc., întrucât un studiu limitat nu-i poate cuprinde pe toți autorii de cărți de predici sau de cuvântări publicate în diferite periodice bisericești”⁵.

Asumându-ne, asadar, acest risc inevitabil al subiectivismului, îi vom enumera pe unii a. dintre cei trecuți în vesnicie: Pr. prof. dr. *Irineu Mihălcescu* (1874-1948), Pr. *Iuliu Scriban* (1878-1949), Pr. *Ioan Lupas* (1880-1967), Pr. *Toma Chiricută* (1887-1971), Ep. dr. *Grigore Comsa* (1889-1935), Pr. *Marin Ionescu* (1891-1965), Pr. prof. dr. *Grigore Cristescu* (1895-1961), Pr. prof. dr. *Mihail Bulacu* (1898-1985), Pr. prof. dr. *Dumitru Belu* (1902-1980), Pr. prof. dr. *Ilarion Felea* (1903-1961), Pr. dr. *Simion Radu* (1906-1995), Pr. *Sebastian Chilea* (1906-1992), Pr. prof. dr. *Nicolae Petrescu* (1908-1996), Ep. dr. *Vasile Coman* (1912-1992), Pr. dr. *Ioan Bunea* (1906-1990), Arhim. *Ilie Cleopa* (1912-1998), Pr. *Ștefan Slevoacă* (1912-1998), Ierom. *Nicolae Steinhardt* (1912-1989), Pr. prof. dr. *Constantin Galeriu* (1918-2003), Pr. *Gheorghe Litiu* (1919-2006), Mitr. dr. *Antonie Plămădeală* (1926-2005), Pr. prof. dr. *Sebastian Șebu* (1941-2007), Pr. *Zosim Oancea*; b. dintre cei în viață: Mitr. dr. *Bartolomeu Anania* (n. 1921), Arhim. *Teofil Părăian* (n. 1929), Pr. dr. *Veniamin Micle* (n. 1939), Pr. *Sorin Cosma*, Pr. Prof. dr. *Vasile Mihoc*, P.F. *Daniel Ciobotea* ⁶.

Astfel, în acest „nor de mărturii” strălucite, se distinge, prin câteva calități specifice, figura ierarhului arădean, Grigore Comsa⁷. Mărturiile lăsate direct de acesta, precum și cele indirecte, consemnate de contemporani și urmași, scot în evidență o personalitate bisericească deosebită. Conturarea câtorva aspecte ale acestei personalități ne sunt,

⁵ Pr. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, Editura Universității București, 2001, p. 118.

⁶ Enumerarea aceasta am preluat-o integral după Pr. dr. Vasile Gordon, vezi *supra*., deoarece socotim că acoperă geografic, temporal și reprezentativ numele cu rezonanță, în câmpul predicatorial românesc.

⁷ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, în recentul său Compendiu de *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu, 2007, la subcapitolul *Ierahi de seamă după 1918*, îl enumără și pe episcopul Grigore, datorită faptului că este „autor a zeci de volume de predici sau broșuri pentru apărarea Ortodoxiei, în fața prozelitismului unor secte” fiind cooptat și ca „membru de onoare al Academiei Române”, p. 414.

pentru acest moment, în atenție, în direcția activității sale misionar-pastorale. Dacă, prin prisma cărților tipărite, putem aprecia „contribuția sa valoroasă la teoria prediciei și la dezvoltarea literaturii omiletice ortodoxe române în prima jumătate a secolului XX”⁸, din evidențierea activității misionar-pastorale, bine conturată programatic, urmărită și aplicată cu asiduitate, descoperim un ierarh cu o personalitate și cu o putere de muncă, ce i-au atras, pe bun drept, supranumele de *episcop misionar*⁹ și cea de *episcop social*¹⁰.

Vom prezenta, în cele ce urmează, câteva repere biografice (cap. I), precum și coordonatele principale ale activității sale pastoral-misionară, toate acestea arătându-ne deosebită și neobosită muncă depusă de vlădica Grigorie în slujba Bisericii și a neamului.

I. Reperele unei biografii de excepție

Apropierea noastră temporală de perioada vieții și activității vlădiciei Grigore, ne facilitează cunoașterea, în amănunt, a principalelor date ce au marcat existența și osteneala sa în slujba Bisericii noastre și a nației române.

Vede lumina zilei în data de 13 mai 1889, în satul Comana de Sus¹¹ (jud. Brașov), într-o regiune a țării Făgărașului plină de monumente arheologice ce vorbesc despre viața social-politică, dar și religioasă a românilor transilvăneni, la care se adaugă și fascinante monumente naturale. Căci aici, în inima Transilvaniei, au copt, parcă mai mult ca și în alte părți românești, cel puțin în veacul al XIX-lea și începutul celui următor, năzuințele după libertatea și unitatea națională, întărite de lupta întru

⁸ Diac. Marin N. Pană, *Contribuția Episcopului...*, p. 330.

⁹ Apelativ primit la Congresul misionar de la Chișinău din 1929, din partea participanților, vezi la Dr. N. Popovici, *O carte de mult dorită*, în „Biserica și coala”, nr. 15, 1930, p. 4.

¹⁰ Caracterizarea aceasta îi aparține arhim. Iuliu Scriban, reprodusă în ziarul „Epoca”, din 16 iunie 1933, *apud*. Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 65.

¹¹ Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române (A.E.O.R.) Arad, grupa III, dosar 164/1929, doc. *Biografia și activitatea episcopului Grigorie Comsa*, f. 1; vezi și Gheorghe Litiu, *Episcopii eparhiei Aradului în vremea celor 70 de ani ai Calendarului eparhial (1878-1948)*, Arad, 1947, p. 7.

apărarea credinței ortodoxe strămoșesti. ¹² Ei poate că acest fapt s-a datorat și firii acestor oameni de munte, mai dârji, mai statornici, ca și pădurile din falnicii munti ai Făgărașului.

De la peisajul istorico-natural trecem la cel formativ, deoarece părintii săi, Gheorghe (1859 - †1925) și Ana (1864 - †1926), l-au crescut în spiritul credinței strămoșesti și al buneii cuviințe țărănești. Despre acestia, el însuși mărturiseste, în cartea închinată lor¹², următoarele: „*părintii mei n-au avut o vârstă prea înaintată, dar au avut o înțelepciune rară, care a covârșit numărul anilor vieții lor, iar viața lor curată a fost o podoabă*”¹³. Ei „*au murit cu cinste pe câmpul de luptă al datoriei de a ne crește pe noi cei cinci frați, rămasi în viață din cei nouă*”¹⁴.

Purtând de la Botez numele Sf. M. Mc. Gheorghe, după tată, va urma școala primară în satul natal, unde slujea de 33 de ani ca dascăl confesional, însuși părintele său¹⁵, om cu însusiri alese înzestrat cu suflet profund religios, „bun și fără vicii”, dar mai presus de toate condus de o cinste exemplară, om temător de Dumnezeu, iubitor de Biserică¹⁶, despre care fiul său, viitorul episcop, mărturisea că „*stia ce înseamnă a fi tată după legea lui Hristos, stia să verse în inima mea dragostea către legea străbună*”¹⁷. Din această vreme a copilăriei ne dezvoltă însuși Ep. Grigorie un fapt remarcabil, atunci când afirmă că: „*Niciodată în viața mea nu voi uita, cum mă ducea la biserică iubitul meu tată, când eram mic*”¹⁸.

¹² Dr. Gheorghe Comsa, *Părintii mei*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1934, p. 76. Prin această carte autorul își manifestă, într-o descriere plină de farmec, prinoul de recunoștință închinat părinților săi, dar care dorește să se constituie, așa cum afirmă, și într-un model pentru tinerii generației sale, „*cum trebuie să cinstească pe părinți... care trăind creștinește au fost pildă poporului*” (p. 7).

¹³ *Ibidem*, p. 7.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 39.

¹⁶ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului 1706-2006*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2007, p. 234.

¹⁷ Grigorie Comsa, *Părintii mei*, Arad, 1934, 76 p.

¹⁸ Idem, *Cuvântarea de deschidere a sesiunii ordinare a Adunării Eparhiale*, 1928, în „*Actele și debaterile Adunării Eparhiale din Eparhia Ortodoxă Română a Aradului, Sesiunea ordinară din anul 1928*”, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1928, Anexa B, p. 42.

Va continua studiile la Liceul de stat din Făgăraș (1900-1908), unde-și obtine bacalaureatul în anul 1908. „Datorită creșterii și educației primite în casa părintească și a îndrumărilor primite de la bunicii săi, profesori de religie”¹⁹, urmează, cu convingere²⁰, timp de trei ani, seminarul „Andreian” din Sibiu, avându-l între profesori și pe Mitropolitul Nicolae Bălan. În această perioadă a fost bibliotecar și vicepresedinte al Societății de lectură „Andrei așaguna”. Se poate observa, încă de acum, spiritul său energic, gata de implicare totală în proiectele Bisericii și ale națiunii.

În buna și roditoarea tradiție sașuniană, care conferea unor tineri merituosi burse de studiu în străinătate, și tânărul Gheorghe Comsa, primește din partea Consistoriului arhidiecezan sibian o bursă de 1000 de coroane anual, datorită rezultatelor sale din vremea anilor de studiu. Această bursă va fi fructificată la Universitatea din Budapesta, în domeniul studiilor juridice, încununată, pe 8 mai 1915, cu titlul de doctor în drept.

În paralel cu studiile juridice, frecventează și cursurile Facultății de Teologie Catolică, în special cele de Omiletică și Catehetică. Continuă, astfel, preocupările cu lectura și studierea Scripturii din timpul seminarului sibian, deoarece simtea o deosebită atracție către slujirea amvonului²¹, slujire ce necesită o bună cunoaștere a cuvântului revelat. Cu siguranță că ostenele sale de mai târziu, în ale propovăduirii, vor fi fost ecouri și ale acestor cunostințe, informații și deprinderi acumulate în capitala maghiară.

Întors în țară, este hirotonit diacon celib, de Mitropolitul Ioan Metianu, în 10 octombrie 1915, pe seama catedralei mitropolitane din Sibiu, în care slujește între anii 1915-1919. În această perioadă va fi, pentru un an, și redactor al publicației religioase „Telegraful Român”²², iar alți doi, profesor de religie la Gimnaziul de Stat din Sibiu.

În timpul primului război mondial, fiind acuzat de unguri de spionaj a fost, o perioadă de timp, încarcerat. După încheierea conflagrației și realizarea României Mari a avut funcția de secretar de resort la Presedinția

¹⁹ Marin N. Pană, *Contribuția...*, p. 331.

²⁰ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 39.

²¹ Marin N. Pană, *Contribuția...*, p. 331.

²² Mircea Păcurariu, *Telegraful Român la 125 de ani de apariție*, în „B. O. R.”, anul XCVI, 1978, nr. 3-4, p. 252-266.

Consiliului Dirigent al României întregite, contribuind astfel direct la desăvârșirea actului unirii.

Cu prilejul acestui moment istoric de cotitură pentru nația română, tânărul diacon Gheorghe Comsa va părăsi Sibiul stabilindu-se în București, capitala României întregite, unde primește însărcinări publice, dintre cele mai înalte. Mai întâi defensor, apoi subdirector și subdirector general în Ministerul Cultelor și Artelor, pe vremea ministeriatului lui Octavian Goga. Slujirea liturgică o continuă, tot ca diacon, dar la biserica „Amzei”, fiind foarte iubit de credincioși, atât pentru vocea sa baritonă, cât și pentru predicile rostite de la amvon²³.

Mai mult, desfășoară aici o rodnică activitate literar-bisericească. Pe această linie, trebuie să amintim acum, publicarea valoroasei sale cărți „Istoria predicii la români” (București, 1921), singura carte editată până acum, ce sintetizează mărturiile și totodată contribuțiile omiletice din Biserica Ortodoxă Română, de la începuturile vieții creștine pe pământul țării noastre, până în anul 1921. Același an aduce și finalizarea studiilor sale teologice, la Facultatea de profil din București, cu obținerea licenței.

Munca sa nu a rămas fără ecou, căci primește primele distincții, pe linie clericală și pe linie socială. Mitropolitul Bălan l-a distins cu titlul de *iconom*, iar regele Ferdinand I i-a conferit în anul 1923: „*Răsplata Muncii pentru Biserică, clasa I*” și „*Coroana României, în grad de Ofițer*”²⁴.

Anul 1925 este foarte bogat în evenimente deosebite, pentru Gheorghe Comsa. Mai întâi, obținerea titlului de doctor în teologie, la Facultatea de Teologie din București, cu lucrarea „*Datoriile preotimii în fata problemelor sociale*”, avându-l ca referent principal pe prof. Dimitrie Boroianu²⁵. Primește, apoi, din partea Patriarhului Damianos al Ierusalimului „*Ordinul Sfântul Mormânt*” în gradul de comandor, pentru serviciile aduse ortodoxiei²⁶.

²³ A. E. O. R. Arad, grupa III, dosar 164/ 1929, *doc. cit.*, f. 1.

²⁴ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 40.

²⁵ Cezar Vasiliu, *Doctorii în teologie proclamați de Facultatea de Teologie (1881-1948) și de Institutul Teologic din București (1948-1981)*, în „B. O. R.”, an C, 1982, nr. 9-10, p. 885.

²⁶ „Biserica și coala”, anul XLIX, nr. 12, 26 martie 1925, p. 7; anul LIX, nr. 21, 26 mai 1935, p. 2.

Dar, cel mai important eveniment este alegerea sa în scaunul episcopal al Aradului, fiind „după Nestor Ioanovici (1829-1830) și Ioan Metianu (1875-1898), al treilea făgărăsan în fruntea acestei eparhii străvechi”²⁷.

Alegerea s-a făcut la 3 mai 1925 (cu 30 de voturi din 55 exprimate²⁸), în catedrala *Nasterea Sf. Ioan Botezătorul* din Arad, sub presedinția mitropolitului Nicolae Bălan, avându-i ca și contracandidați pe Andrei Mager, pe atunci rectorul Academiei Teologice din Oradea, pr. Vasile Stan, directorul ^acolii Normale de băieți din Sibiu, și pe arhim. Iuliu Scriban²⁹.

Mai întâi a fost tuns în monahism, pe data de 22 mai 1925, la mănăstirea Sinaia, cu numele de Grigorie, fiind apoi trecut prin toate treptele ierarhiei monahale. Este hirotonit întru arhieru în 14 iunie 1925, în catedrala din Sibiu de mitropolitul Bălan, împreună cu episcopii Iosif al Caransebesului, Bartolomeu al Râmnicului și arhieru Filaret Musta, urmată de recunoașterea din partea autorității conducătoare a statutului, prin regele Ferdinand I, la Castelul Peles din Sinaia în 20 iunie. Întronizarea s-a făcut în catedrala din Arad, la 12 iulie 1925 de către episcopul Iosif al Caransebesului, ca mandatar al mitropolitului Bălan, dimpreună cu arhieru Filaret Musta, de față fiind nenumărate autorități civile și militare din eparhie și din județele limitrofe³⁰.

²⁷ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului...*, p. 239.

²⁸ În Protocolul (procesul verbal) sedinței de alegere, convocat la catedrala din Arad sub presedinția Mitropolitului Nicolae Bălan, în *Protocol despre sedințele Sinodului Eparhial din Dieceza Ort. Română a Aradului ținute în sesiune ordinară din anul 1925*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1925, p. 164. Opțiunea membrilor Adunării Eparhiale arădene pentru Diac. Gh. Comsa a fost motivată de: „pregătirea sa superioară, o profundă înțelegere a intereselor bisericii, râvna și dragostea de muncă a P.S. Sale, ... și deosebi în lupta cu dușmanii bisericii noastre, cari seamănă sământa învățăturilor rătăcite printre credincioși”, în *Raportul general* al Consistoriului plenar ort. rom. din Arad, despre activitatea sa din anul 1925 (Nr. 1854/926), publicat în *Protocol despre sedințele Adunării Eparhiale din Dieceza Ort. Română a Aradului ținute în sesiune ordinară din anul 1926*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1926, p. 44.

²⁹ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului...*, p. 239.

³⁰ *Păstor și turmă. Cuvântările P. S. Sale D-lui Episcop al Aradului Dr. Grigorie Comsa, din prilegiul hirotonirii, investirii și instalării și Pastorală de instalare. Instalarea P.S. Sale*, Tiparul tipografiei Diecezane Arad, 1925, și la Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului...*, p. 238-241.

Activitatea sa publicistică bogată, despre care vom aminti pe parcursul lucrării, reflectă atât vastele-i cunostinte, dar și munca sa de teren extraordinară, pentru care a și fost numit „episcopul misionar”, ducând la impunerea sa nu numai pe plan local, în eparhia sa, ci personalitatea sa devine apreciată și la nivel national.

La propunerea a 16 membri ai Academiei Române, va fi ales membru al acestei prestigioase institutii culturale de stat, care, în 1933, premiază lucrarea sa „Tineretul României”. Unele din cărțile episcopului Grigore sunt prefatate personalități de prim rang ale societății și culturii românești din acea vreme: istoricul Nicolae Iorga și poetul Octavian Goga.

„Pentru prodigioasa sa activitate, pe lângă distincțiile amintite mai sus, episcopul Grigorie a mai primit decoratia „Coroana României în gradul de Mare Cruce” conferită de regele Mihai în 1930 prin Regentă și ordinul „Meritul Cultural pentru Biserică” în gradul de Cavaler clasa I, acordat de regele Carol al II-lea în 1934”³¹.

A fost ales membru de onoare a nenumărate organizatii și societăți culturale: Ateneul *Nicolae Iorga*, Societatea *Scrititorilor Români*, Societatea studentilor în teologie *Academia Ortodoxă* din Cernăuți, Societatea *Academia Artelor Frumoase* din Timisoara, *Cercul militar* din Arad, Societatea cultural-artistică *Gh. Muzicescu* din București, Societatea culturală *Jiul* din Tg.-Jiu. A fost ales presedinte de onoare al *Institutului Social Banat-Crisana*, al corului *Armonia* din Arad, al Societății studentilor teologi *Episcopul Grigorie* din Arad, al căminului cultural *Episcopul Grigorie* din Topolovățul Mare, ca să le enumerăm doar pe acestea. Ele demonstrează aprecierea acestor colectivități față de personalitatea bisericească arădeană, ce s-a impus, după cum vedem, la nivel national.

Dincolo de toate aceste distincții și aprecieri, omul Grigore a trăit în viața sa particulară ca un călugăr modest, auster, împărțindu-și comorile sale sufletești cu măsura unui mecenat. „Casa sa era asemeni sufletului său de creștin și părinte primitor: deschisă pentru toată lumea ce venea sub povara necazurilor”³².

³¹ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 43.

³² *Ibidem*.

Dar, iată că la numai zece ani de la investirea sa ca episcop al Aradului, la vârsta de doar 46 de ani, Episcopul Grigorie Comsa părăsește viața aceasta, la 25 mai 1935, în urma unei banale infecții de piele, fiind înmormântat la Mănăstirea arădeană Hodos-Bodrog. „Cei care i-au cunoscut viața sa curată, au avut convingerea că în momentul în care s-a închis lespedea mormântului său, pentru el s-au deschis larg portile istoriei, rămânând pentru urmași exemplul de apostolie și de abnegație rară”³³.

II. Activitatea misionar-pastorală

1. Dimensiunile misionar - pastorale programatice vizate în cuvântările Dr. Grigorie Comsa, cu prilejul hirotoniei, investirii și instalării sale ca Episcop al Aradului

Observarea lucrării misionar-pastorale a Episcopului Dr. Grigorie Comsa, în note de management eficient, cu precizarea obiectivelor în raport cu stările de fapt constatate și permanenta evaluare a lor, în decursul timpului, nu este facilitată, din pricina faptului că acestea au fost consemnate în documente, cărți și articole.

Cele la care ne referim în acest capitol au fost reunite într-un volum special, intitulat sugestiv *Păstor și Turmă*³⁴. Se pot observa deci, lesne, principiile pe care se bazează slujirea sa, cât și acțiunile ce le consideră a fi urmate, potrivit acestor principii, enunțate în forme clare și argumentate, încât să devină înțelese și urmate de păstoritii săi, preoți și credincioși.

La 14 iunie 1925, în Catedrala Mitropolitană sibiană era oficiată hirotonia întru arhieru, de către marele mitropolit al Ardealului Nicolae Bălan, a celui ales să ocupe scaunul episcopal arădean, Dr. Grigorie Comsa.

Conotațiile ce le are în vedere, în ceea ce privește slujirea sa arhierască, desprinse din cuvântarea tinută, pornesc de la cuvintele apostolice pauline: „îți aduc aminte ție ca să aprinzi darul lui Dumnezeu care este întru tine prin punerea mâinilor mele” (II Timotei 1, 6), ceea ce scoate în evidență conștiința sa, izvorâtă din cea a Bisericii, că episcopul este urmașul apostolilor. Factorul care aprinde, de fapt, acest dar primit

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Păstor și turmă..., loc. cit.*

este, în înțelegerea noului ierarh, dragostea creștină. Numai că, virtutea aceasta, rămăsă la stadiul de concept, nu-si arată pe deplin valoarea. Drept pentru care, episcopul Grigorie, ca unul care-si arată de pe acum proiectele viitoare, făgăduieste, că va face precizările și detaliierile necesare, despre felul în care înțelege că trebuie aplicată dragostea, la momentul potrivit, adică în momentul instalării sale, în fața preoților și credincioșilor săi³⁵. În același spirit, își arată limitele dar și buna intenție: „Nu am vârsta lui Matusalem, nici puterea lui Samson, nici iuțimea lui Asa și înțelepciunea lui Solomon, dar constient de insuficiența propriilor puteri în raport cu mărimea idealului căruia sunt chemat a-i sluji, mă voi strădui ca prin simțirea mea curată și râvna mea netărmurită să calc pe urmele arătate de Hristos Mântuitorul”³⁶.

O face aceasta tocmai pentru că el crede că: „nimic nu poate fi mai frumos decât a sluji lui Dumnezeu ... (și că) nimic nu este mai pretios decât a avea pe Hristos pururea în mijlocul nostru”³⁷. Aceste cuvinte, în opinia mea, sintetizează și descriu, cu propriile-i vorbe, întreaga activitate misionar-pastorală a Episcopului Comsa.

Peste o lună de zile, în 20 iunie, potrivit legilor bisericești și de stat, va primi cărja de arhiepiscop din partea regelui Ferdinand I, ca și simbol al investirii și recunoașterii din partea autorităților țării, în reședința acestuia de la Sinaia. În cuvântul rostit cu acest prilej, Episcopul Grigorie aminteste de cele două evenimente istorice importante, atât pentru țară, prin unirea principatelor de la 1918, cât și pentru Biserica Română, ridicată la rangul de Patriarhat, în 1925, astfel că grija sa și a păstoritilor săi din eparhia Aradului se va arăta în rugăciunea și munca lor pentru „înflorirea bisericii și a neamului românesc”³⁸, încredințând pe rege cu următoarele cuvinte: „că la granița de vest a țării noastre este un Arhiepiscop hotărât a lucra din toate puterile la așezarea Evangheliei ca bază a vieții noastre și a face astfel senină zărea viitorului”³⁹.

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

³⁶ *Ibidem*, p. 6.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 13.

³⁹ *Ibidem*, p. 14.

Momentul înălțător al instalării sale, prin mandatarul Mitropolitului Nicolae, Episcopul Caransebesului, Dr. Iosif Bădescu, împreună cu arhiereul Filaret Musta, este descris aici, în rânduri ce-ti fac sufletul să tresalte de emotie și să te facă, oarecum, părtaş acelor evenimente. Solemnitatea instalării s-a desfășurat în data de 12 iulie, în catedrala arădeană, plină de delegați și reprezentanți ai autorităților civile și militare, naționale și locale, de preoți și credincioși, bucușori să-și vadă noul episcop.

Mesajul Arhipăstorului Comsa, rostit cu acest prilej, trasează liniile directoare ale activității sale pastoral-misionare, pe care le va urmări cu asiduitate în tot răstimpul păstoririi sale la Arad:

a. „voi munci fără de osteneală pentru binele bisericii”⁴⁰, căci „se cere de la mine înainte de toate, mai multă muncă pentru propovăduirea Evangheliei mântuirii.”⁴¹

b. „voi căuta să fac adevărat locas de închinare din Mănăstirea Hodos-Bodrog.”⁴²

c. „voi cere dar iubitorilor mei păstoriti să aibă credință, și îndemnându-se la fapte bune, să primească jertfa făcută de Iisus pentru păcatele noastre.”⁴³

d. „voi stăruî ca din institutul nostru teologic să iasă tineri cu pregătire teologică temeinică și cu orientări precise asupra trecutului nostru românesc...”⁴⁴

e. „să se desprindă cu rost glasul amvonului... căci cu atât ne vom bucura, dacă nu numai săvârșim un botez, un maslu, o cununie, sau o sfeșanie, ci și predicăm...”⁴⁵

f. „ne doare inima de cei ce nu mai sunt sub aripile ocrotitoare ale sfintei ortodoxii...” (problema sectarilor)⁴⁶

g. „vom trata pe oameni așa cum sunt în carne și oase: agricultorii și industriștii, patronii și muncitorii, comercianții și funcționarii culti și mai puțin culti, bogați și săraci, familisti și nefamilisti...”⁴⁷

⁴⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 16.

⁴² *Ibidem*, p. 17.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ „Să ne însemnăm bine, că dacă nu învățăm poporul, nici nu vom avea fericirea să vedem rezultatele amvonului, dintre care cele mai însemnate trebuie să fie: mărturisirea păcatelor înaintea preotului și faptele vrednice de pocăință”, *Ibidem*, p. 18.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

h. „vom sprijini munca socială a bisericii...”⁴⁸

Toate acestea reprezintă modalități de aplicare a dragostei, de care amintea în cuvântul din catedrala sibiană, pe care promitea, atunci, că le va enunța la momentul potrivit. De altfel, reafirmă și acum acest crez al său: „deviza mea este iubirea”⁴⁹. În lumina acestei virtuți creionează chipul său de păstor: „Eu voi fi în toată clipa gata de muncă, voi fi serios, dar fără înălțare omenească, impunând respect, însă plin de umanitate, ferm în comandă, dar afabil cu toată lumea, imparțial însă gata de a îndatora, umilit, dar fără înjosire, unind dulceața cu energia și rugând pe Dumnezeu din toată inima și din tot sufletul ca așa să iubească turma pe păstor, precum și păstorul iubește turma”⁵⁰.

Sunt cuprinse aici notele caracteristice ale păstorului desăvârșit, pe care Episcopul Comsa le-a sesizat și reprodus cu stilul-i caracteristic: „întărirea comunității românești prin credință, consolidarea statului român întregit, stimularea activității instituțiilor cultural-educative ale Bisericii, rezolvarea problemelor sociale în spiritul învățăturii creștine, pregătirea preotimii pentru a răspunde provocărilor timpului; formarea tineretului pentru ziua de mâine”⁵¹.

Conștient de faptul că vorbele sale nu vor fi fost auzite de cât mai mulți credincioși, accentuează și explică, la masa de lucru, aceste coordonate prezentate în predica programatică de la instalare, în prima Pastorală emisă ca Episcop, dată cu ocazia acestui eveniment.

Creionarea acestor direcții programatice în activitatea pastoral-misionară pornesc de la principiul cu valabilitate permanentă care afirmă că pentru rezultate bune se cere, mai întâi, o bună instruire, intuirea problemelor de rezolvat și, mai apoi, realizarea unui plan de muncă în care să fie identificate mijloacele ce au să fie utilizate în scopul urmărit⁵².

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁵¹ Vasile Popeangă, *Eparhia Aradului în perioada instituționalizării culturii naționale (1807-1948)*, „Vasile Goldis” University Press, Arad, 2006, p. 312 s.u.

⁵² Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Poeta nascitur, orator fit. Vocatia omiletică a Mitropolitului Antonie Plămădeală*, în „Studii Teologice”, seria a III-a, an I (2005), nr. 4, p. 44-64.

Cu o astfel de metodă de lucru, rezultatele nu au întârziat să apară. ^{ai} n-au fost nici putine, nici slabe, ci dimpotrivă.

2. De la deziderate la fapte.

Cadrul geografic-jurisdictional. Reorganizarea teritorială a Europei, prin Tratatul de la Trianon, a fost primul act care a creat efecte asupra configurației geografice a Eparhiei arădene, în sensul că protopopiatele Chisineu și Arad deveneau protopopiate de graniță cu Ungaria, iar protopopiatul Comlosu Bănățean cu Iugoslavia. Până în anul 1920 Episcopia Aradului era extinsă în partea nordică până în județele Satu-Mare și Bihor aparținătoare Vicariatului ortodox de la Oradea administrat de Sinodul eparhial din Arad. Rămânea neschimbată latura estică a Eparhiei, tinutul Hălmeagului care se învecina cu actualele județe Alba și Hunedoara. În partea bănățeană eparhia cuprindea în continuare protopopiatele din județul Timiș și Torontal, Vinga, Banat-Comlos, Lipova, Hisias și Balint. Dincolo de frontiera cu Ungaria au rămas parohiile ortodoxe române din Bătania, Cenad, Bichis, Chitighaz, Otlaca-Pustă, Bichisciaba (filiala Ciorvas), Giula Germană și Giula Maghiară. Un număr de 8 parohii ortodoxe române aparțineau Vicariatului de la Oradea: Cartag, Darvas, Iaca, Veherd, Micherechiu, Cristur și Săcal.

Episcopia Aradului sub aspect administrativ-bisericesc și demografic avea la sfârșitul anului 1919 înainte de reînființarea Episcopiei Oradiei următoarea configurație :

Nr.	Teritoriul geografic	Protopopiate	Parohii	Personal clerical	Credincioși
1	Episcopia Aradului	12	399	388	388.589
2	Consistoriu Oradea	6	276	208	211.749
3	în Ungaria	-	17	4	14.139
4	în Iugoslavia	-	6	8	15.203
	Total	18	698	608	629.680

La venirea lui Grigorie Comsa în scaunul episcopal arădean avea sub jurisdicția sa un număr de 12 protopopiate (Arad, Chisineu-Cris, ^{aria}, Ineu, Buteni, Hălmeagiu, Radna, Lipova, Timisoara, Vinga, Comlosul-

Bănătean și Belint), 432 comune, 556 posturi de preoți care slujeau în cele 337 biserici și 45 paraclise⁵³.

Pe plan național, noile realități politico-administrative și bisericești, influențează și ele atitudinile ierarhului arădean. Este vorba de problema unificării organizatorice bisericești, adică ridicarea la rang de Patriarhie a Bisericii Ortodoxe Române (1925), ceea ce presupunea adoptarea și aplicarea unui *Statut*. La aceasta se adaugă asaltul sectarismului ce venea din Apus, cu scopul declarat de a slăbi unitatea poporului și temeliile morale ale noului stat⁵⁴. La orizont, din Răsărit, începea să adie spre vest comunismul, perceput ca un curent ateist, ceea ce s-a și dovedit a fi.

Pentru aceste vremuri, Pronia divină a rânduit pentru eparhia Aradului și pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română, „un ierarh tânăr, plin de vigoare care întrunea în persoana sa o inteligentă fecundă, dar mai presus de toate o forță morală puternică și curată”⁵⁵.

Activitatea administrativ-bisericească. În cei 10 ani de păstorie s-a bucurat de numeroase realizări, prin implicarea sa directă sau la sugestiile sale. Încă din primii ani de arhipăstorie s-a luptat pentru buna pregătire a clerului său, reușind să transforme Seminarul teologic de 3 ani, la începutul anului școlar 1927/28, ridicându-l la rangul de Academie Teologică, cu 4 ani de studii.

Actele Adunărilor eparhiale evidențiază o muncă asiduă: au fost înființate 43 de parohii noi în satele în care n-au existat înainte nici preot și nici biserică, iar 10 filii au fost făcute parohii. S-au zidit 41 de biserici, 11 paraclise și au fost reparate 179 de biserici. Dintre toate acestea, 71 de biserici au fost sfințite de P. S. Grigorie, îngrijindu-se și de Mănăstirea Hodos-Bodrog, pe care o restaurează.

A făcut 379 de vizite canonice, care au fost considerate un record pe care nu l-a atins nici un episcop din țara noastră. Au fost zidite, cumpărate și amenajate 130 de școli parohiale, iar parohiile au fost împrumutate cu 2468 iugăre de pământ⁵⁶. Călătorea după propria-i mărturisire „*cu trenul, cu trăsură, cu căruța și pe jos*”, parcurgând distanțe mari sau mici pe vreme bună sau rea pentru a simți inima păstoritilor săi.

⁵³ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului...*, p. 242.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 41.

Dar ierarhul nu s-a limitat doar la a face vizite în parohii, ci a stăruit ca parohiile sale să înmulțească ceea ce el a sădit numai, gândind și promovând un lant de societăți și asociații, grupate după vârstă și stare socială. Astfel, „pentru îndrumarea religios-morală și culturală a tineretului s-a constituit Societatea „Sf. Gheorghe” în 169 de parohii, iar pentru elevele de la scolile secundare din Arad și Timisoara s-a constituit Societatea „Sf. Ecaterina”. Pentru îndrumarea religios-morală și culturală a celor vârstnici s-a organizat în 72 de parohii „Oastea Domnului” care au fost supravegheate și conduse de preotime. ⁵¹i-a dat toată silinta ca Societatea „Frăția Ortodoxă Română” să se organizeze și la Arad pentru sporirea religiozității credinciosilor. Au fost reorganizate și activate 117 case culturale, iar în 171 de parohii s-au organizat coruri bisericești. În 90 de parohii s-a înființat „Sfatul Păcii”, pentru toate întocmindu-se statute speciale. A stăruit să se îmbogățească biblioteca eparhială, precum și bibliotecile protopopești și parohiale.

A organizat misionarismul pe protopopiate, și pentru buna organizare și desfășurare a acestuia, a editat broșura „Instrucțiuni cu privire la activitatea și propaganda misionară în Eparhia Aradului”.

A continuat publicarea de noi numere în „Biblioteca creștinului ortodox”, ajungând până la broșura cu numărul 123, dintre care 52 de numere au fost scrise de P.S. Grigorie și a înființat colecția „Biblioteca preotului ortodox” publicând până la broșura numărul 6, din care 4 numere au fost scrise de același episcop⁵⁷.

Activitatea didactic-misionară. Încă din tinerețe și-a dat seama că cel mai bun mijloc de a pătrunde și de a convinge pe oameni este cuvântul scris. Astfel, încă din perioada studiilor teologice, tânărul Comsa dă dovadă de reale aptitudini cărturărești. Dovadă ne stau numeroasele articole din ziarele și revistele vremii: „Telegraful Român”, „Revista Teologică” (Sibiu), „Foaia Diecezană” (Caransebes), „Biserica și „coala” (Arad), „Misionarul” (Chisinău), „Biserica Ortodoxă Română” (București).

„Realitățile religioase și morale din eparhie, bine cunoscute de el, confruntările cu prozelitismul sectar, precum și permanenta grijă de a

⁵⁷ *Ibidem*, p. 42.

păstra și întări unitatea de credință a enoriașilor ortodocși români au înzecit puterile episcopului, intensificându-i sporul activității sale publicistice. Cele aproape 100 de cărți tipărite, multe dintre ele publicate inițial la revistele teologice, în special în „Biserica și „coala”, sunt mărturia muncii sale istovitoare de zile și nopți a gândului său curat și nobil de zidire și consolidare în credință și iubire față de păstoritii săi”⁵⁸.

Din cele aproape o mie de titluri, cărți, cuvântări, pastorale, memorii, comunicări, predici, traduceri, recenzii, redăm aici doar o parte a acestora:

1. *Predici pentru toate duminicile de peste an și alte ocaziuni* (Arad, 1918, 332 p.)
2. *Istoria predicei la români* (București, 1921, 303 p.)
3. *Pentru neam și lege. Patruzeci de cuvântări împotriva adventistilor și baptistilor* (Caransebes, 1923, 182 p.)
4. *La altarul neamului. Cuvântări la serbările naționale* (București, 1924, 56 p.)
5. *Predici la sărbătorile bisericesti* (Arad, 1925, 112 p.)
6. *Păstor și turmă* (Arad, 1925)
7. *Datoriile preotimii în fața problemelor sociale* (București, 1925, 96 p.) teza de doctorat
8. *Pentru slujitorii altarului. Meditații și îndemnuri* (Caransebes, 1925, 48 p.)
9. *Călăuza cunoașterii și combaterii sectelor* (București, 1925, 127 p.)
10. *Sectele religioase din România* (București, 1925, 47 p.)
11. *Veniți la Hristos. Predici la toate Duminicile anului bisericesc* (Arad, 1926, 290 p.)
12. *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase* (Arad, 1927, 180 p.)
13. *Baptismul în România din punct de vedere istoric, național și religios* (Arad, 1927, 72 p.)
14. *De la leagăn până la moarte* (Arad, 1927, 228 p.)
15. *Trei sute cincizeci de pilde pentru predici și alte cuvântări* (Arad, 1928, 388 p.)

⁵⁸ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului...*, p. 255.

-
16. *O mie de pilde pentru viata crestinã* (Arad, 1929, 431 p.)
 17. *Pastoratia individualã si colectivã* (Arad, 1929, 51 p.)
 18. *Credinta, morala si neamul* (Arad, 1929, 86 p.)
 19. *Cheia sectelor religioase din România* (Arad, 1930, 198 p.)
 20. *În slujba misionarismului ortodox. Contributii la problema misiunii interne a Bisericii prin intensificarea predicii misionare, îndrumarea tineretului si organizarea caritãtii crestine* (Arad, 1930, 310 p.)
 21. *Credinta care lucreazã. Chemãri cãtre laici si fete bisericesci* (Arad, 1931, 100 p.)
 22. *Actiunea catolicã si ortodoxia activã* (Arad, 1931)
 23. *Glasul pietrelor. Principii cãlãuzitoare pentru Ortodoxia activã* (Chisinãu, 1931, 39 p.).
 24. *Taina pocãnteii si intelectualii* (Bucuresti, 1931, 30 p.).
 25. *Popasuri în via Domnului* (Arad, 1931). Cuprinde toate Pastoralele de Pasti, Rusalii si Anul Nou din anii 1929-1931, dar si unele cuvântãri ocazionale.
 26. *Modificarea legii de organizare a Bisericii* (Arad, 1932, 55 p.)
 27. *Brazde în ogorul Ortodoxiei. Cuvântãri ocazionale si articole* (Arad, 1932, 214p.)
 28. *Tineretul României* (Arad, 1932, 342 p.) - premiatã de Academia Românã
 29. *Veniti la Maica neamului, chemãri cãtre baptistii din România* (Arad, 1932)
 30. *În slujba Evangheliei si a neamului* (Arad, 1932)
 31. *Preotul si societatea de azi* (Arad, 1932, 43 p.)
 32. *Ortodoxia si românismul în trecutul nostru* (Arad, 1933, 227 p.)
 33. *Spre zãrile vesniciei. Predici, cuvântãri ocazionale si articole* (Arad, 1933, 204 p.)
 34. *Statul în fata sectelor* (Arad, 1933, 44 p.)
 35. *Darurile Duhului Sfânt* (Arad, 1934, 93 p.)
 36. *Aprindeti Darul lui Dumnezeu. Meditatii pentru preoti* (Arad, 1934, 93 p.)
 37. *Flori din grãdina sufletului* (Arad, 1934, 529 p.)
 38. *Despre frica de Dumnezeu si despre înjurãturi* (Arad, 1934)
 39. *Pãcatul lipsei de prunci* (Arad, 1934)

40. *Părintii mei* (Arad, 1934, 76 p.)
41. *Scrisori crestinesti* (Arad, 1934, 48 p.)
42. *Cercetarea Bisericii si intelectualității* (Arad, 1934, 37 p.)
43. *Pizma, ura si iertarea* (Arad, 1934)
44. *Icoane sufletesti. Pilde pentru popor* (Arad, 1934, 42 p.)
45. *Lupta împotriva indiferentismului religios* (Arad, 1934, 38 p.)
46. *Scrisori către învățători* (Arad, 1934, 48 p.)
47. *Icoana familiei crestine* (Arad, 1934, 70 p.)
48. *Cultura satelor noastre* (Arad, 1935, 183 p.)
49. *Haina de nuntă* (Arad, 1935, 113 p.)
50. *Tuturor toate m-am făcut* (Arad, 1935)

Mai mult decât conceperea si editarea unor lucrări, de certă valoare, vlădica Grigorie s-a evidentiat prin predica vorbită. Despre modul în care își rostea predicile sale, ne putem lămuri din următoarea descriere: „Glasul lui de tunet cutremura boltile si zguduia văzduhul ori de câte ori slujea sau cuvânta în uimirea ascultătorilor credinciosi, sau a adversarilor legii noastre străbune. Căci era un orator temut si neobosit, care nu scăpa nici un prilej spre a vesti un adevăr evanghelic, ori a înfieră o rătăcire omenească”⁵⁹. După 10 ani de la moartea marelui episcop, protopopului S. Stana i-au rămas nesterse în memorie predicile marelui orator: „Cu făptura sa impunătoare, cu verva sa oratorică, cu vocea sa superbă si cu mâna ridicată în sus, glăsuia ca un profet din veacuri agitate, miscând talazurile sufletelor în valuri vibrante ...”⁶⁰.

Luptând împotriva valului sectar era normal ca episcopul să propage necesitatea misionarismului, a unei Ortodoxii active între intelectuali, orășeni si săteni. A înțeles mai bine ca nimeni altul că nu-i suficient să arăți răul baptistilor si învățăturile lor, ci trebuie lămuriti crestinii ortodocsi si întăriti în dreapta credință, căci „să nu uităm că multi crestini cad din privinta insuficientei învățăturilor în ale religiunii”, motiv pentru care sublinia ideea ca să se scrie mai mult pentru popor pentru că el până mai ieri era lăsat uitării în privinta aceasta.

⁵⁹ Red. *ȚEp. Gr. Comsa*, în „Renasterea”, nr. 22, 1935, p. 4.

⁶⁰ Prot. S. Stana, *Zece ani de la moartea episcopului dr. Grigorie Comsa*, în „Biserica si acoala”, nr. 22, 1945, p. 165.

În planul misionarismului nu se limitează strict la eparhia sa, căci între 25-28 octombrie 1928 din inițiativa sa are loc la Arad primul Congres al preoților misionari ortodocși din România. Întrunirea a reușit să trezească interesul preoților și să le reînvie conștiința datoriei și a responsabilității față de mântuirea sufletelor încredințate spre păstorie.

Pe linia combaterii sectarismului se înscrie și organizarea de misiuni religioase în parohiile unde sectarii erau activi. Ele erau organizate pe tot parcursul unui an după o planificare a protopopului, iar în timpul Postului Mare după programul stabilit de Episcopie. La aceste misiuni participau cel puțin 2-3 preoți. Inaugurarea lor a avut loc în anul 1926, având ca și ghid de desfășurare lucrarea *Misiuni pentru popor*, scrisă de Ep. Grigorie și publicată la Arad în 1926. Tot în același scop a fost înființată categoria preotului misionar eparhial și protopopes. Cei rânduiți cu această ascultare trebuiau să cunoască bine activitatea sectară și să efectueze cel puțin două misiuni religioase pe lună.

De la implicarea totală a clerului, Episcopul Grigorie trece la susținerea apostolatului laic, pentru întărirea Ortodoxiei, cu scopul de a pregăti terenul apostolatului pastoral. Această convingere a stat la baza îndemnului de a milita pentru înființarea de comitete misionare în fiecare parohie unde sectarii începeau acțiuni prozelitiste.

În planul misionarismului, el nu se limitează strict la eparhia sa. Între 25-28 octombrie 1928 din inițiativa sa are loc la Arad primul Congres al preoților misionari ortodocși din România. Întrunirea a reușit să trezească interesul preoților și să le reînvie conștiința datoriei și a responsabilității față de mântuirea sufletelor încredințate spre păstorie. Inițiativa aceasta este continuată, prin întrunirea a încă două astfel de congrese, la Chisinau (6-8 octombrie 1929) și Cernăuți (27-30 septembrie 1930), la care este de asemenea prezent⁶¹.

Activitatea economic-gospodărească și filantropică. Episcopul Grigorie s-a remarcat nu numai prin bogăția de cuvinte și idei ce alcătuiesc impresionantul său lăsamânt omiletic, ci și prin nenumăratele sale acte de caritate puse în slujba celor bolnavi și în lipsuri. A căutat să dezvolte simțul de jertfă și întrajutorare creștină și în inimile enoriașilor săi,

⁶¹ *Ibidem.*

îndrumându-i „*la fapte de caritate prin care va fi salvată ortodoxia noastră*”⁶².

În acest sens a înființat „Fondul milelor” prin „Ordinul circular” nr. 2423 din 1926, prin intermediul căruia s-au distribuit în decursul anilor nenumărate ajutoare săracilor, la praznicele creștinești. O grijă deosebită a acordat celor aflați în suferință, instituind „Duminica bolnavilor”, zi în care preotii cercetau acasă pe toți bolnavii din parohiile lor⁶³.

Preocupat intens de destinul tineretului român, inimosul episcop al Aradului nu a omis să cerceteze acea categorie de tineri cărora soarta nu le-a surâs: orfanii de război și cei certati cu legea, pe care-i vizita la Căminul orfanilor de război, oferindu-le haine și rechizite școlare, iar celor din penitenciar, mâncare pentru trup și povete părintești pentru suflet. O negrăită bucurie făcea copiilor din spitale cu prilejul sărbătorilor de iarnă, oferindu-le cadouri cu bomboane, portocale și cârticele⁶⁴. Aceeași atitudine o avea și față de bolnavii din Spitalul de Stat și Spitalul Județean, cărora le trimitea bani, pachete cu bunătăți, cărți, ziare și reviste de citit, cât și față de sinistratii păgubiti de inundații⁶⁵.

Episcopul Grigorie Comsa a dovedit deosebite calități de bun administrator și chivernisitor al bunurilor eparhiale. Resedința episcopală a fost renovată în întregime fiind dotată cu o capelă iar deasupra resedinței a fost construit încă un etaj cu 5 încăperi oferind Consiliului eparhial posibilitatea de a funcționa în bune condiții⁶⁶.

În ședința a V-a a Adunării eparhiale ținută la 8 mai 1934 episcopul pune problema necesității construirii unei catedrale în orașul Arad pentru că „*cine vine la Arad rămâne captivat de măreția bisericilor străine așezate anume la loc de frunte așa ca să întunece orice prestigiu de viață românească*”⁶⁷. Problema construirii unei catedrale în Arad o pune și în fața primului ministru de atunci Gheorghe Tătărescu cu prilejul vizitei

⁶² Red., *Caritatea creștină în Bisericile din Eparhia Aradului*, în „Biserica și „coala”, nr. 9, 1930, p. 3.

⁶³ Idem, *Duminica bolnavilor din Buteni*, în „Biserica și „coala”, nr. 12, 1931, p. 2.

⁶⁴ Idem, *Crăciunul și Anul nou la Arad*, în „Biserica și „coala”, nr. 2, 1930, p. 3.

⁶⁵ Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Banat...*, p. 75.

⁶⁶ Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului...*, p. 252.

⁶⁷ *Actele și dezbaterile Adunării eparhiale din eparhia ortodoxă română a Aradului, sesiunea ordinară din anul 1934*, Arad, 1934, p. LIX.

⁶⁸ *Fondul „Grigorie Episcopul” pentru propaganda religioasă din eparhia Aradului*, în „Biserica și „coala”, nr. 7, 14 februarie 1926, p. 3.

⁶⁹ Ion D. Ungureanu, *†Episcopul Grigorie Comsa*, în „Românul”, anul XVIII, nr. 12, din 2 iunie 1935, p. 1.

acestui a efectuată la 5 august 1934 la Timisoara. Plecând prea devreme din lumea aceasta episcopul Grigorie nu a putut duce la îndeplinire acest vis măret al arădenilor de a avea o catedrală impunătoare în orasul lor.

Pentru ca să poată duce înainte cu rezultate multumitoare acel duh de viață nouă pe care si-l propusese, episcopul simtea nevoia unor mijloace financiare de care Episcopia nu dispunea în momentul urcării sale în tron. De aceea pune bazele *Fondului de propagandă religioasă*⁶⁸, din care se vor sustine atât misiunile religioase, cât si înfiintarea si dotarea bibliotecilor parohiale.

Concluzii

Prin activitatea sa misionară neostenită, viața religioasă din Eparhia Aradului, în anii arhipăstoririi sale, a fost caracterizată de două note distincte: **activism ortodox**, ce trebuia alimentat de duhul militant al Bisericii si **organicitatea activității institutiilor** cultural-educative, care functionau sub conducerea preotilor si a intelectualilor pentru prosperitatea poporului. De aceea rezultatele muncii sale au fost atât de evidente si de înăltătoare.

Pentru acest motiv recursul nostru asupra activității sale pastoral-misionare ne revelează un model de muncă si dăruire, necesar a fi ilustrate. Căci Biserica are si astăzi nevoie de astfel de mărturii. Multe din problemele cu care s-a confruntat Episcopul Grigorie atunci sunt prezente si astăzi. Prin urmare, a vorbi despre vlădica Grigorie ne prilejuieste descoperirea unor *motivatii, atitudini si răspunsuri* la provocările contemporaneității.

Când pomenim pe episcopul Grigorie, nu vorbim doar despre un om si un arhieru, ci trebuie să vorbim despre o operă si o viață de trudă si osteneală, de abnegatie si jertfelnicie, de sfințenie si binecuvântare, de smerenie si înăltare; viață la care a chemat cu glas de apostol toată suflarea ortodoxă si românească să o urmeze. A creat un curent de viață duhovnicească ce a trecut marginile eparhiei sale. A fost o personalitate distinctă si complexă, ce a sintetizat virtutile creștinești si românești, fapt pentru care a rămas dreptar de viață si muncă pentru posteritate.

Episcopul dr. Grigorie Gheorghe Comsa a fost și a rămas un ilustru exemplu pentru toți, om de omenie, vlădică ales, teolog și cărturar de seamă. A trăit mult în sufletul credincioșilor săi pentru că a ars neîncetat ca o lumânare răspândind în jurul său lumină și căldură creștină. A lăsat în urma sa „o muncă gigantică ce nu va putea fi egalată nici într-o sută de ani de acum înainte”⁶⁹.

Nicolae Răzvan Stan

From the World's Violence to the Peace of Christ

Rezumat

Studiul de față prezintă o problematică deosebit de actuală pentru lumea contemporană, aceea a violentei și soluția creștină pentru ieșirea din această realitate problematică. În societatea de astăzi, violența a devenit o realitate cotidiană, iar omul – adesea victimă fără voce - trebuie să aleagă între violentă și pace.

În lumea contemporană pacea apare sub diverse forme, unele chiar venind a legifera violența. De aici drumul lung și dificil al înțelegerii ideii de pace creștină despre care tratează partea a doua a studiului.

I. Introduction

There is no common understanding today about peace and violence. If it were possible for us to study every person's conception regarding these two notions, we would see that each person has a different opinion about what the meaning of peace and the meaning of violence is. Each opinion expresses the subjectivity of the person who gives the answer, subjectivity which is itself a manifestation of the culture and level of civilization, of a person's religious conceptions and interests. Many see violence as a means to establish peace. How many wars were carried out in the name of "peace," and how many murders were committed for

the betterment of humanity? Human history is full of such mistakes and the daily reality confirms constantly these affirmations. It is enough to watch a TV news channel, listen to the radio or read a newspaper and you will see immediately that in every second this world is under the shadow of violence.

According to the World Health Organization's report for 2002, every year more than one million people lose their lives and more and more people are victims of some non-fatal accidents which happen through self-harm or through interpersonal and collective violence.¹

Unfortunately, such violence is a daily reality, not just theoretical. At all times, people must choose between violence and peace. But apart from his or her own wishes, a person is condemned much of the time to be the victim of violence.

II. The Definition of Violence

The definition of violence is difficult task for us because it is necessary to take into consideration a whole range of issues: his or her intent, how far the subject is implicated in the action, the consequences for the present and the future, as well as other factors arising from our spiritual and physical natures.

In the Hebrew language the word *violence* corresponds to the word *châmâs* (חַמָּס). In the Old Testament this word is used 60 times and it refers to all injustices against God's law and likewise against other people, to the oppression and exploitation of foreign and helpless persons (orphans, widows, etc.) (Jer. 22:3), as well as to other acts of social injustice. This word *châmâs* does not refer to an undefended person; physical force can be used and it defines in equal measure the actions which result from the hate and dislike of one person vis-à-vis another.²

¹ *World report on violence and health*, Edited by Etienne G. Krug, Linda L. Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi and Rafael Lozano, World Health Organization, Geneva, 2002, p. 3.

² H. Haag, „חַמָּס châmâs”, in *Theological Dictionary of the Old Testament*, volume VII, edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, translator David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 478-482.

In the ancient Greek language, especially in the New Testament, the word *ἀβία, ἀδ, τ* is used for violence. And this word implies the use of power against a person to get something from him³. In both the Old and New Testament, violence can be defined as that human behavior, in its spiritual and physical realm, which then conflicts with human freedom and order.

At different times, there have been many various definitions of violence. Among these definitions we can list here: “overt physical act of destruction,” “exertion of any physical force considered with reference to its effect on another than the agent,” “movement or actions characterized by *physical force*, especially by extreme and sudden or by unjust or improper force,” “behavior designed to inflict physical injury to people or damage to property,” “physical force resulting in injury or destruction of property or persons in violation of general moral beliefs or civil law,” or actions “which kill or injure persons or do significant damage to property.”⁴

If some people see violence only where weapons are used or where there is a large number of victims, we must say that violence, as a daily reality, is present everywhere. The Latin language helps us to have a better understanding of this idea. In this language, the word used for *violence* is *violentia*. Beside many meanings the word violence, in Latin, can mean also “to violate.” From this perspective, violence presupposes not just the use of physical power but at the same time evokes the use of psychological force or other force against one or more persons.⁵

Through his nature, every human person represents a unique value for all humanity. One person cannot be less valuable than another person

³ W. Stenger, „ἀβία, ἀδ, τ bia power; violence”, in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 1, edited by Horst Balz and Gerhard Schneider, T&T Clark LTD, Edinburg, 1990, p. 216.

⁴ Robert McAfee Brown, *Religion and Violence. A primer for White Americans*, The Westminster Press, Philadelphia, 1973, p. 6.

⁵ D. W. Gill, “Violence”, in *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, Editors David J. Atkinson and David H. Field, Consulting Editors Arthur F. Holmes and Olivier O’Donovan, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois, USA and Leicester, England, 1995, p. 875.

and every person has in his nature the unique value of his own humanity. His soul and body make him or her unique. As a consequence, if we cannot separate the value of the soul from the value of the body, this means also that we cannot separate psychological and physical acts performed against a human being, because both of these have the same guilt. Consequently, violence does not just mean physical force but also at the same time psychological intention and spiritual negation: "And since personhood means the totality of the individual, and never just the body or just the soul, we are reinforced in our notion that the violation of personhood can take place even when no overt physical harm is being done. In the broadest terms then, an act that depersonalizes would be an act of violence, since... it transforms a person into a thing."⁶

In 1996, the World Health Organization offered a complete definition for violence. This definition shows very clearly that violence is not just physical power but also includes intent and motive. Consequently, violence is every intention with a negative thought or action against us, against other persons or against a human community. The World Health Organization defines violence as: "The intentional use of physical force or power, threatened or actual, against oneself, another person, or against a group or community, which either results in or has a high likelihood of resulting in injury, death, psychological harm, maldevelopment or deprivation."⁷

III. The Directions, Mechanism and Aria Of Violence

The World Health Organization's definition speaks about three types of violence: a. *self-directed violence*, which is manifested in suicidal behavior and self abuse; b. *interpersonal violence*, divided into two subcategories: violence largely between family members and violence among persons who do not live in the same family and who do not know one another; c. *collective violence*, subdivided into social, political and economic violence. Likewise the nature of a violent act can be physical, sexual, psychological, or involving deprivation or neglect.⁸

⁶ Robert McAfee Brown, *Religion and Violence. A primer for White Americans*, p. 7.

⁷ *World report on violence and health*, p. 5.

⁸ *World report on violence and health*, p. 6.

In the vision of Roman Catholic Archbishop Dom Helder Camara, violence is composed of three levels. Its starting point is *the social injustice* or the particular or general behavior which denies the fundamental rights of one or more persons. Such violence begins where a person is not considered a unique person and the same lack of value produces the violent act. The second level of violence is *the revolt* or where the response to violence is violence. This attitude will turn into *repression* or the situation where the violence occurs will end in murder.⁹

As one point about the mechanism of violence, we can say that in its first manifestation, for some it seems to be an attractive device. Many people are captivated by violence and adopt it as a means of expression. But this attractive form will change time into a destructive condition. Such personal violence calls for reciprocal violence. It breeds many types of violence, because violence only generates violence. Each “innocent” act of violence usually leads to a life of violence, to hate, racism, delinquency and terrorism.¹⁰

Violence has multifold facets and levels, and therefore has many nuances, namely: a. ideological violence; b. structural violence; c. institutional; or d. pathological violence.¹¹ It offers a large arena for action and it is manifested at the same time in private life and in public life, and each of us are, without our consent, eyewitnesses, victims or perpetrators of this violence.¹² The World Health Organization report for 2002 tells us

⁹ Robert McAfee Brown, *Religion and Violence. A primer for White Americans*, p. 8-12.

¹⁰ Lee Griffith, *The war on terrorism and the terror of God*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 2002, p. 99-100.

¹¹ D. P. Whitelaw, “Christian responses to violence: A historical survey”, in *Views on violence*, editor W. S. Vorster, University of South Africa, Gutenberg Book Printers, Pretoria, 1985, p. 25.

¹² “Not a day goes by that does not bring the news of violence into our living rooms. Nor does a day pass when we do not see and experience violence in our immediate vicinity, even when we try to shut our eyes to it. Each day we receive reports from the various war fronts of the world, but this violence does not cease when the public has lost interest. Moreover, we consume a tremendous amount of violence through the entertainment program we watch every day on television. How this show affects the behavior and the souls of children and even of adults is not yet fully understood. Violence surrounds us every day in our families, in the schoolyard, on public transportation, even on the

that every day an average of 565 children and young people in the world, aged between 10 and 29 years, lose their lives because of interpersonal violence;¹³ others – as victims of physical, emotional or sexual abuse – lose their lives or remain for their whole life with physical or mental consequences.¹⁴ There is also violence between the partners of the same family,¹⁵ violence against the elderly, sexual abuse or violence against oneself. The same report speaks about a collective violence which can include war, genocide, repression, torture, the overriding of human rights by government organizations or different physical, economical and social actions of criminal groups and gangs.

Obviously violence is present in diverse and multiple forms in many times and places denying the value of human beings and human dignity.¹⁶

IV. Jesus Christ as Lord of Peace

The New Testament proclaims that peace is the will of God vis-à-vis all the world. God is described as the God of peace and of love (Lk. 15:33; 16:20; Rom. 15:33; 16:20; 1 Cor. 14:33; 2 Cor. 13:11; Phil. 4:9; 1 Thess. 5:23; Heb. 7:2; 13:20), and this means that He is the one who creates and develops harmony among people.¹⁷ God's peace expresses His presence in the world, among people. Whoever does not accept this peace denies the presence of God in the world. From the Christian perspective, violence is the manifestation of evil and the fight against God and His creation.¹⁸

highways. And every day we ourselves participate in this violence – at least in those acts of violence that affect nature and the matrix of natural life” (Wolfgang Huber, *Violence: the unrelenting assault on human dignity*, translated by Ruth C. L. Gritsch, foreword by Daniel Berrigan, S. J., Fortress Press, Minneapolis, 1996, p. 2).

¹³ *World report on violence and health*, p. 25.

¹⁴ *World report on violence and health*, p. 60.

¹⁵ Most victims are women and just 5% of the whole number of victims is men.

¹⁶ Thomas E. Breidenthal, “Violence. B. Moral Theology”, in *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York – London, 2005, p. 1680.

¹⁷ James Hastings, D. D., *The Christian doctrine of peace*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1922, p. 16.

¹⁸ Konrad Raiser, “Violence and Religion in Pluralistic Societies”, in *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva and Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, 91.

1. The Son of God through His Incarnation and His whole activity brought and infused peace into human beings

Through His Incarnation, the Son of God opens a new level for creation. Starting from the moment of the Son's birth in human form, heaven and earth were connected, and the angels started to speak about the good news of peace: "Glory to God in the highest heaven, and on earth peace among those whom he favors!" (Lk. 2:14).

In 2 Thessalonians St. Paul says that the Savior Christ is the Lord of peace (3:16). Where Christ is present, there peace is present also. This verse clearly demonstrates that peace is not just the absence of conflicts or just understanding among people. It is much more than this: peace means the presence of Christ in this world.¹⁹ Through His Incarnation, the Son of God reconciled humanity with God and He made possible the peace among all people. Peace is much more than the absence of conflict; it is almost equivalent to salvation because its primary reference is not to the relationship between God and man. However, because the Lord is the Lord of peace and He creates peace with humanity, it becomes possible for peace to exist between one human being and another.²⁰

The moment of the Son's birth in a human body is the beginning of the Kingdom of peace.²¹ In His kenotic love the Divine Word adopts human nature and makes it co-partner of divine life and love. In the Incarnation of the Son humanity receives His person and His love: life and peace.²² Christ renews in Himself all humanity and He incorporates it in to God's peace and love. If Christ's death and his descent to Hell are the supreme kenosis of divine love, the bodily Ascension of Christ to

¹⁹ Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Revised Edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991, p. 262-263.

²⁰ Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, Adam & Charles Black, London, 1972, p. 346.

²¹ Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology*, Translated by John Marsh, SCM Press Ltd, London, 1955, p. 143.

²² Dr. Dan-Ilie Ciobotea, "Life in its fullness", in *Jesus Christ – the Life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, edited by Ion Bria, World Council of Churches, Geneva, 1982, p. 90.

Heaven represents the supreme generosity of God for humanity.²³

The Savior Christ denounces all separations among people and He makes out of all humanity one body. He destroys the walls which keep people separated and brings them together in Himself.²⁴ Christ brings together all people and He enables them to live in the same communion of love.²⁵ Christ stops all separations between the members of humanity. In His humanity all people belong to the life of the same body. He does not just speak about peace, He is Peace. When he bound himself to our humanity He connected us with His peace.²⁶ Christ takes away from humanity the predisposition for violence and abomination and He puts in their place the predisposition for peace. He is the New Adam who reconciles all humanity in Himself.²⁷ This humanity is qualified ontologically in the perspective of peace and love.²⁸

As a consequence of this, the Savior Christ was acknowledging and living this peace with all people as God and as Man. For Him all men and women are equal and every person, no matter if righteous or a sinner deserves our love and respect. For Christ, it is not enough just to have love for our family and neighbors. He said it is absolute necessary that each person loves and respects each and every person, even the person who committed something wrong against us: “But I say to you, Love your enemies and pray for those who persecute you” (Matt. 5:44); “Love

²³ Dr. Dan-Ilie Ciobotea, “Life in its fullness”, p. 91.

²⁴ G. Stoeckhardt, *Commentary on St. Paul's Letter to the Ephesians*, Translated by Martin S. Sommer, Concordia Publishing House, Saint Louis, Missouri, 1952, p. 146-147.

²⁵ Markus Barth, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on chapters 1-3*, The Anchor Bible, volume 34, Doubleday & Company, INC., Garden City, New York, 1974, p. 262-263.

²⁶ “When he brings the news of peace he brings peace itself; therefore his words and his very presence make for peace. Indeed, in this case, ‘the medium is the message’” (Markus Barth, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on chapters 1-3*, p. 294).

²⁷ Markus Barth, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on chapters 1-3*, p. 295-297.

²⁸ Pr. Dr. Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinei ale vieții duhovnicești*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta, 2007, p. 316-320.

your enemies, do good to those who hate you... love your enemies, do good, and lend, expecting nothing in return” (Lk. 6:27, 35).

This love for enemies is at the same time a possibility for growth in the love of God and also it offers the answer we should give to those who cultivate violence as the way to peace. In loving enemies the Christian appears as a collaborator of Christ for development of peace in this world.²⁹ Vis-à-vis the people who use violence and the evil we must not respond alike (Matt. 5:39; Lk. 6:29), for this only creates more violence and evil. On the contrary, whoever is together with Christ must respond to violence just through peace, because in this sense the peace of Christ can be transferred to other people: “Violence is countered by productive imagination, leading to situations which make it possible for the other person to understand himself as a partner and no longer as an opponent. The disciple of Jesus is encouraged to develop modes of action which interrupt the chain of violence and counter-violence, which bring out the absurdity of injustice in such a way that the other person is invited to show solidarity. What is asked for here in the practice of love of the enemy which seeks and an end of enmity, but not the end of the enemy?”³⁰

2. Jesus Christ is the Peace in person

Christ expresses this teaching about peace at the same time in words and through His personal example. At the time when He was arrested He did not retaliate (Matt. 26:47-56; Mk. 14:43-50; Lk. 22:47-54; Jn. 18:1-12). He is the Lord of peace even with regard to all violent attacks against Him; He gave just the answer of peace and love. For example when Christ saw that Simon Peter drew out his sword and he cut the right ear of Malchus, Jesus said to Peter to put his sword back into its sheath but at the same time Jesus cured the one who came to arrest Him (Matt. 26:51-54; Mk. 14:47; Lk. 22:50-51; Jn. 18:10-11). We have here a fulfillment of the prophesy from Isaiah 2, 4. For Christ, weapons must not

²⁹ Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM Press Ltd, London, 1987, p. 71.

³⁰ Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, p. 69.

be used and we must fight violence only through peace. He puts before those who attacked Him verbally and physically only the arguments of peace and love. Christ never made a physical riposte.³¹

The Kingdom of Christ is not from this world (Jn. 18:36) and therefore it does not operate with the logic of this world. This Kingdom has other rules and principles. It is the Kingdom of peace and love and it is not the kingdom of political power and violence.³² Christ is not the political Messiah who was waited for to put down social injustice through insurgence and war. Christ refuses the secular power of this world because He already has another, greater power. He has the divine power. Christ's wish is not to conquer this world. As it is His creation, nobody can take this world from Him. But He has other intentions, namely He wants to win human hearts and this can be accomplished only through peace and love. In this perspective, peace appears as the fundamental requirement of humanity, because only such peace can assure the development and free manifestation of human personality. Therefore, from the Christian perspective, to speak about Christ means to speak about the Person of peace.³³

³¹ Michel Desjardins, *Peace, Violence and the New Testament*, Sheffield Academic Press, 1997, p. 19-27.

³² Andre Trocme, *Jesus and the Nonviolent Revolution*, Translated by Michael H. Shank and Marlin E. Miller, Herald Press, Scottsdale, Pennsylvania, 1973, p. 132-133.

³³ "The New Testament is first and foremost the 'gospel of peace'. God is the God of peace, and love itself (I John 4:7-21). Christ is the peaceful king, the way to peace, and peace itself (Ephesians 2:14). The cumulative message of the New Testament is a message of peace, of the reconciliation of humanity, with God and with itself, of forgiveness, and of love. Christ makes it clear that his kingdom is not of this world, that his weapons are spiritual and not physical. His life and death are the fulfillment of the prophesies of the Son of Man, of the suffering servant, of Emmanuel, the Prince of Peace. He comes not to bring destruction but to save lives. He heals, teaches, forgives, nourishes, and restores life. His final entry into Jerusalem is not like the entry of a conqueror, a Pompey; it is humble and peacemaking in fulfillment of the prophecy of the Messiah. His death was a free gift producing not destruction but life. New Testament style and language is a fitting vehicle for this message; in stark contrast to classical heroic style, it is humble, speaking of common people and everyday events and demonstrating their essential nobility" (Ronald G. Musto, *The Catholic Peace Tradition*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1986, p. 21).

3. An exegetical analysis of some difficult biblical passages for this conception

However, bearing these conceptions in mind, there are in the New Testament a few verses which at first glance appear to contradict the pacifist attitude of Christ. These verses are: a. Matthew 10:34 and Luke 12:51-53, where Christ said that He doesn't come to bring the peace in this world but on the contrary sword and revenge; and b. Matthew 11:12 and Luke 16:16 where it is written that the Kingdom of Heavens can only be gained with diligence – in ancient Greek the verb ἀγωνιάε, i.e. to exert violence.

In Matthew 10:34 and Luke 12:51-53, in accordance with the respective contexts for these two verses, we can say that, here Christ emphasizes the idea that He doesn't bring a political peace, a peace which will be dictated by the power of human law.³⁴ Jesus Christ is not a social reformer who assures a historical peace against the will of other peoples. His peace is not possible without human endeavor.

These words of Christ also have a prophetic dimension and they refer to all anguishes which will be experienced by all who believe in Christ.³⁵ Christ stressed that believers will suffer persecution at the hands of others.³⁶ On the other hand, these two verses also speak about the Christian attitude versus whole injustices and violence of this world. They must not stay indifferent and it is necessary to confess the values of life

³⁴ “Jesus does not come to *impose peace* by kingly rule. On the contrary, his coming will involve painful decisions. He will not interfere with man's freedom” (W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew. Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible, volume 26, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1971, p. 130); “The kingdom of God becomes reality not just when the hungry are filled and those who weep can laugh once more (Luke 6:21). The fullness of salvation therefore includes not only healing and bodily wholeness, but also the presence of God, which is preached to the poor (Matt. 11:4-5)” (Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament*, Translated by David E. Green, T.&T. Clark, Edinburgh, 1988, p. 88).

³⁵ Douglas R. A. Hare, *Matthew. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1993, p. 115-119; Fred B. Craddock, *Luke. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1990, pp. 166-167.

³⁶ Michel Desjardins, *Peace, Violence and the New Testament*, p. 73.

and peace yes if they disturb in any way one or more persons who commit something that is wrong.³⁷

In the context of these two verses, Matthew 11:12 and Luke 16:16, the verb *ἐπιτιμᾶ* refers at the same time to the endeavor of every Christian with regard to the Kingdom of Heaven and also to the consequences which will befall these Christians from those who hate Christ.³⁸ Consequently, these two verses do not justify any interpretation of the idea that the New Testament encourages violence.

Another episode which demands special attention for Christ's position regarding violence and peace is the episode in which he banished money changers from the temple in Jerusalem. Immediately after His entrance into Jerusalem, Jesus Christ went to the temple and when He saw that many persons carried out commerce there, He started to overturn their tables, scattering their wares and threw them out of temple (Matt. 21:12-13; Mk. 11:15-17; Lk. 19:45-46). St. John says that for this purpose Christ used a scourge against those sales clerks (Jn. 2:15).

Many people, without analyzing the meaning and message of this episode, argued that if Christ used violence against other persons as well they can use the violence without any effects on their Christian life also.

On the one hand, from a Christian perspective, we cannot adjudicate this action of Christ. He is not a simple man who wants to become agreeable to God. For us Christ is the incarnated Son of God and for this reason He is at the same time the Peace, Love and Justice. Therefore He can in each moment punish persons who do not want to renounce their sinful life.³⁹ In this sense, the casting out of the money changers from the temple in Jerusalem speaks about the divine power of Christ and His righteousness which does not make any pact with the injustice of this world. Here we can see how Christ simultaneously disapproves of

³⁷ Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, p. 62.

³⁸ Frederick Dale Bruner, *Matthew. A commentary*, Volume 1: The Christbook Matthew 1-12, revised and Expanded Edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2004, p. 513-514.

³⁹ Frederick Dale Bruner, *Matthew. A commentary*, Volume 2: The Churchbook Matthew 13-28, revised and Expanded Edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2004, p. 360.

commercial abuses and the secularism of faith. He is not agreeing with human fraudulency and perversity, therefore He takes action against this bad human behavior.⁴⁰

On the other hand, Christ overturns the tables and the chairs of those who sold in the temple because He wanted to show everyone that through Him all human perversity and infidelity had been overcome. The New Testament says nothing about Christ hitting any person in this action and the New Testament says Christ dislodged from the temple just persons who had committed those acts. What is shown here is the divine authority of Christ. Nobody contested Christ and this means that these persons admitted their guilt. They understood the message of Christ's gesture and they were aware that they must renounce the violence which they experienced in the economic, social and religious fields. Without being a violent gesture, the attitude of Christ opens the perspective for a new "revolution," the "revolution" for peaceful conditions and respect for all other people and for God.⁴¹

V. Some Reflections on the Cultivation Of Peace in Contemporary Society

Holy Scripture presents one coherent concept of peace. However, today we can find many opinions regarding what peace is and how it can be implemented among all people. Some attempt to legitimate violence with religious arguments and say violence can be good as long as it is used to gain peace.

But from all we have seen until now, and in accordance with Christ's message given to us through His life and teaching, peace is an essential characteristic of Christianity. When Christ put peace in our existence, He led our feet in the peace way (Lk. 1:79). The New Testament calls those who accept and follow Christ "sons of peace" (Lk. 10:6) and shows that for those who live in Christ and together with Christ, peace is not an option but a fundamental necessity of communion with Christ: "For the kingdom of God is not food and drink but righteousness and peace and

⁴⁰ Frederick Dale Bruner, *Matthew. A commentary*, Volume 2: The Churchbook Matthew 13-28, p. 359.

⁴¹ Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament*, p. 111.

joy in the Holy Spirit. The one who thus serves Christ is acceptable to God and has human approval. Let us then pursue what makes for peace and for mutual edification” (Rom. 14:17-19).

Peace and justice are essential elements and expressions of the life in Christ and whoever shows these qualities in his behavior and word, is a good missionary of Christ for extending His Kingdom to the whole world.⁴² The peacemakers are sons of God – “Blessed are the peacemakers, for they will be called children of God” – (Matt. 5:9) – and they acknowledge before all people God’s love.

Consequently, it is not a simple private preoccupation that can be reduced to the area of family. Peace is the expression of Christian truthfulness today in our own human life, and in the encounter with other people and the entire world.⁴³ The New Testament also calls on peacemakers to develop peace and to make this known in more places and more human souls. The mission of peace calls for its development throughout life and for the recognition as a common good of life and love for all human beings among them and for God.⁴⁴

Starting from the text from 2 Corinthians 5:17-19 – “So if anyone is in Christ, there is a new creation: everything old has passed away; see everything has become new! All this is from God, who reconciled us to himself through Christ, and has given us the ministry of reconciliation; that is, in Christ God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them, and entrusting the message of reconciliation to us” – we can say that peace operates in two ways, namely: a. internal; and b. external.

a. On the internal level, peace appears as that personal communion which every person realizes with Christ. Through continuous forgiveness that is asked for from God, through prayers, moral life in accordance with scriptural learning and through active participation in the Body of Christ – the Church, every Christian person can gain this internal peace

⁴² Marc Reuver, *Christians as Peace makers*, WCC Publications, Geneva, 1988, p. 20.

⁴³ Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament*, p. 112.

⁴⁴ L. H. Marshall, *The challenge of New Testament ethics*, Macmillan, London, 1966, p. 86-88.

and spiritual stability. Whoever lives in Christ will enjoy Christ's presence in his soul.

b. On the external level, peace appears as the extension of personal peace to other persons and for the entire human society. The personal peace represents in this context the love ferment which grows in the dough of the whole humanity (Matthew 13:33; Luke 13:21).

Here we must emphasize the idea that the human violence can never be overcome through violence,⁴⁵ and peace will not exist where violence is cultivated. Christ is very clear in this regard: whoever wants to transform the violence of this world with Christ's peace must in the first instance not respond to evil with evil. It is necessary to try to respond to any challenge through the expression of the good,⁴⁶ and if he cannot find this good answer it is necessary to remain silent so as not to encourage the waywardness of one's enemy.

It is also necessary that we stop the evil which others provoke in us immediately, through forgiveness. As a fundamental duty of any Christian,⁴⁷ personal forgiveness is the way to escape from the bondage of nemesis and violence,⁴⁸ which leads to reconciliation and general peace in all this worlds.⁴⁹

⁴⁵ "Violence cannot be overcome by violence, for any violent resistance against violence is subject to the same logic and only continues the cycle of violence. Therefore this cycle, the very dynamic of violence, must be interrupted at its source, the regarding of the other as a rival and potential enemy. The renunciation of violence which Jesus teaches in the Sermon on the Mount is not advice of acquiescence and passive submission, but an encouragement to refuse to respond to violence on its own terms and the effort to transform a situation of confrontation and enmity into a relationship of communication and mutuality. This alternative praxis which actively challenges the logic of violence is rooted in the conviction that God will ultimately overcome the evil of violence and anticipates God's rule of love and compassion" (Konrad Raiser, "Violence and Religion in Pluralistic Societies", p. 97-98).

⁴⁶ Stanley Samuel Harakos, "An Orthodox Comment on Violence and Religion", in *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 105-106.

⁴⁷ L. H. Marshall, *The challenge of New Testament ethics*, p. 98.

⁴⁸ Rodney L. Petersen, "Forgiveness and Reconciliation in Christian Theology. A Public Role for the Church in Civil Society", in *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 114.

⁴⁹ Everett Worthington, Jr, *Dimension of Forgiveness*, Philadelphia, Templeton, 1998, p. 129.

Consequently, through our personal behavior attitude vis-à-vis the promotion of Christ's peace in the world we reach at a general peaceful behavior. The personal example bears many perspectives on peace. Therefore, before speaking about peace it is absolutely necessary that everybody lives this peace in his or her life.

The peace is at the same time the gift and the presence of Christ. Whoever lets Christ grow in his life, allows Him to be present in his actions and ideas. Therefore, in the promotion of the will to contribute to peace we cannot adopt a magic solution which resolves this human wish, and thus it is necessary for everyone to become aware that the universal peace is conditioned by personal contribution for peace. When this is linked with the peace action of others people, the contribution of every person will constitute a new power for the development of peace in whole world.

Caius Cutaru

The New Oriental Religious Movements and Their Influence upon the Christian Life

Abstract

Studiul de față surprinde o realitate religioasă prezentă în zilele noastre, și anume invazia noilor mișcări religioase de factură orientală în Occidentul creștin. Acest proces este văzut ca un răspuns la procesul nereușit de occidentalizare a Orientului, la colonizarea care a adus prosperitate materială, dar nu a reușit să impună și credința creștină, poate și din cauza divergențelor dintre diferitele confesiuni creștine care misionau (făceau misiune) în paralel și care în felul acesta negau tocmai mesajul de unitate al lui Hristos.

Fenomenul neo-religios contemporan este unul foarte complex și diversificat. Dintre toate mișcările neo-religioase care se manifestă în Occident le-am prezentat doar pe acelea care au legătură cu marile religii orientale: Yoga, Budismul Zen, Meditația Transcendentală, Mișcarea Hare Krishna.

Chiar dacă realitatea religioasă prezentată este una potrivnică creștinismului, studiul se încheie optimist, prin recurgerea la mărturia lui Eliade, un foarte bun cunoscător atât al creștinismului, cât și al spiritualității orientale. Eliade, după experiența indiană și după ce o întreagă viață s-a manifestat religios în propria sa tradiție, aceea de creștin ortodox, avea să spună că: omul se întoarce la sine pe

drumul cel mai lung. Mărturia aceasta este una încurajatoare, deoarece se referă la regăsirea rădăcinilor crestine de către cei care în prezent își caută mântuirea în altă parte.

Concluziile din finalul studiului se referă la atitudinea pe care trebuie să o adopte Biserica în plan pastoral-misionar în fata fenomenului neo-religios.

I. Introduction

Nowadays it is very difficult to speak about a culture of Christian origin, about a society based upon the Christian values both in the Catholic and Protestant western world and in the Orthodox eastern one. The difference can be seen in the short time influence of the oriental religions upon the eastern Orthodox countries. The time, when the priest of the rabbi was the one to give the right answer to the young man with puzzling existential problems, has gone. The crisis which, at this beginning of the third millennium, is present in the Christian western world and in the whole world has a double aspect. On one side, for many people Christianity seems to have lost its meaning and all interest: many simply ignore it and do not bother to know it or to have at least an idea about it; others consider it as belonging to the past and thus, it's not worth bothering about; others feel stranger towards Christianity in its quality of religious reality with an influence upon man's life, especially upon the moral life, and thus, they not only refuse such a claim but also struggle against it. These people are "outside" Christianity and Christianity is absent from their life without causing problems or being even noticed.

Nowadays, the spiritual offer is vast, surpassing the sphere of the religious tradition. A new religious "offer" has appeared, abundant and aggressive, having as hidden reason a general spiritual crisis, a religious void generated by an antireligious education, of the positivistic and atheistic type. If in economy, we can speak about the market economy, about the demand and offer law, about a market competition system, it seems that the same reality can be seen in the religious domain, too.

Even if it was thought that the triumph of science and technology will bring about the disappearance of the religious feelings, the surprise was the rediscovery of the religious man, and what was considered as

the disappearance of the sacred proved to be its occultation, a manifestation at another level, a way of finding new forms, characteristic for the present time. The historians of religions sustained that man cannot live without a religious horizon, without certain sacred frame systems to shape his life. This is the cause of the success of the oriental religious movements in the desacralized western world which are considered as being exotic, thus, interesting for the contemporary man. As a contemporary French theologian said, «we witness a permanent and sometimes without meaning “rush” for new spiritualities and so-called spiritualities, some of them being very bizarre for the mentality and experience of the ordinary man. Mass media often offers us events, episodes and scenes- some of an unimaginable dramatism - connected with this theme».¹

In this context of mutual influences, we can notice two poles representing two distinct types of spirituality: an individualistic one, represented by the monotheist religions, and the other one impersonal-pantheistic, represented by the oriental religions, generally speaking. Between these two types of spirituality there have been lots of contacts in time, starting with the first Christian missions in the time of the apostles, continuing with the missions of the different Christian confessions later identified with the western colonialism and nowadays, the oriental influence upon the Christian societies. The eastern Christian missions and later the western Catholic and Protestant ones couldn't change the existing religious configuration, on the contrary, they generated a real aversion for Christianity, during the 17th century, in China, all the Christian missionaries were expelled from the country and a ritual of the stepping the cross was initiated.

We prefer to call all these religious groups which have missionaries in the western world “new religious movements”² and not “religious sects”,

¹ Nicolae Achimescu, *Noile miscări religioase*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, p.7.

² Even if they are called like that, Françoise Champion says they are not new at all „The New Religious Movements are both the new neo-Christian groups (eg. Jesus' Movement), Jewish-Christian movements (eg. The Jews for Jesus), of oriental origin(eg. Rajneeshism) and the developmnet of classical oriental religions(different forms of Hinduism, Buddhism, Sufism) and Indian from both Americas”, acc. Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclecticism si sincretisme*, în *Religiile lumii*, Coord. Jean Delumeau, Editura Humanitas, Bucuresti, 1996, p. 702.

because a sect means “A religious group that appeared as a result of a protest movement or of the separation from a larger religious community, remaining under its sphere of influence... The New Testament calls a sect a certain school or group with the negative connotation of separated and rebellious”.³ That’s why, the term sect is used for those Christian groups having their origin in a historical Church and not for the oriental groups which we prefer to call the “new religious movements”. Father professor N. Achimescu uses the terminology suggested by H. W. Turner and considers as new religious movements those radical religious changes of the second half of the previous millennium generated by the meeting of certain native religions (we refer to the religions of India-European colony for a long period of time and China) and the European culture in different parts of the world.⁴ The distinction from the sects is also implied because “the new religious movements are peculiar and distinguish themselves from the classical sects by the fact that they are not the result of a process of sectarianization but they gain their own personality as a result of a religious creativity”.⁵

All these new religious movements, which are preferred by the western world, can be divided in two opposed tendencies. The first one is characterised by a rejection of the modernism, especially of the idea that religion can be an “optional subject” and by the reassertion of its own traditions. We include in this category different groups of the monotheist religions: Judaism, Islam – with its integrating groups- and the main Christian confessions. The second tendency, connected with the contemporary evolution of the modernity is characterised not only by tolerance towards the variety of the visions of the world and of the life style, but also by “optional” structures, by “improvisation”, by syncretism.⁶

We decided to deal just with some of them, the Buddhism of Tibet, the Hare Krishna Movement, Zen Buddhism or Transcendental Meditation, being the most represented in the western societies and belonging to the

³ N. Achimescu, *op. cit.*, p. 12.

⁴ H. W. Turner, *Tribal Religious Movements*, în *Encyclopedia Britannica*, Macropaedia, vol. 18, 15, Chicago, 1977, p. 697 acc. N Achimescu , *op. cit.*, p. 16.

⁵ N. Achimescu, *op. cit.*, p. 16.

⁶ F. Champion, *art. cit.*, în *World Religions*, p. 700.

movements with an oriental religious basis, although Ananda Marga, Bhagwan, Divin Light Mission Shri Chinmoy, Sathya Sai Baba, Bahaismul etc. could be included in the same category.

II. The Westernization of the Orient and the Orientalization of the Western World-successive processes

The arrival of Christianity in the oriental countries, which became colonies of some great western powers, opened a new era in the dialogue between the east and the west, namely the westernization of the world. But this process didn't mean, as it was thought, the disappearance of the native faith; on the contrary it led to their renaissance. The western European colonial power of the 19th century and the American hegemony of the 20th century extended the western culture almost everywhere in the contemporary world. "The European colonialism has come to an end; the American hegemony is drawing back. The erosion of the western culture is more and more evident as the native, historically rooted language, convictions and institutions reaffirm themselves. The enlarged power of the non-western societies caused by their modernization generates the rebirth of these cultures everywhere in the world".⁷ There have been religious people in the East, who, at the beginning of process of modernization, were afraid that this process could trigger the disappearance of religiosity. The evolution of the process showed the contrary. The westernization meant the modernization of the old social and political structures. There have been a lot of people belonging to the civilized west who believed that the old cultural traditions of the non-western countries were doomed to disappear. In 1928 a representative of the western Christianity believed that the cultures of the East "were to disappear, maybe not very soon, but certainly, anyway".⁸

These predictions didn't come true; on the contrary, nowadays we can speak about the reverse of the so-called process of westernization, namely, about the "orientalization of the western world". The premises

⁷ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizatiilor*, Editura Antet, Bucuresti, 1998, p. 131.

⁸ Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1994, p. 261.

of this process appeared at the beginning of the last century, when the great Catholic theologian, Henri de Lubac, caused a great shock saying "Europe was prepared to be spiritually colonized by the Orient".⁹ His argument to sustain his statement was that there isn't any other shelf in the European bookshops as attractive as the ones containing books about Indian spirituality, at all levels. Nowadays, Henry de Lubac's predictions became reality, because anyone with the sense of reality can notice the growing influence of the oriental spirituality in Europe and North America. If during the last century only a small number of romantic philosophers could find inspiration motives in the oriental culture, nowadays, "The Orient became part of the everyday experience of many ordinary people of the western world due to art, literature, cooking, films, karate, judo, aikido, floral arrangements, etc."¹⁰ But of a greater importance are the different types of oriental spirituality and the different religious traditions which seriously affect the Christian way of living.

The orientalization of the world became a process which cannot be denied and, which, some decades ago, was unimaginable, because "even the most subtle thinkers of the West thought that the modern history of the non-western world was only an extension of the history of the world expansion".¹¹ More than one hundred years ago, R. Kipling spoke about the intangible character of the two worlds due to their absolute contradictory mentalities: "The East is the East and the West is the West and the two will never meet",¹² a prediction which was contradicted by the further evolution of the religious mutual exchanges. It is true that when Kipling stated the previous words, Europe and America knew only one religion (besides Judaism), namely, Christianity.¹³ Since then, the situation has changed very much, the Islam and the oriental religions being present in the western world. The oriental presence in the West - and recently in our country, too - became obvious; "It is estimated that there are more than 60 million advocates, or at least influenced by the

⁹ *Ibidem*, p. 262.

¹⁰ *Ibidem*, p. 262.

¹¹ *Ibidem*, p. 260.

¹² *Ibidem*, p. 260.

¹³ *Ibidem*, p. 260.

different Asian religions or currents only in the USA”¹⁴. If at the end of the 19th century it was said that if the USA sneezes, Asia catches a cold, nowadays, an Asian leader said that they are “at the end of an era of veneration and at the beginning of an era of cheeky answers”¹⁵ in their relation with the USA. This means that the West loses its capacity to build Asian societies according to the western standards, this fact leading to the birth of an Asian universalism comparable with the western one.

The truth is that a society, a civilization loses its power of changing those around the moment it loses the religious frame, because the relation with the sacred is the one which impregnates culture, and any human manifestation, in general. This is what happened in the Christian West, which influenced the East in what concerns religion, when it guided itself according to the religious precepts. Nowadays, when secularism is omnipresent the Christian way of living is impossible to be exported despite the missions that are in the East. As a whole, we speak about the orietalization of the West from the religious point of view, and not vice versa. For those living in East Asia, the economic prosperity is the proof of moral superiority. Only taking into consideration these realities we can explain the strong attacks of the western sects upon the Christian West. How has it become possible? The first step was made when the Asians realized that being a representative of the West is not necessarily something wonderful. Then, there came the outstripping from the West and its values and the renewing of the vows towards Asia, which meant the affirmation of the values included in the native tradition. Consequently, the Asians considered that the economic success is mainly a product of the Asian culture, superior to the Western one and, therefore, to become exporters of cultural and spiritual values.

The moment they felt strong from the economical point of view, those from the East Asia began to underline the personal character of their culture and to boast with the superiority of their values and way of

¹⁴ See Rabindranath R. Maharaj, *Asiens spirituelle Invasion in den Westen*, in P. Bezerhaus/Lutz E.v. Padeborg (Hrsg.), *Eine Welt-Eine Religion? Die synckretistische Bedrohung unseres Galubens im Zeichen von New Age*, Asslar, 1989, p. 102, cf. Pr. Dr. N. Achimescu, *op. cit.*, p. 341.

¹⁵ N. Achimescu, *Religii în dialog*, p. 341.

living in comparison with those of the West. Nowadays, the Asian societies are less and less sensitive to the influences coming from the West. Thus, one of the main features of the process of orientalization of the world is the trust in the own cultural and spiritual traditions. Only there, where we can speak about the trust in the own values appears the tendency to affirm them, or, with other words, a culture lacking fervent adepts will never impose itself to other cultures.

The entrance of the sects and of the new oriental religious movements was paradoxically facilitated by the progress of science, especially of Physics “going beyond the seen materiality of the macrocosm and entering the world of the microcosm it began to learn by intuition the rationality which is at the basis of the universe”.¹⁶ In this way, there are no teachings about the uncreated divine energies which keep the whole matter and about the Supreme personal reason which generated the universe and its rationality, and many scientists adopt a pantheist thinking which stops them from rising with the help of their minds to the existence of a personal God.¹⁷ The consequences of the pantheism professed by many scientists in the West are: the annulling of the personal identity of the human being due to the successive reincarnations; man’s passivity in front of the sacralised nature which had been identified with divinity and the destruction of man’s best value, which makes man be alike his Creator, namely liberty.¹⁸

III. The new religious movements in the west

The invasion of the religious oriental movements in the Catholic west is not a new phenomenon, its beginnings being found a century ago, in

¹⁶ Dumitru Popescu, *Ortodoxie si contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucuresti, 1996, p. 187.

¹⁷ We mention just one physicist of the 20th century, Fritjof Capra, born in Vienna in 1939, with the famous work *Taofizica*, who claims to have discovered certain affinities between the quantical physics and the oriental mystics. According to him, the mystical experience is necessary in order to understand things in their most intimate being; but, at the same time, science is indispensable to the modern world. The conclusion is that physics enabled F. Capra and the scientists to understand the nature of things the way the mystics did, following other ways of getting to the same experience and non-senzorial reality.

¹⁸ D. Popescu, *op. cit.*, p. 184.

1875, when H.P. Blavatsky and H.S. Olcott founded The Theosophical Society in New York. We have to mention the fact that if “the different religious groups came as dynamic and aggressive missionaries of the Vedanta or Buddhism, at the beginning they beginning, the oriental movements were invited to come”.¹⁹ This happened in 1893, an important year for the religious history of the west, when a “Parliament of religions” was held in Chicago and the Asian religious faith were invited.²⁰ Since then, the Vedanta Hinduism with Vivekananda, the Buddhism with Soyen Shaku, D.T. Suzuki’s teacher, spreader of the Zen in the west, were present on the western religious markets of religion and through their exotic spirituality began to attract the Christians tired by the offers of their mercantile society.

The thirst for spirituality urged those who, up to that moment, declared themselves Christians, to abandon the old faith and to adopt Buddhism, Hinduism, Yoga or Zen. These things couldn’t have happened if the western Christian, and recently the eastern one, wouldn’t have lost the Christian guiding points of life, if they haven’t entered the process of secularization and de-Christianization. The fascination of the Orient is “one of the prominent characteristics of the new religiosity”.²¹ Alan W. Watts sustains the same idea when trying to explain the success of the Zen in the West, success caused mainly by the “disappointment” of the western thinking. “The different teachings of the West, religious, philosophical and scientific, do not offer a great help to the art of living in such a universe and we realize that the perspective of finding our way in such an ocean of relativity, without guiding points, is frightening. And this is because we are used to stable principles, to the absolute and to the laws which provide spiritual and psychological security”.²² That’s why, the solution offered to the west is the Zen teaching, a route which offers a certain safety in the unsafeness which surrounds man, or as A. Watts said”... for more than one thousand years, people have felt comfortable

¹⁹Jean Vernet, *Sectele*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1996, p. 75.

²⁰ Walter Martin sustains the same idea in *Împărăția cultelor eretice*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2001, p. 443.

²¹ *Ibidem*, p. 74.

²² Alan W. Watts, *Calea Zen*, Editura Humanitas, Bucuresti, p. 8.

in the ‘void’ and were not frightened by it, on the contrary they were pleased”.²³ This is what the Christian has to receive nowadays: a happy living in the absence of any stable principle, in the absence of the personal Absolute-God, communion of people.

In order to better illustrate the impact of the new religious movements upon the Christian world, we’ll give some examples. The largest Tibetan temple in Europe was inaugurated on 20th August 1987 in Bourgogne. In only thirteen years, on the French territory where it had been completely unknown up to that time, the Tibetan Buddhism – that of the Kagyüpa and Gelugpa School of Dalai Lama – there appeared about sixty monasteries or study centers. They form generations of European lamas during a reclusion period of three years, three months and three days. “They say they find in Buddhism the answers to the anxiety generated by the contemporary world, by getting rid of the inner poisons, of the emotions, in order to achieve mental tranquility and self accomplishment, which is the state beyond any type of suffering”.²⁴ This is the most genuine oriental tradition expressed in a less convincing way, but more spectacular and more exotic, by Krishna’s disciples²⁵ who psalmodize 1728 times a day, on the street of the biggest cities, the mahatantra “Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama, Rama, Hare Hare”²⁶ considered being a purifying spiritual agent. This Hindu group is included in the spiritual current of devotion (Bhakti-Yoga) and is connected to the Veda tradition, whose purity they claim to preserve. The disciples of the movement called „The International Association for Krishna’s Consciousness” can be easily recognized by their clothes-white or saffron yellow dhotis or saris and shaven heads.

The International Association for Krishna’s Consciousness is the most widespread oriental religious movement in the West and was founded in 1960, in the USA by Bhaktivedanta Swami Prabhupada, born in

²³ *Ibidem*.

²⁴J. Vernet, *op. cit.*, p. 75.

²⁵ This religious movement comes from the 15th century and it is based on the Chaitanya’s teachings, who, despite the local worshipping to the god Shiva, imposed the worshipping to the god Vishnu and to his avatar Krishna.

²⁶ J. Vernet, *op. cit.*, p. 77.

Calcutta, in 1896. "The doctrine of the movement considers Krishna a unique god, creator of the whole world, an avatar of Vishnu, and the way to know him is through the Bhakti-Yoga exercises".²⁷ The basic book is the Bhagavad-Gita, also called the Bible of hinduism, but the association tries to sustain their arguments on scientific basis, according to the writings of Prabhupada "Antimatter and Eternity". The movement spread to almost thirty countries, having as disciples young men, but there is an association of Krishna's consciousness for women. Most of the members are students in French and British universities. "The young Americans and the other young people, overwhelmed by the mysteries of India, stuck to the Krishna movement and are urged to sing – vocally or instrumentally - to Krishna in corporations, in groups on the streets, in the parks".²⁸ They try to practise the oriental meditation, the ascetism of the great Hindu spiritual masters and a life in group prayer, recitation and singing of sacred songs. The groups in the USA are well-known for the found gathering sessions and their spiritual incantations.²⁹

If at the beginning of the century, Hinduism was an isolated phenomenon in the West, nowadays it has become a fashion adopted by more and more people in their desire to impress. One needs quite a lot of intelligence to understand the Hindu dogmas or, better said, the apparent resemblance with the Christian faith it tries to convey. Those who preach the mystical doctrines of the Orient have changed a little bit their tone. At the beginning, they were considered to be in a total contradiction with the Christianity, but little by little they noticed the increased interest of the Christians and we can even speak about an attempt to Christianize the Yoga and the Zen, thus speaking about a "Christian Yoga" and a "Christian Zen". The religious syncretism is more dangerous as it claims to draw man closer to God using methods and techniques which have nothing to do with the Christian way of living. In his work entitled *Christian Yoga*, the Catholic priest Dechanet said: "... Yoga offers the Christians, the disciples of Jesus Christ, the possibility of a profound understanding

²⁷ P.I. David, *Călăuza creștină*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987, p. 100.

²⁸ *Ibidem*, p. 101.

²⁹ See W. Martin, *op. cit.*, p. 457.

of his teachings. Yoga makes them feel with the heart the profound reality of the Gospel³⁰ or "... Yoga helps the priest or the missionary in serving God in prayer, Yoga enables everybody to improve himself or herself and to accept the divine will"³¹, and in the introduction we can read Dr. Young's urge: "The West has to adapt Yoga to Christianity"³². That's why, the young people, who are the subject of the proselytism of the oriental movements, have to be warned about the so called similarity, and have to be shown the consequences of the adopting the new movement which is similar to a spiritual suicide.

The seduction of Hinduism is total. It "enchants all the faculties of the soul, all its passion and especially its pride"³³. In its expansion to the west, Hinduism was helped by the cultural relativism which gave the liberty to each people to conceive and worship God in a specific way.

Another attraction of Hinduism was the easy way in which one could arrive at a spiritual experience. We are not going to speak about the genuineness of this experience. Nowadays man, used to getting immediate material results, without too much effort, gave up Christian prayer, fasting and charity, and adopted practices belonging to other traditions with immediate results, as Yoga, Zen and Transcendental Meditation.

This fact explains the enormous success of the Transcendental Meditation in the USA during the 70s having 40,000 students every month and 600,000 followers every year. The courses of the Transcendental Meditation fit the American life style, being even called "courses about how you want to be happy without even trying"³⁴. During the same period of time Maharishi Mahesh Yogi introduced the Trancendental Meditation in the USA and promoted it as a non-religious psychologic exercise, correct from a scientific point of view, meant to remove daily stress, and to bring inner peace, having thus a positive effect upon the society. The fact that Trancendental Meditation was not only a psychotherapy practice, but a

³⁰ Părintele Dechanet, *Yoga crestină*, Editura Ananta, Bucuresti, 1996, p. 82.

³¹ *Ibidem*, p. 79.

³² *Ibidem*, p. 14.

³³ Ieromonah Serafim Rose, *Ortodoxia si religia viitorului*, FEP Tipografia Centrală Cartea Moldovei, Chisinau, 1995, p. 45.

³⁴ *Ibidem*, p. 85.

popularized form of oriental meditation, is shown by the reaction of the Yoga Hindu practicers who bitterly criticised Maharishi Mahesh Yogi, accusing him of vulgarizing the old Indian Yoga tradition and of offering the ordinary people, for money, millenary esoteric practices. “Transcendental Meditation still continues to put the label of secular on everything it promotes, and most of the western people are not aware of its religious nature and implications”.³⁵

The greatest attraction of Hinduism is represented by its pragmatism, its whole philosophic construction being sustained by religious instructions which the disciple permanently receives from the guru. Through these instructions “the disciple is invited to test the new philosophy through his own experience. Nothing is accepted on the basis of faith... You are just told: Try and see if it works. And the Western mentality is seduced by such a religion”.³⁶

We won't discuss other oriental movements that have an influence upon the western part of the world. We wanted just to mention some of them and to show their impact. But we have to see the answer to these spirituality offers.

There are several different reactions from the part of the western people. Some have negated the existence of the orientalizacion phenomenon, hiding behind a pretended ignorance, which does not solve the problem; others tried to reevaluate their own national culture and adopting ethnocentric positions, they stated to fight the orientalizacion, having even an aggressive and military attitude. A third category tried to get information in order to give a pertinent Christian answer to the problem.

Due to the loss of the Christian guiding lines, the western world seems to be as puzzled as the nonwestern world was at the beginning of its westernization during the modern period.

We have to admit the fact that the oriental religious movements didn't have too much success in the Orthodox countries, mainly due to the Iron Curtain of the East Europe, Orthodox in its majority, which didn't allow these spiritual movements to enter. But the present period of time which

³⁵ W. Martin, *op. cit.*, p. 458.

³⁶ *Ibidem*, p. 47.

we have to assume with great responsibility has numerous challenges that we have to face. The law of offer and demand is present even in the religious life, all exclusive rights disappear and everyone is free to choose what best suits him. Many people refuse the traditional line, known for 2000 years old, and are tempted to try the new, the unknown, they try to isolate themselves, leaving the safety of the Church, throwing themselves into the waves of a personal faith in order to reach the heights of desperation.

Facing these challenges, the Church renews the urge to thoroughly know and genuinely live the Tradition. Maybe the Orthodox world will witness enough faithful who will be seduced by the miracle of the oriental religions and will adopt one of the new movements, bored by a faith whose depths are not even thought about. But this phenomenon will mean the changing from a quantitative Christianity to a qualitative one.

IV. The Christian will come back to himself following the longest road

The reality of the influence of the oriental spirituality upon the western mentality is obvious nowadays but it does not define the religious reality of the western Christianity. Eliade said that the Christian man “will come back to himself following the longest road”.³⁷ And when he makes this statement he has in mind his own example, because he rediscovered his Christian inheritance through the Indian experience. He had to go to India and watch the Indian women in their worshipping the symbol the god Shiva,³⁸ in order to understand the pious gesture of the Romanian peasant when making the sign of the Holy Cross. Paul Barbăneagră shows that Eliade” seems to apologize for the fact that, when he left for India, he didn’t know his own religious tradition very well, being interested in philosophy more. Discovering the sacred in India, he says, Eliade manages to rediscover his own Christian-Orthodox religious tradition,

³⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 20.

³⁸ Eliade was impressed by the fact that the symbol of manhood lost its meaning and became the symbol the life generating force of god Shiva, whose symbol it became. Thus he became aware of the power of the symbol for the religious man.

coming back to himself by the longest road. He also hopes that the fashion of practicing Zen, Yoga or the interest in alchemy will disappear, and the people will start looking for the sources of their Christian or Jewish religious traditions".³⁹ Eliade emphasizes his preference for the revealed religions and not for the esoteric ones.

Eliade proves to be an incurable optimist, his optimism being generated by the discovery of the *homo religiosus* following a long period of spiritual crisis which seemed to lead to the death of religion. At the time when the positive sciences were announcing that religion is obsolete, being unable to sustain its statements with material proofs, Eliade and the historians of religions of the last century come and speak about the coherence of the religious man of all times and about the inner logic of all religious systems, even if it looks obsolete. The man and the universe are united, and the salvation from the anxiety and the modern existential crisis can be brought only by a religious way of living.

Following Eliade's ideas we can be optimistic because the Christian inheritance will be re-appreciated by the modern western world impressed by the miracle of the Orient. He said: "The western world is living a deep crisis: the desacralization of the cosmos, of the Church, of the human relations. In an attempt to fill this void, man practises Yoga, Zen, alchemy, and does not go to the sources of his own religion. Some time ago, the rabbi and the priest were the ones to give the answers and to show you the texts to be read. Today, the Jew and the Christian are more often separated by their own tradition and do not make the slightest effort to understand it. Nevertheless, I believe that man will come back to himself following the longest route... The extraordinary enthusiasm of the westerners for the Yoga, the Zen and alchemy expresses the new freedom in looking for one's own way in the vast variety of human believes. After all the deviations, I believe we'll come back to own spiritual and religious sources. It is true that I did such a long route myself. When I left for India I was 21 and I was very interested in philosophy".⁴⁰

³⁹ M. Eliade, *Întâlnirea cu sacralul*, vol. îngrijit de Cristian Bădilită și Paul Barbăneagră, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 2001, p. 21.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 20-21.

If we were to trust Eliade's predictions, the present shadowing of the Christianity is only temporary, and it will be followed by modern man's new attempt of rediscovering the true Christian roots.

V. Conclusions

The existence of the new oriental religious movements in the Christian western world represents a religious reality to have in mind whenever a future pastoral strategy is made. Such a strategy has to adapt the Gospel message so that it could be understood even by those people who have forgotten their Christian roots. On the other hand, the existence of the neo-religious phenomenon should generate more questions connected with the mission of the western Church, identifying the very reasons a person should look for a new religious experience.

As regards our Orthodox Church, it is very difficult to give a clear answer to the impact that these new religious movements have in the Orthodox communities, because the phenomenon is quite recent. The Church has witnessed the neo-protestant movement and has made a pastoral-missionary strategy according to its characteristics. In the new context, all the ministers of the Church are required a thorough knowledge of the new movements and the adaptation of their message to the new religious reality. The sources of inspiration remain the same: The Holy Scriptures and The Holy Patristic and Filocalic Tradition accompanied by the new studies of the theologians.

There is an important contradiction between the ideas of all these new oriental religious systems and the Christian teaching, in general. In all its forms, Hinduism negates The Holy Trinity, the divinity of Jesus Christ, the Redeemer, the teaching about the innate sin, about the salvation through faith, good deeds and the collaboration with the God's grace; it replaces resurrection with the reincarnation or metempsychosis, and the grace and the faith with human deeds. Thus, we come to speak about a self salvation process and not the salvation as God's gift to which man has to agree with his will and freedom. Because of this huge gap between the two religious systems, we have to avoid any attempt of religious syncretism from the part of the ones with missions in the west. And this is because, the different guru or swami try to find contact points

between the spirituality of the two religious systems not to let their spiritual ideas look bizarre.

Even if, at last, *homo christianus* may come back to himself by the longest route, Christ's Church shouldn't have a triumphal attitude because, the present moment is the moment of the sustained working in the pastoral missionary field.

Stanislaw Rabiej

Ecumenismul si integrarea europeană în viziunea lui Ioan Paul al II-lea

Abstract

The study shows the role that Pope John Paul II had in the recent history of the Roman Catholic Church and of Europe in general. There are presented the most important traits of the pontificate: the concern for the disappearance of the communism and of the iron curtain, the concern for the unity of Europe, the purification of the historical memory, the ecumenical opening (especially towards the Orthodox Church) and the inter-religious opening (towards the monotheist religions). The conclusion of the study focuses on the idea that Pope John Paul II was the most suitable pope for helping the Roman Catholic Church enter into the third Christian millennium.

Ioan Paul al II-lea, originar din Polonia, este cu siguranță unul dintre martorii importanți ai epocii sale. Gratie experientei personale a cunoscut bine meandrele amestecurilor conceptiilor despre lume aflate la limita dintre ateism si crestinism. A fost, de asemenea, un receptor direct al atitudinilor agresive față de Biserica catolică si față de credinciosi. A înțeles divizările care apăreau la hotarul a două civilizatii: cea occidentală, romanică si cea apuseană, bizantină. Nu i-au fost străine nici problemele

coexistenței cu Bisericile de rit oriental precum și cu Ortodoxia însăși. A trăit experiența dificultăților pe care le implica necesitatea inculcării înțelepte a hotărârilor Conciliului Vatican II. Cu acest bagaj de experiențe, în anul 1978 apărea drept cel mai corespunzător candidat la primirea cârmei „bârcii”, pe care avea să-o conducă în mileniul al treilea. Conștiința acestui fapt a însoțit neîntrerupt pontificatul plin de dinamism de la răsucea veacurilor și mileniilor¹.

În timpul îndelungatului său pontificat (1978-2005) a scris 14 enciclice, 14 adhortații, 11 constitutii precum și 43 de scrisori apostolice. Acest patrimoniu (numărând aprox. 85 000 de pagini) reprezintă obiectul a numeroase exegeze. Pe baza sa are loc promovarea academică a unui mare număr de cercetători științifici. Astăzi este catalogat cu asiduitate și permite crearea unor institute care studiază exclusiv gândirea și opera lui Karol Wojty³a (1920-2005). Sistematizarea gândirii acestui Papă nu este deloc o sarcină ușoară. Cu siguranță, una dintre esențele creației sale științifice și învățăturii pastorale a constituit-o preocuparea pentru unitate. De unde și faptul că Papa, aflat mereu aproape de noi, este adeseori considerat ca unul dintre edificatorii unificării atât de către creștini, ca și de către mărturisitorii credinței într-un Dumnezeu, cât și de către toți cei aflați în căutarea Adevărului. Promotorul acestei opere se cuvine să fie Biserica – Comunitatea mărturisitorilor Dumnezeului unic și trinitar.

În opera unificării, Ioan Paul al II-lea - la fel ca mulți dintre predecesorii săi - a valorificat formele structurale existente în cadrul Bisericii pe care a cărmuit-o. Instrumentul de bază a fost, de la bun început, Capitala Apostolică – reprezentând Statul Vatican. În structura organizatorică a Bisericii romano-catolice unitățile principale interesate de o colaborare strânsă în beneficiul integrării le-au constituit:

- Sinodul Episcopilor Europeni,
- Consiliul Conferinței Episcopatelor Europene (CCEE),
- Comisia Episcopatelor Comunității Europene (ComeCE),
- Episcopatele Europei Centrale (EME).

¹ J. Chelini, *Jean Paul II à Rome. Pape de l'an 2000*, Paris 1989.

Fiecare dintre institutiile sus-mentionate a fost interesată de o vie colaborare cu Bisericile Europene crestine organizate în Conferinta Bisericilor Europene (CEC)². Inițiativele armonioase ale membrilor organismelor enumerate aveau să devină o voce comună a creștinilor în opera realizării unificării pe bătrânul continent.

1. În numele Capitalei Apostolice

Capitala Apostolică este percepută ca una dintre părțile din cadrul relațiilor internaționale. Conceptul de „Capitală Apostolică” posedă trei sensuri de bază. *Codexul Dreptului Bisericesc* (can. 361) înțelege prin Capitala Apostolică sau Capitala Sfântă nu doar Episcopul Romei, ci și Secretariatul de Stat, Consiliul pentru Problemele Publice ale Bisericii, precum și alte instituții ale Curiei Romane. Cu toate acestea de cele mai multe ori această denumire semnifică cea mai înaltă autoritate a Bisericii, reprezentată de episcopul Romei. Dreptul internațional consideră Capitala Apostolică drept reprezentantă a Bisericii romano-catolice, care, ca și comunitate religioasă, este organismul suveran al acestui drept. De aceea, Capitala Apostolică, pe cale diplomatică în cadrul posibilităților legale încheie acorduri, participă la numeroase lucrări în foruri internaționale³.

² Conference of European Churches (CEC) – reuneste Bisericile Europene, în principal de rit ortodox, anglican, catolic vechi și protestant. Din anul 1959, când a avut loc prima întâlnire la Nyborg (Danemarca), această organizație creează posibilitatea de schimburi de experiență în spiritul colaborării ecumenice. Unul dintre principalele sale obiective este acțiunea permanentă în favoarea unității Europei Orientale și Occidentale în comunitatea creștinilor cu diferite tradiții de credință. „Societatea Ecumenică a Bisericilor din Europa” – cum se autodefineste CEC acționează și în domeniul apărării drepturilor omului. Din 1946, Biserica romano-catolică participă la dezbaterile CEC în calitate de observator.

³ Poupard, *Watykan*, trad. pol. K. Olbińska, P. Niklewicz, Warszawa 1979, p. 24-37. J. Kulska, *Capitala Apostolică în relații culturale internaționale de la Ioan al XXIII-lea la Ioan Paul al II-lea /Stolica Apostolska w międzynarodowych stosunkach kulturalnych od Jana XXIII do Jana Pawła II*, “Studia i monografie” nr 379, Opole 2006.

Una dintre prioritățile în acest domeniu este angajarea în scopul edificării unității în Europa postbelică. Începutul acestui proces trebuie căutat în momentul alegerii pentru Capitala Sfântului Petru a lui Ioan al XXIII-lea, împreună cu care s-a produs deschiderea Bisericii spre lume, problemele acesteia, în numele postulatelor Conciliului de angajare în folosul păcii, drepturilor omului și dezvoltării în accepție largă⁴. Ioan Paul al II-lea a conferit o nouă orientare politicii Vaticanului, în special în ceea ce privește problemele Europei, și a condus la instituționalizarea acestor demersuri. În anul 1996 reprezentantul Capitalei Apostolice pe lângă Uniunea Europeană (prezent din anul 1970) a fost ridicat la rangul de Nuntiu Apostolic⁵. În chestiunea unității europene Episcopul Romei se exprimă prin nuntii, care sunt acreditați în diverse țări europene⁶.

Papa Slav – preocupat intens de unitatea Europei – de-a lungul întregului său pontificat, servindu-se de mijloacele diplomatiei Vaticanului

⁴ Sensul participării Capitalei Apostolice la procesul integrării europene este bine rezumat în mesajul către Consiliul Europei (26 I 1977): „Prin acreditarea reprezentanților săi diplomați la instituțiile europene, Capitala Apostolică dorește să se alăture și să participe la un efort comun într-un mod conform misiunii sale specifice; dorește să ia cunoștință de progresul acestuia, răbdător și sânguinos, dorește să asculte și să învețe; contribuind în acest fel la un dialog purtat continuu, la consolidarea elementelor umane, morale și spirituale, într-o acțiune istorică, care se înfăptuiește sub ochii noștri”.

⁵ Statutul nuntului pe lângă UE are caracter de misiune diplomatică. El reprezintă Biserica romano-catolică la lucrările subcomisiei Comitetului de Miniștri, transmite poziția papei în chestiuni importante socio-morale și îl reprezintă la evenimente importante în forurile UE, informează Capitala Apostolică cu privire la planurile și formele de desfășurare a procesului integrării. Vezi *Annuario Pontificio*, Rome 1998, p. 1358.

⁶ În conformitate cu *Codexul Dreptului Canonic* (can. 363-365), în sarcinile diplomatiei Vaticanului intră acțiunea în interesul binelui omenirii și al perfecționării omului. Având în vedere binele comun, reprezentanții papei acționează pentru ameliorarea condițiilor de viață materiale și spirituale, militează pentru o mai bună înțelegere între popoare, o largă colaborare în domeniul tuturor acțiunilor culturale, științifice, tehnice, economice și sociale.

pe care le-a avut la dispozitie, s-a pronuntat în mod categoric în următoarele chestiuni:

- a) s-a opus divizării Europei în Orientală si Occidentală
- b) a actionat în mod eficient pentru răsturnarea pasnică a comunismului
- c) a chemat la dialog si la căutarea de solutii pentru conflictul din Balcani
- d) a îndemnat la edificarea păcii pe bazele justitiei si solidarității
- e) a militat pentru drepturile omului din momentul începutului până la moartea sa naturală
- f) a chemat la construirea unei „Europe a sufletului”.

În pofida repetatelor tentative de împărțire a bătrânului continent, Ioan Paul nu a acceptat *status quo* unei Europe divizate. Încă de când era cardinal al Cracoviei s-a opus granitelor dictate după Yalta. A respins împărțirea datorată condițiilor economice în nordul si sudul Continentului⁷. Nu a fost de acord cu linia de demarcatie dintre Vest si Est, s-a împotrivit încercărilor de a construi *Europa celor două viteze*. A amintit faptul că singurele granite reale sunt cele din inimile oamenilor care sunt expresia diferentelor etice si culturale.

Martor al crizei culturii europene, s-a simțit răspunzător pentru chipul spiritual al Europei. Cu grija sa de păstor de suflete a cuprins țări excluse din opera de construire a unei singure Europe. În conformitate cu principiul *opus solidierietatis pax*, încă de la începutul pontificatului său s-a preocupat ca toate țările să ia parte la acest proces. Acesta a reprezentat unul din principalele motive ale învățaturii sale papale⁸.

Fără îndoială aportul Papei din Polonia la răsturnarea pasnică a comunismului a fost imens. Martor până la sfârșit al amenințării uriașe pentru omenirea pe care a reprezentat-o acest sistem, chiar de la începuturile prezentei sale în arena mondială Karol Wojtyła a demascat adevărata față a comunismului care luase „chipul nevinovat” al socialismului. În calitate de cardinal, a actionat ani întregi în plan diplo-

⁷ K. Wojty³a, *Unde se află hotarul Europei/ Gdzie znajduje się granica Europy?*, „Ethos” 28 (1994), p. 27-29.

⁸ P. Nitecki, *Unitatea Europei si învățaturile lui Ioan Paul al II-lea/ Jedność Europy a nauczanie Jana Paw³a II*, „Znaki Czasu” 18 (1990), p. 15.

matic între țările Europei Centrale și Capitala Apostolică. Aplicând metoda pasilor mici, a deschis drumul în direcția biruirii „cortinei de fier” în Europa⁹. Revendicând radical drepturile omului a arătat calea spre libertatea autentică, care poate suferi unele limitări în condiții politico-sociale specifice, ca și din partea structurilor sociale de consum și tehnologice. Această problemă a devenit tema centrală a primei enciclice *Redemptor hominis* (1979). De la începutul pontificatului a fost caracterizat drept *defensor hominis*¹⁰.

Conducându-se de preocuparea pentru binele oamenilor, Ioan Paul al II-lea a adoptat o atitudine clar pacifistă față de conflictul din Balcani. Conștient pe deplin de sursa conflictului, a îndemnat la dialog și la căutarea unei rezolvări pe cale diplomatică și prin acordare de sprijin umanitar¹¹. Diferențierile religioase existente în această parte a Europei ar trebui să atragă după sine necesitatea schimbului de daruri. Acest fapt este valabil atât la nivel de individ cât și de societate. Schimbul de daruri trebuie să se facă, în primul rând, și între Biserici și societăți. În oricare dintre cazuri, procesul implică o cunoaștere corespunzătoare a experienței existentei umane¹².

⁹ În anul 1990 în timpul unei audiențe acordate membrilor corpului diplomatic, în noua situație creată după dărâmarea zidului Berlinului, Ioan Paul a spus: „(...) a sosit momentul potrivit pentru a culege pietrele din zidul distrus și pentru a construi o casă comună, printr-un efort comun”. Vezi IOAn PaUl AL II-LEA., *Cuvântare sub Poarta Brandenburgică (Berlin 23 VI 1996) / Przemówienie pod Bramą Brandenburską*. Cit. după: J. Źyciński, *Comunitatea spirituală europeană/ Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, p. 211.

¹⁰ G. Weigel, *O revoluție echilibrată. Biserica opoziției și căderea comunismului/ Stateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, trad. W. Buchner, Poznań 1995, p. 135-139.

¹¹ J.B. Raimond, *Ioan Paul al II-lea, Papa în miezul istoriei, Apostol al adevărului și libertății ca diplomat și om politic/ Jan Paweł II, Papież w samym sercu historii, Apostoł prawdy i wolności jako dyplomata i polityk*, trad. T. Olszewski, Gniezno 2000, p. 179-193. Autorul apreciază că Ioan Paul al II-lea nu a evitat să considere Serbia drept principal agresor în cadrul conflictului din Balcani.

¹² Ioan Paul al II-lea, *În apărarea păcii în Balcani/ W obronie pokoju na Bałkanach*, OsRomPol 213; 214 (1999), nr. 5-6; 7, p. 29-31; 42-44.

Epoca în care i-a fost dat să contribuie la realizarea unor transformări pe continentul european, dar și mult dincolo de granițele acestuia, a fost marcată de procesul „cicatrizării rănilor”. În viața sa, el a trăit atât tragedia unor conflicte deschise, cât și entuziasmul care a însoțit răsturnarea unor puteri și dărâmarea unor ziduri despărțitoare de oameni. Nu o dată, în acești ani, bucuria biruinței s-a amestecat cu amărăciunea dezamăgirilor. Cursul precipitat al evenimentelor a vrut parcă să ajute la îndepărtarea în uitare a filelor întunecate ale istoriei. Cu toate acestea, necesitatea de a închide în mod efectiv această etapă din istoria creștinismului a implicat adoptarea unei atitudini curajoase și fată de momentele sale cele mai grele.

În timpul lungului său pontificat, Ioan Paul al II-lea a revenit în numeroase rânduri la aceste file din istoria Bisericii, care au necesitat un act de căință sinceră, recunoaștere a greselilor, rugăminți pentru iertare. L-a făcut, nu cu intenția de a obține o popularitate ieftină. Chiar dacă au apărut atunci comentarii mai puțin binevoitoare, ele au fost mai degrabă o confirmare a procesului care se petrecea în arena europeană¹³. În acest mod a fost percepută rugămintea de absolvire de vină și nedreptate adresată creștinilor din Cehia în timpul memorabilului pelerinaj făcut în această țară: „Astăzi, eu, Papă al Bisericii Romei, în numele tuturor catolicilor, rog pentru iertarea nedreptăților comise asupra necatolicilor în istoria zbuciumată a acestui popor; totodată dau asigurarea că Biserica catolică iartă întreg răul pe care l-au suferit copiii săi.” În acest tip de declarații se cuvine să remarcăm unul dintre cele mai importante fire ale mesajului papal adresat popoarelor Europei și, în același timp, o marcă

¹³ În acest mod a fost percepută rugămintea de absolvire de vină și nedreptate adresată creștinilor din Cehia în timpul memorabilului pelerinaj făcut în această țară: „Astăzi, eu, Papă al Bisericii Romei, în numele tuturor catolicilor, rog pentru iertarea nedreptăților comise asupra necatolicilor în istoria vijelioasă a acestui popor; totodată dau asigurarea că Biserica catolică iartă întreg răul pe care l-au suferit copiii săi”. Cit. după: J. Poniewierski, *Pontificatul/ Pontyfikat*, Kraków 1999, p. 319.

inconfundabilă a întregului său pontificat. Rezumarea lui perfectă ar putea fi titlul binecunoscutei cărți: *Să trecem pragul sperantei/Przekroczyć próg nadziei*¹⁴. Ceea ce a rămas să fie îndatorirea Bisericii este cuprins în invitația adresată de Papă aceluia pentru care, mai puternică decât dezamăgirea, a devenit dorința de purificare a memoriei, pentru a putea intra într-o nouă etapă a istoriei mântuirii.

2. În dialog cu alte Comunități

Originar din Est, Papa nu doar a contribuit la dărâmarea zidurilor înălțate, dar a și sprijinit într-o mare măsură activitățile de integrare a Europei pe multiple planuri. Prin autoritatea persoanei sale îi convinge pe scepticii de sensul și necesitatea unificării Europei pe un fundament solid al valorilor. De aceea este necesară o deschidere reciprocă, întrepătrunderea valorilor spirituale ale Estului și Vestului. Ioan Paul al II-lea privește cu un respect constant spre Bisericile Răsăritului. Memorabile sunt cuvintele rostite de el în timpul vizitei la Patriarhia Constantinopolului: „(...) este imposibil pentru un creștin, cu atât mai mult pentru un catolic, să respire cu un singur plămân; trebuie să aibă doi plămâni – răsăritean și apusean”¹⁵.

O confirmare semnificativă a acestui tip de a privi spre o singură Europă a constituit-o instituirea sfinților Chiril și Metodie drept patroni ai Europei. Ei reprezintă o bogăție a tradițiilor Răsăritului, care întregeste patrimoniul de gândire și operă al reprezentanților Europei Occidentale în persoana sfinților: Benedict, Ecaterina din Siena, Brigida din Suedia și a

¹⁴ *Ioan Paul al II-lea răspunde la întrebările lui Vittorio Messori/Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994; ed. rom. Ioan-Paul al II-lea, *Să trecem pragul sperantei*, în colaborare cu Vittorio Messori, trad. din italiană de Sorin Mărculescu, Humanitas, 1995 (n. tr.).

¹⁵ W. Fiodorov, *Spiritualitatea ortodoxă și deschiderea acesteia spre valorile creștine occidentale / Prawosławna duchowość i jej otwartość na zachodnie wartości chrześcijańskie*, trad. N. Roksała, în: Centrul Franciscan pentru Europa de Vest și Asia de Nord / Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej, *Ire per Mundum*, vol. 2/1, Warszawa 1994, p. 139.

lui Edith Stein. Această poziție clară a lui Ioan Paul al II-lea a fost remarcată de partea ortodoxă¹⁶.

O declarație lipsită de echivoc în această privință a fost continuată de discursul rostit de Papă cu ocazia vizitei memorabile efectuate la Parlamentul European (11 X 1988): „De la încheierea ultimului război mondial, Capitala Apostolică sprijină neîntrerupt dezvoltarea Europei (...). Ar putea oare Biserica să nu se intereseze de edificarea Europei, câtă vreme de veacuri ea trăiește printre popoarele care o însotesc, care cândva au condus la sursa botezului și pentru care credința creștină este și va rămâne o componentă a identității culturale?”¹⁷. Într-un mod asemănător a sunat și discursul Său în Parlamentul Republicii Polone în timpul unuia dintre pelerinajele efectuate în Polonia (iunie 1999)¹⁸. Angajarea personală a lui Ioan Paul al II-lea în procesul integrării a devenit nu doar expresia unui sprijin moral, dincolo de ea se ascunde profunda Sa convingere atât în ceea ce privește necesitatea continuării acestei opere, cât și a legăturilor sale directe cu mișcarea ecumenică.

Un prim motiv, care ar pleda în favoarea legăturii ecumenismului și a integrării europene ar fi principiile fundamentale și modalitățile de realizare

¹⁶ S. Joanta, unul dintre mitropolitii ortodocși, se exprima pe această temă astfel: „Noi, ortodocșii, cu mare atenție am observat faptul că papa Ioan Paul al II-lea a instituit Sfântii Chiril și Metodie, împreună cu Sf. Benedict drept patroni ai Europei. Sf. Benedict reprezintă într-un mod strălucit realizările Apusului, ca și inteligenta, bogăția materială și puterea. Chiril și Metodie reprezintă bogata spiritualitate a Răsăritului, pe care cu bucurie am dori să-o facem cunoscută Apusului, ale cărui cunoștințe de până acum în această privință nu sunt tocmai numeroase”. A se vedea. S. Joanta, *Europa și creștinii din perspectivă ortodoxă / Europa i chrześcijanije z perspektywy prawosławia*, în: *Cultura și identitatea europeană / Kultura i tożsamość europejska*, p. 35.

¹⁷ Ioan Paul al II-lea, *Discurs la Parlamentul European / Przemówienie w Parlamencie Europejskim (Strasbourg – 11 octombrie 1988)*. Cit. după: J. Źyciński, *Comunitatea spiritului european/Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, p. 183-184.

¹⁸ *Îndrumări pentru polonezi ale Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea / Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1999, p. 67.

a dialogului ecumenic. Fără îndoială că el a reprezentat un anumit model de tenace strădanie depusă în contextul în care se acumulează diferențele și diviziunile. Observând cauzele obiective ale scindărilor, nu și-a diminuat efortul de a îndemna ca, prin parcurgerea unor etape de cunoaștere, tolerantă, comuniune să fie căutate posibilități de coexistență pasnică. Prin atitudinea sa a probat faptul că, calea spre armonizarea diferențierii existente conduce adesea printr-un efort de iertare reciprocă și reconciliere. În această acțiune creștinii sunt datori să reprezinte un bun ferment pentru o Europă în curs de unificare. Atât în procesul integrării, cât și în cel al apropierii ecumenice nu putem rămâne în etapa toleranței sau doar a unei acceptări reciproce. Efortul de a merge mai departe a fost cerut de Ioan Paul al II-lea în timpul memorabilei întâlniri ecumenice din Hala Populară din Wrocław (31 V 1997): „În numele lui Iisus, rog pentru o mărturie creștină comună. De credința noastră vie și adâncă are mare nevoie Apusul în etapa istorică a edificării unui nou sistem de atitudini în diverse domenii. De un semn puternic de credință în Hristos are nevoie Răsăritul, devastat spiritual de anii ateizării programate. Europa are nevoie de noi toți, strânsi solidar în jurul Crucii lui Hristos și al Evangheliei”¹⁹.

Îndemnul - „aveți o singură inimă și un singur suflet! Aduceți în istoria Europei Duhul lui Hristos, care uneste și eliberează!” – a fost auzit de multe ori în timpul discursurilor lui Ioan Paul al II-lea²⁰. Papa nu s-a limitat la o îndrumare pedagogică. Îndemnul său și-a găsit o justificare practică în viața și practica comunității celor botezați în numele Sfintei Treimi. Printr-un pas concret în această direcție a fost înființată, deja în

¹⁹ Jan Paweł II, *Discurs rostit în timpul slujbei ecumenice ținute în Hala Populară / Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej* (Wrocław, 31 V 1997), în: *Îndrumări pentru polonezi ale Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea / Drogowskazy dla Polaków Ojca Ćwieżtego Jana Pawła II*, Kraków 1999, p. 302.

²⁰ Papa a lansat un apel asemănător la Welehrad (1990) și Tallinn (1993). A se vedea W. Hanc, *Ecumenismul lui Ioan Paul al II-lea / Ekumenizm Jana Pawła II*, în: J. Krasniński (red.), *Două decenii de pontificat al lui Ioan Paul al II-lea / 20-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2000, p. 119-120.

noiembrie 1979, de către Papa Ioan Paul al II-lea și Patriarhul Dimitrios I, *Comisia Internațională mixtă pentru dialogul ecumenic dintre Biserica romano-catolică și cea ortodoxă*²¹. Lucrările Comisiei, care continuă și în prezent, sunt un semn clar al dialogului ecumenic deschis, care cunoaște suisuri și coborâsuri în funcție de schimbările intervenite în situația geopolitică din Europa.

Un alt exemplu semnificativ l-a reprezentat „Ziua Reconcilierii”, celebrată în prima duminică a Postului Mare din Anul Jubiliar (12 III 2000). În timpul acestei memorabile celebrări, Ioan Paul al II-lea, în prezența cardinalilor, și-a îndreptat ruga sa către Dumnezeu pentru iertarea greselilor săvârșite în trecut de membri Bisericii. Pregătirea teologică a acestei recunoașteri a păcatelor a fost documentul Comisiei Teologice Internaționale *Memorie și reconciliere. Biserica și vinile trecutului*.

Pentru Uniunea Europeană, care vrea să fie o comunitate neutră din punct de vedere al concepției despre lume și cel religios, acest tip de gesturi religioase din sânul Bisericii romano-catolice nu puteau rămâne fără semnificație. Ele au purtat în primul rând mesajul că nu trebuie să reprimăm viața religioasă în societățile europene, și nici să ateizăm sfera publică. Fără să-și aroge competențe în materie de religie și confesiuni, legislația UE ar trebui să respecte libertatea și demnitatea omului, dreptul acestuia de a-și alege religia și dreptul la propriile convingeri. Legislația Uniunii Europene trebuie să se bazeze pe valorile comune, animate și cultivate în mod tradițional de Biserici. Într-o anumită măsură acest lucru trebuie să fie garantat de așa-numita *clauză privind biserica*²². În astfel

²¹ Comisia a organizat sesiuni plenare la: Patmos-Rhodos (1980), München (1982), Creta (1984), Bari (1986; 1987), Uusi Valamo (1988), Freising (1990), Balamand (1993), Baltimore (2000), Ravenna (2007). Discuțiile au avut ca obiect aspecte delicate precum: rolul bisericilor locale și relația acestora cu Biserica universală, consecințele teologice și canonice ale structurii sacramentale a Bisericii, problema *primatului lui Petru*, problema uniaticismului și a succesiunii apostolice.

²² Poziția Uniunii Europene față de Biserici și comunitățile religioase este cel mai complet definită prin așa-numita „Clauză privind biserica”, inclusă în Documentul Final al Tratatului de la Amsterdam din 1997: „Uniunea Europeană

formulata „clauză privind biserica”, Uniunea Europeană își exprimă convingerea că:

- Bisericile și asociațiile confesionale se bucură în statele membre de o protecție juridică deosebită, deși diferită;

- În fiecare din statele membre s-au format modele diverse ale relațiilor dintre Biserică și stat, ceea ce reprezintă un efect al identității lor naționale și cultural-istorice.

Respectarea de către Uniunea Europeană a identității tuturor popoarelor Europei este înscrisă și în Tratatul de la Maastricht (Titlul I, Art. F, 1): „Uniunea respectă identitățile naționale ale Statelor Membre, ale căror sisteme de guvernare se bazează pe principiile democrației”. Mențiunea din Carta Drepturilor fundamentale a Uniunii Europene are un caracter foarte general (cap. III, art. 22): „Uniunea respectă diferențele de cultură, religie și limbă”.

O importantă confirmare a eficacității dialogului ecumenic dintre creștinii Europei l-au constituit lucrările Conferinței Bisericilor Europene (KEK), precum și cele ale Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (CCEE). După ani de eforturi comune, cele două foruri au prezentat credincioșilor lor directive pentru dezvoltarea colaborării dintre Bisericile din Europa. Acestea au fost prezentate într-un document concis, intitulat *Carta Ecumenică*, care a fost semnat de către conducătorii ambelor foruri (22 IV 2001). Cel de-al treilea capitol al *Cartei*, intitulat *Noua responsabilitate comună în Europa*, amintește creștinilor despre îndatorirea de a-și asuma responsabilitatea pentru forma Europei, despre necesitatea reconcilierii popoarelor și culturilor din cadrul acesteia ca și despre nevoia de însănătoșire a relației cu alte religii, în special cu iudaismul și islamismul.

respectă și nu prejudiciază statutul de care se bucură Bisericile, asociațiile și comunitățile religioase în Statele Membre în conformitate cu prevederile legale corespunzătoare. Uniunea Europeană respectă, de asemenea, în egală măsură statutul organizațiilor cu caracter filozofic și al grupurilor non-confesionale”. Vezi G. Robbers, *În problema „articolului referitor la biserică” din Tratatul European - Maastricht II / W sprawie „artykułu kościelnego” w Uk³adzie Europejskim – Maastricht II*, în: H. Juros (red.), *Europa și Biserica / Europa i Kościół*³, Warszawa 1997, p. 111-120.

Este greu să nu remarcăm în acest mesaj ecumenic al Bisericilor crestine din Europa inspiratia evidentă din actele si cuvintele anterioare ale Episcopului Romei. Îndemnul venit din partea sa, de reconciliere între evenimentele dureroase din trecut, si-a găsit reflectarea în declaratia comună a reprezentantilor aproape tuturor Bisericilor importante de pe bătrânul continent. În acest efort de armonioasă *perihoreză* a dialogului ecumenic cu procesul integrării europene nu putem uita de binele omului însusi. Bisericile crestine în dialogul cu alte comunități religioase se pronunță pentru un asemenea universalism, care urmează principiul: *pluralista in unitate*.

3. În numele *diversității reconciliate*

Continuitatea si eficacitatea actiunilor papei decurge din caracterul colegial al functiei sale în cadrul Bisericii. Una dintre formele evidente ale „comunității colegiale” este Sinodul Episcopilor Europei²³. În problema Europei au avut loc în două rânduri Adunări Speciale ale Sinodului Episcopilor Catolici (în 1991 si, respectiv, în 1999). Ioan Paul al II-lea a anuntat Sinoadele printr-o *Scrisoare*²⁴ specială. În prima dintre ele in-

²³ Sinodul Episcopilor Europei a fost înfiintat încă de Paul al VI-lea în anul 1965. În conformitate cu *Codexul Dreptului Canonic* (can. 342-348), această institutie are caracter consultativ si permanent. Ea îl informează pe papă cu privire la problemele existente în cadrul Bisericii, corectează actiunile necorespunzătoare, sprijină si accelerează dezvoltarea anumitor trenduri si îi prezintă papei concluziile dezbaterilor sale de genul: Sinoade particulare sau Adunări speciale.

²⁴ Motivele convocării Sinodului au fost explicate astfel de către Ioan Paul: “În pragul celui de-al treilea mileniu de crestinism, edificarea si, în acelasi timp evanghelizarea Europei stau în fata noastră ca o chemare deosebită. Europa, una si totodată complexă, gratie rădăcinilor sale crestine si diversității culturilor se află astăzi la o răscruce de drumuri. A se vedea Ioan Paul al II-lea, *Discurs la încheierea simpozionului presinodal (Vatican - 31 X 1991)/Przemówienie na zakończenie sympozyum presynodalnego*, în: *Crestinismul si Cultura în Europa, memorie, constiintă, program / Chrześcijaństwo i Kultura w Europie, pamięć, świadomość, program*. Textele simpozionului presinodal, Vatican, 28-31 X 1991, Kielce 1992, p. 344.

dica problema unității celor două tradiții spirituale (a Sf. Benedict și a Sf. Chiril și Metodiu). Oaspeți speciali ai Sinodului au fost reprezentanții Ortodoxiei și Protestantismului.

În urma dezbaterilor Sinodului a fost redactat un document comun: *Pentru a fi martorii lui Hristos, care ne-a eliberat*. Episcopul Romei, împreună cu membrii colegiului, invită creștinii la „construcția unei noi Europe” în spiritul răspunderii comune pentru viitorul acesteia. În același timp subliniază faptul că, „(...) printre îndatoririle ecumenice se numără grija pentru oameni și stat, mai ales pentru cei care, în vremurile noastre, au nevoie de efortul pentru construirea unei autentice comunități a popoarelor Europei”²⁵. Viitorul Europei este indicat de valori fundamentale precum: adevărul, libertatea și comuniunea. Legătura strânsă dintre aceste valori trebuie să dea roade sub forma dreptății și solidarității.

„Procesul integrării în Europa (...) presupune o responsabilitate excepțională a Bisericilor. Casa comună a Europei posedă atunci o bază solidă, când se construiește pe ceva mai mult decât valori economice. Mai mult, construirea unei noi Europe implică acordul și recunoașterea valorilor fundamentale, cere o înrudire a idealurilor. Din acest motiv, contribuția Bisericii la noua Europă cu certitudine nu este una secundară; ea trebuie să fie însoțită de efortul mirenilor, angajați într-o activitate socială și politică”²⁶.

Un anumit program pentru această acțiune a fost schitat de Ioan Paul al II-lea mai detaliat într-una din ultimele sale adhortații, *Ecclesia in Europa*, semnată la 23 iunie 2003. Acest document este rezultatul celei de-a Doua Adunări a Sinodului Episcopilor Catolici pentru Europa (1999). El cuprinde, în plus, multe idei exprimate anterior în timpul numeroaselor sale pelerinaje pe întregul glob, în care papa nu a evitat întâlnirile cu

²⁵ *Declaratia Sinodului Episcopal si a Adunării Speciale consacrate Europei „Pentru a fi martorii lui Hristos, care ne-a eliberat” / Deklaracja Synodu Biskupów i Specjalnego Zgromadzenia poæwiêconego Europie „Abyæmy byli æwiadkami Chrystusa, który nas wyzwoli³”*, în: centrul franciscan pentru europa de est și asia de nord, *Ire per Mundum*, vol. 3, Warszawa 1994, p. 473-527.

²⁶ *Ibidem*, p. 521.

reprezentantii lumii politicii, culturii, reprezentantii altor confesiuni si religii. A încercat să promoveze dialogul pe multe planuri ale vietii, în acelasi timp a amintit de îndatoririle puse în fata noastră de prezent. Timpul schimbărilor profunde culturale aduce o provocare specială pentru elitele intelectuale. Ele au în fată sarcina de a depune toate eforturile, pentru ca dominatia tehnologiei si a gândirii pragmatice să nu conducă la neglijarea acelor valori spirituale, care au influentat în mod esential forma culturii europene. Comunitătilor Bisericii Europei le este încredintată o grijă specială pentru valorile care au jucat un rol fundamental în dialogul creativ dintre logosul interpretărilor rationale ale stiintei si logosul manifestat de crestinism, al sensului si adevărului integral care exprimă măretia spirituală a lumii culturii umane. Este necesar ca acest dialog să fie continuat în cultura europeană²⁷.

Nu putem uita, ne-a învățat Papa, că această măreată întreprindere, în care s-au angajat europenii a fost inspirată de Evanghelie. Drepturile fundamentale ale omului își găsesc de asemenea cea mai profundă justificare în crestinism, căci în realitate crearea Uniunii Europene cere în primul rând respectul pentru fiecare persoană si pentru diferitele comunități umane, recunoscând dimensiunea lor spirituală, culturală si socială. Iar Biserica, în această realitate, își oferă doctrina sa socială prin crearea de state de drept²⁸.

Ioan Paul al II-lea amintea că Biserica este nelinistită de eventualitatea privării culturii europene de aceste elemente care atrag atentia asupra scopului vietii omului si indică sensul final al existentei sale. Este un aspect important, mai ales în aceste momente ale dezvoltării bătrânului continent, când sensul existentei este distrus. În locul acestuia apare atunci credinta oarbă în progres, forta productiei, posibilitatea dezvoltării nelimitate pe multe planuri ale economiei, stiintei si culturii. Există atunci si pericolul obiectivării omului, degradării persoanei si a valorilor acesteia. Acest papă

²⁷ Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*, nr. 7.

²⁸ P. Dyrda (red.), *Ce spune Ioan Paul al II-lea despre unificarea Europei? / Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy?*, trad. E. Rogowiec, Kraków 2003, p 289.

al unui punct de răscruce, martor al multiplelor amenințări concentrate în jurul omului, a încercat să restabilească sensul existenței umane prin raportare la Evanghelie, în care de asemenea se află rădăcinile culturii europene.

Va fi oare Biserica, purtătoare a poverii unor vini din trecut, în stare să reaprindă lumina speranței care se stinge în oamenii epocii noastre? Ioan Paul al II-lea a crezut cu smerenie că Biserica, în pofida păcatelor și erorilor cunoscute din istorie, apare pentru Europa drept o comunitate care-l aduce pe Hristos ca o speranță pentru cei care se tem de viitor²⁹. În sentimentul de regret și rusine pentru necredințe trecute și prezente, el va descoperi în sine însuși strălucirea promisiunii lui Dumnezeu care, trimitându-și Duhul Său, continuă să-i amintească Bisericii că „portile iadului nu îl vor birui” (Matei 16, 18). Credința Bisericii în permanenta prezentă a lui Hristos și credința în prezenta dătătoare de sfințenie a Duhului Adevărului au fost exprimate prin cuvântul latin *indefectibilitas*. Ea nu reprezintă nimic altceva decât victoria grației divine în istoria Bisericii.

Traducere din limba polonă de Luiza Săvescu

²⁹ Vezi Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*, nr. 23.

Lia Ramona Vlad

Rural World in Arad Bishopric in the First Half of the 18th Century

Rezumat

Prima parte a studiului prezintă specificul societății rurale de la începutul secolului al XVIII-lea, cu trăsăturile specifice unei societăți țărănești care progresează sub impulsul influențelor venite din afară. În continuare se face referire la situația demografică și confesională a satului românesc din partea de Vest a României din această perioadă, cât și la structura etnică din această zonă. Nu este pierdută din vedere nici mobilitatea populației, oferindu-se astfel o imagine completă asupra societății rurale din Episcopia Aradului.

The traditional village represents itself the concept of “community”, modern life of the metropolis as “society” being negatively delimited by it. The modifications in the life of the village were critically characterized as a passing form rural community to rural society. This process produces human being tear-up and his/her anchoring in the kinship and neighbor relations. From the point of view of critical directions, the village and the peasant family, respectively, represent a forced and coercive union, a germinal cell of authoritarian attitude, structurally incapable of maturing. The rural social form prevents its own emancipation and clarification,

and the impulses come from outside neither lead within the rural frame to a qualitative change¹. Th. Adorno, a foremost representative of the critical theory, talks regarding the village just like “a de-rustication duty”.

The image of this philosophical direction on the rural man is often depreciative and in pessimistic tones. Peasants are altered from the point of view of their character by the social formation named village, their dark side of their existence being thickened. In other words, the village and its inhabitants are not considered capable of a socio-cultural transformation producing “de-rustication”, and this transformation has to come from outside or be provoked by education. Social anthropology delimited the main features of a “peasant society”. A “peasant society” is structurally different both from primitive tribal society and from modern industrial society. The peasants make the main group of a society grounded on work division, where not all people are occupied with agriculture; next to working the land, there are also other handiwork and commercial professions. The peasant segment of the society in its assembly is characterized through a strong constraint exercised by tradition. R. Wenskus traced the ideal type of peasant using five criteria. First of all, the peasant is food manufacturer, makes agriculture and stock farming. He is different from nomad stock breeder and by the primitive fishermen and gatherer culture. The peasant produces all these within an autonomous economical unit and is thus delimited from the cohorts of slaves or modern agrarian workers. Peasant agriculture is made with the plough. The peasant administers his household by himself, being different from the landlord who farms out his land to peasants. Last, the peasant carries out himself the physical works, helped by his family and not by attendants². The concept of peasant is also related in joint belief to some features related to his lifestyle and his peasant behavior. He is ascribed a certain inactivity, a territorial rooting, a pacifist spirit, a conservator character, an own thinking manner and an own vision on life. He persists in the inherited, archaic existence forms, is related to tradition and often defined as hostile to progress and retrogrades.

¹ Werner Rosener, *Peasants in the History of Europe*, Iasi, 2003, p. 9.

² R. Wenskus, *Wort und Begriff Bauer*”, Gottingen, 1975, p. 13.

Romanian rusticity is a historical reality, defined in proportion to urbanism, often in opposition to it³. Nowadays, after a long urbanizing process, forced most of the times, a high percentage of Romania's population (~ 50 %) belongs to rural environment. In faraway époques, as the period making the object of this study, Romanian society, having developed its activity in the rural environment, is registered in a percentage of 95-98%⁴. Outside rusticity, there are social, military, administrative and religious elites, oriented towards towns and burghs⁵. Although the activities with industrial or commercial character should have been specific, however, most of the industrial character establishments, the so called manufactures (arisen as a consequence of the mercantile politics of the Court in Vienna), are high in the rural environment. This is the way labor force and natural resources are used from that area⁶. A history of the rural life can also serve anytime for the recovery of a part of the national history. In a regime of privileged status which did not recognize the existence of a Romanian status, having fixed social, confessional and political barriers, difficult or almost impossible to pass, the existence of the Romanian Transylvania element, as a matter of fact majority, was only allowed at the countryside, between the limits of the rural world⁷. Surpassing these barriers traditionally equated the loss of ethnic-national individuality. Stopped to the barriers of towns and limited by a derogatory system of statuses, the Romanian population of Transylvania led its life in rural frames, as opposed to the other cohabiting ethnic elements.

³ Barbu ^atefănescu, *Rural World of Crisana between Middle and Modern Age*, Oradea, 1998, p. 31.

⁴ Toadre Nicoară, *Transylvania at the Beginning of Modern Times (1680-1800). Rural Society and Collective Mentalities*, Cluj-Napoca, 1997, p. 17.

⁵ Towns themselves in Crisana during the period we are talking about were only: Arad and Oradea and outside them, there is also a network of burghs: Beius, Salonta, Marghita, Diosig, Ineu.

⁶ Barbu ^atefănescu, *Aspects of Forming an "Economical Mentality" at the Peasants in Bihor in the 18th century and the first decades of the 19th century*, in "Crisia", XXV, Oradea, 1995, p. 117-132.

⁷ Idem, *Rural World in Crisana between Middle and Modern Age*, Oradea, 1998, p. 33.

As affirmed in other circumstances, Arad Bishopric extended its jurisdiction on a significant territory as extent, the so called Partium⁸. From a geographical point of view, Arad Bishopric develops its territory amongst Mures and Cris. If we report ourselves to modernity, a part of the territories subordinated to Aradului Bishopric make part of the Romanian province Crisana. It is an area which during the 18th century becomes more and more homogenous, coherent under administrative, social and economical report. The village represents emblem of rural environment, “fundamental social border”⁹. The village is the fixed and dominant habitat structure, the center of the universe, which explains the attachment of its inhabitants for this space, their hostility to foreigners and distrust in the forces of external powers. For the period of the 18th century, under the name of village, there are localities of different sizes, forms, positions or small groups of houses, which function as a community, having the same chief. After the demographical crisis between the 17th and the 18th centuries, we may find an accentuated mobility of the houses in the villages. The population which had run away from dangers will not get back in the refuge at their old houses, but will rather live in new houses, close to the old ones, often continuing them. Thus the area outside the limits of the locality enlarged from enlarging reasons form senior tasks, inactive within the limits of the locality. The end of the Turkish conquest brought new situations, transforming Bihor in a territory having become the target of serious demographic movements which starting with 1692 left us conscriptions trying to create a coherent image on the entire shire (in 1692 Bihor had 12564 inhabitants)¹⁰. According to

⁸ Arad Bishopric contained from the beginning all the current orthodox parishes in the perishes of Arad, Bichis, Bihor, Cenad, Ciongrad, Crasna, Hălmagiu, Sătmar, Solnoc, Zărând. The shires Solnoc, Crasna, Zărând will have a double subordination. Form an administrative point of view they will belong to Princedom of Transilvania, and from a fiscal point of view, to the Kingdom of Hungaria. In 1732, as a consequence of the resolution of December 31st, Crasna, Solnoc and Chioar District passed to Transilvania, and the shire Zărând was divided. The Circles Ineu and Zărând were included in Arad Shire, and the circles Brad and Hălmagiu in Zărând Shire. As component of the Princedom of Transilvaniei.

⁹ Robert Mandrou. *La France aux XVII-e et XVIII siecle*, Paris, 1967, p. 65.

¹⁰ Barsony Istvan, *Cameral Conscription of 1692 of Bihor Shire*, in “Crisia”, XXII, 1992, p. 98.

statistics, between 1715-1720, we have the following conscripted villages in Bihor¹¹.

This spectacular increase of the number of villages can be explained through the fact that a multitude of establishments were registered conscription registrars among those uninhabited or destroyed, without being certain that it was as it was. The conscription registrars displaced in the left (desert) territories filling in the report with fictive data or oral accounts. The phenomenon of demographic augmentation can be also explained by the fact that the inhabitants fled from devastations and captivity in rush-beds and forests or bigger towns, that after the return in the native establishments, quickly remake their houses, “timber”, huts made of birches, their bowers, and with the occasion of the following attack, flee back in safer places¹². Out of a conscription dated on 1704, of the goods of Pomezău and Beius domains of Kornis Family, there comes out that Pomezău Citadel was destroyed, the German soldiers emptying it of its munitions. The iron objects were stolen by outlaws, the ditch surrounding the citadel was transformed in a pond and the mill and grape which should have produced 30 pails of wine, the grass land, house of the priest were destroyed, and the arable land was choked up with cockles¹³. We have been having a remark on a movement through an administrative measure of a field village since 1744 regarding Urcuris Locality of Beliu¹⁴. Regarding Arad shire, according to conscriptions of 1743 and 1746, in the three districts in its structure (Totvărădia-Minis, Zărand, Ineu) 159 localities are registered¹⁵.

¹¹ *Ibidem*, p. 100.

¹² Soos Imre, *Heves megye benepestulése a torok hadolstag után*, Eger, 1955, p. 4.

¹³ F.A.S.O., *Fund Prefecture of Bihor County*, file 161, f. 42 v-43.

¹⁴ Barbu^a tefănescu, *Rural World and Agrarian Crisis in Crisana between the 17th-18th Decades*, in “Crisia”, XXII, Oradea, 1992, p. 13.

¹⁵ In Totvărădia-Minis District: Rosia, Corbesti, Petris, Soliste, Ilteu, Toc, Tomesesti, Soborsin. Vinesti, Pămesti, Lupesti, Totvărădia, Baia, Giulita, Govăsdia, Gros, Dumbrăvita, Căpruta, Monorostia, Bărzava, Conop, Odvos, Radna, Cladova, Minis, Ghioroc, Cuvin, Covasânt, Nicalaca, Ziman, Arad (Opid or cameral town). In Zărand District: after the first series of the conscription of 1746, 24 localities are registered, and they are: Chisineu, Zerindul-mare (Nagy-Szerind), Iermata (F.-Gyarmat), Cermeiu (Csormov),^a epreus, Apateu, Misca. Adea (Agya), Sinteia, Somostes, Berechuiu, Talpos,

The village was born by grouping the houses and agricultural lands around two essential elements, the church and the cemetery. These two represent the center of the village or even of the other essential cell, and that is the bishopric. In case of the village, the church has the natural role for the peasants of bishopric, which only means a group of believers found under the authority of a priest called vicar. The parish represents another frame of the traditional relationships life. It defines the believer's right to receive the holy sacraments or the priest's right to issue royalties. Administering the holy sacraments to which parishioners are entitled depends on the parish monopoly and provides the villager a daily and tight relationship with the church, along its entire life, with the priest and with the other parishioners in the parish¹⁶. The solidarity of the traditional village community was in its majority structured on the religious factor, on its confessional appurtenance. The equivalence village-parish in the 18th century abdicates in various meanings. It is possible that the same village community have orthodox and other confessions, when the village has not totally passed to one of the confessions. There have been cases when villages remained without a priest for a longer period of time. Under these conditions, the parish cannot function, as this in order for this structure to exist de facto there had to be a priest and believers. In ortho-

Vadas, Be-Szerind, Cherelus, Pâncota, Măderat, Dud, Agris, Arăneag, Draut, Nadăs, Taut, Aprges*. In the second series of the conscription of 1746, 16 more localities are registered for this district: Târnava, Curtacheriu, Moroda, Almas*, Zărând, Sinteia, Cinteiu, Somos*, Nădab, Erdeis, Socodor, ^a imand, Altea (Elek), G-Vărsand, Pil, Otlaca. In the third series of the conscription, 10 more localities are registered: ^a iclău, Macea, Curtici, Comlăus, Cherechiu (Kerek), Seleus, F-Vărsand, Vilagosvar (^a iria Citadel), Galsa, Măasca. In Ineu district, after the conscription of 1746, 78 localities are registered: Ineu, Cigherel, ^a icula, Gurba, Contrata*, ^a ilindia, Cavna, Luguzău, Iarcos, Cuied, Minisul de sus, Crasta-Minis, Văsoaia, Chisindia, Hodos, Iarkosta*, Aldesti, Bocsig, Mănerău, Bârsa, Căcărău, Cociuba, Buteni, Almas, Grosi*, Barda*, Ples*, Lunca*, Plop*, Cilul de sus*, Bodesti, Cilul de jos, Hontisor, Bontesti, Sârbi. Hons, Saturău, Secaci, Hold, Modrigesti, ^aoimos, Zeldis, Iosasi, Mustesti, Iosăsel, Valea Mare. Fenis, Mizes*, Zimbru, Dulcele, Ignesti, Minead, Sebis, Ravna, Răpsig, Prăjesti, Nădălbosti, Chertis, Moneasa, Susani, Neagra, Slatina, Mozesti*, Buhani, Laz, Dezna, Selageni, Donceni, Zemerzel*, Berendia, Cronca de jos, Dumbrăvita, Dieci, Craicova, Crâncă de sus, Revetis, Rosia, Govăsdia (the settlements noted with stars do no longer exist today)-please see: A.S.A. Fond Conscriptiões, f. 244-292.

dox reality, the parish represents ecclesiastic community of the believers, clerics and laics, settled in a profiled territory “between fixed limits”, with a number of believers attending the Eucharistic deed on Sundays and religious celebrations, receive the holy sacraments and manifest in various forms their religious feeling, especially deeply anchored in the rural space¹⁷. Canonic visits marked out the existence in some villages of two or even more priests about which people do not know the way they divide their believers or the divine service or if they belong to the same parish. There can be also cases when a priest serves various communities. The church commune capable to sustain a church by itself, the cemetery, one or more priests or auxiliary staff is called a parish¹⁸.

Generally, the beginnings of a parish coincide to the incorporation of a settlement. Knowing the history of parish beginnings in the space of Arad bishopric is defective and coincides to the formation of that establishment. We have for this purpose the example in case of Bârsa Parish, on which they say it was incorporated around the year 1750, by the priest Petru Dumitrescu who had come from tara Românească because of the Phanariotes, with 35 families, but actually due to the deluge of Crisul Alb waters, there takes place a movement of the village houses¹⁹. In the 18th century, the orthodox parish network enriched due to the demographical augmentation and to new villages incorporation or the demographical structure alteration by annexing small villages to those close to them, following their systematization.

The desire to incorporate a parish was also generated by the will of population not to travel large distances in order to assist the religious service development. In order to incorporate a parish it was need of a conscription of the parishioners, in order to prove that they can provide the financial resources necessary for maintaining the priest and the cult place. Generally, all parishes had one church each. The conscription in 1755 also mentions parishes without churches. E.g. the parishes^a ilindia, Rostoci with Dumbrava branch, but also branches with churches, Minead,

¹⁶ Jaques Le Goff, *Middle Age and Birth of Europe*, Iasi, 2005, p. 70.

¹⁷ Pavel Vesa, *Quoted Work*, p. 201.

¹⁸ Nicolae Popovici, *Oriental Church Law Manual*, volume I, Part I and II, Arad, 1962, p. 219.

Zimbru, Aciuta, Bodești, Brusturi, Gura-Văii, Almas-disappeared locality, Obârsia²⁰. Out of the 354 inventoried Arădean localities, 93.5% are mentioned in the documents during the interval contained between 11th and 17th century and 14.4% in the 18th and 20th centuries; In 1727 the largest parish was Lipova with 76 houses, then Căpâlnas with 61 houses, Alios with 52 houses. The smallest were Grosi with 6 houses, Bulza with 7 houses, both being branches of Căpâlnas Parishes²¹. Various parishes formed an Archpriestship. For 1727 we have the Archpriestship with registered office in Lipova, and in 1728 the one from Vărădia de Mures with 418 houses gathering 2090 orthodox souls. The largest villages were Petris with 58 houses, Vărădia with 37 houses, Ohaba Română with 34 houses, Seliste with 1 house. ^a oimos Archpriestship consisted of 9 localities gathering 645 houses. The smallest parish in this Archpriestship was Cicirul with only 46, and the largest, Păulisul with 98 houses²². Regarding the physiognomy of the parish, it was identical to the one of the village it formed in. modern times are accompanied by spectacular phenomena among which the “demographic increase”.

It occurred at the level of Europe, and the causes are unknown even today. One thing is certain, as Pierre Chaunu said, and that is that “before having invented something else, the 18th century invented people”²³. The historical demography studies identified four categories of factors which made possible the decline of mortality. First of all, an improvement of the life conditions, nutrition produced. Then the sanitary conditions, public health in general improved, due to the public authorities’ intervention. Mortality and morbidity were reduced, which is especially important in a world found at the border between traditional and renewal. Fourth, the biological factors independent from human intervention succeeded in modifying the human-parasite balance and decrease the manifestation power of certain epidemics. It has also been said, that opposite to the capricious 17th century, the following one enjoyed friendlier meteorologi-

¹⁹ Pavel Vesa, *Quoted Work*, p. 201.

²⁰ Ștefan Lupșa, *History of Arad Eparchy*, volume II, fasc. I, f. 445, 446, 453.

²¹ Pavel Vesa, *Quoted Work*, p. 204.

²² Idem, p. 204.

²³ Pierre Chaunu, *Europe Civilization in the Century of Lights*, volume I, Bucharest,

cal conditions, even the wars seemed not to have the size of those in the previous centuries, and death becomes more discrete. This demographic increase of the 18th century was also called “Vital Revolution”, and the researches show that it had a altered rhythm for the remaining part of Europe²⁴. Hungary, where Crisana is also administratively framed had at the beginning of the Austrian rule approx. 3.5 millions inhabitants. For Crisana the historical demography systematic researches lack, but still, there are certain data enlightening the demographic boom of the 18th century. Some data were even in the scientific circuit, being about canonic conscriptions, places. The population spectacularly increased especially in the areas ravaged by military operations or on the displacement lines of the troops. The old owners were re-entitled, their lands having initially entered the property of the Fiscal Administration were transferred to their owners.

A certain migration was produced at the level of the entire Bihor shire, marked out especially by the escape of bondmen from one domain to the other. Population migration around Beius can be followed, towards villages in Field of Crisuri. Thus, in Roit village, out of 42 families in 1722, 24 were arrived from Beius or from inside Transilvania. In Bicaciu, out of 15 families, 13 were arrived from Beius. In Miersig, out of 28 families, 9 were locals and the remaining part was arrived from Remetea, Sâmbâta, Beliu, Gyula or Transilvania. In Sititlec out of the 27 existing families, 19 were hailing from Burda, Prisaca, Cluj. Finally, in Suplacuri de Tinca, 23.9 families were from Hălmaġiu, Dicănesti, Rogoz, Transilvania²⁵. The fiscal conscription from 1720 marked out that in Beliu District, 19 villages were registered, and for some of them, they have been said to be lived for 2-3 years by Romanians arrived from Transilvania²⁶. Out of the conscription of Beius domain drafted in 1721 we find that in Broaste Village (today, Stăncesti) 11 families lived, in Dumbrăveni 21 families, Sudrigiu-23 families, Brădet had 37 families, Chiscău 29 families, Pietroasa counted

p. 7.

²⁴ Barbu Atefănescu, *Rural World in Crisana between the Middle and Modern Age*, Oradea, 1998, p. 114.

²⁵ Veronica Covaci, Ana Ilea, *Peasant Disorders in Beius District at the Beginning of 19th Century*, in “Crisia”, XV, Oradea, 1982, p. 135.

20 families, Gurani 39 families, Cociuba Mică 18 families, Ferice 13 families, Sarud-13 families, Buntesti 28 families. Lelesti 12 families, Sebis 17 families, Mierag 9 families, Târcaia 33 families, Budureasa 20 families, and Pocioveliste 9 families²⁷. According to the conscription performed in the year 1733 we find that the 22 villages having compiled Beliu district, amounted a number of 198 families and 105 siblings and children. If we use for this period the general index of 5 members to one family, we reach approx. 1000 inhabitants. For a village, the average is of 9 families and approx. 45 inhabitants, and 7 villages (according to the registered data) amounted 10-25 families, and 15 villages had 2-9 families²⁸. Regarding the demographical data in case of Arad shire, things are clearer. At the beginning of the 18th century, Arad shire was not unitary form an administrative point of view. A narrow band on the North coast of Mures between Petris and Semic Loclalties was Arad Shire. The North side of Arad Shire (former Cris, Ineu, Gurahont districts) is at the beginning of 18th century within the structure of Zărand Shire²⁹. The first conscriptions regarding the population of Arad Shire, to be taken into account, are those during the years 1715-1720. According to the census in 1715, the population in the territory of the shire was as follows: localities – 26, householders - 981- bondmen – 900, people without land – 81.

Out of the total of 981 households: - Romanians - 80%, Hungarians - 12%, Germans 6.5 – 6.65%. The number of the souls in the shire amounted on the census date 5000-5500 people³⁰. In the same period statistics showed that the population in Zarand shire was much more. We are talking here about 2111 households and a population of 32000 souls³¹. Out of the data in the conscription in 1720 Arad shier had 860 households (5255 persons)³², while Zărand totalized a number of 4161 households

²⁶ A.S.O. *fund. Prefecture of Bihor County*, inv.41, file 81.

²⁷ Ana Ilea, Gheorghe Mudura, Veronica Covaci, *Quoted Work*, p. 353-452.

²⁸ Ana Ilea, *Description of Romano-Catholic Bishopric Domain in Oradea in the year 1733. Groseni-Beliu*, in "Crisia", XXIV, Oradea, 1994, p. 287.

²⁹ Andrei Caciora, Eugen Gluck, *Evolution in Arad Shire in the 18th century*, in "Archive Magazine", year I, vol. XXXV, no. 2, Bucharest, 1973, p. 144.

³⁰ *Ibidem*, p. 146.

³¹ *Idem*, p. 146.

(25186 persons). In 1744 the Court in Vienna, willing to consolidate its positions in these areas, territorially and administratively reorganizes Arad areas. After the final breakage of Arad shire from the Principedom of Transilvania, they proceed to dismembering Zărand Shire, adding 31 more palace gates to Arad, from Zărand, i.e. subdivisions Ineu and Zărand³³. These reorganizations actually created a new shire whose limits remained unchanged until 1876³⁴. According to conscriptions in 1746-1752, the new shire counted 46680 persons³⁵, with a number of 9180 family heads, out of which 8050 were Romanians (87.6%)³⁶. Most of the population in the shire consisted of bondmen as according to conscriptions in 1746-1748, we have the following social picture: bondmen - 7403 people without land - 680, and dependents - 0³⁷. As in the case of Bihor, the people in charge with the conscription, did not reach many times the faraway places, filling in the questionnaires with fictive figures or oral information³⁸. From the point of view of ethnic element, the conscription from 1746 shows that there were 148 Romanian localities and 12 majority Romanian, so, if added up, there resulted 160 localities, which leads to the conclusion that Arad, in the first half of 18th decade was Romanian³⁹.

³² Ibidem, p. 147.

³³ M. Merutiu, *Counties in Ardeal, Maramures, to Banat*, Cluj, 1929, p. 158.

³⁴ Andrei Caciora, Eugen Gluck, *Quoted Work*, p. 147.

³⁵ A.S.A. *fund. Prefecture of Arad County. Acta Congregationum*, 1070/1802.

³⁶ Idem, *Conscriptiones*, no. 1.

³⁷ Idem, *Conscriptiones*, no. 9.

³⁸ Andrei Caciora, *Demographic Evolution in the 18th Century*, in "Arad – permanence in our country's history", Arad, 1978, p. 191.

³⁹ Gheorghe Ciuhandu, *Romanians in Arad Field two centuries ago, with an historical deviation to 1752, and subsequent political remarks*, Arad, 1940, p. 40.

Paul Krizner

Rânduiala Botezului în diferite editii ale Evhologhionului sau Molitfelnicului ortodox. Studiu istorico-liturgic

Résumé

Cet etude-la propose a presenter le Sacrement du Baptême de point de vue historique et également liturgique ou, meilleur dit, l'évolution de cet Sacrement au decours de temps en différentes éditions du „Molitfelnic” orthodoxe. Une évolution de la commande de point de vue tipiconal a existé au decours des siècles, et ce que cet étude apporte comme nouveau c'est le fait de qu'il rassemble dans le même espace plusieurs opinions ou épreuves des marquants et représentatifs liturges qui ont essaye d'expliquer auquel fait on doit cette évolution du sacrement en dix-septième et dix-huitième siècle et même dans le dix-neuvième siècle.

L'évolution du Sacrement se doit aussi aux facteurs politiques de ces temps et aux influences des traductions ou transcriptions de la commande.

I Câteva consideratii generale cu privire la Evhologhion sau Molitfelnic

Cărțile de cult folosite de Biserica Ortodoxă se împart în două categorii: cele de strană ale serviciului divin public, cum ar fi: *Mineele*, *Apostolul*, *Acatistierul Antologhionul*, *Panihida*, *Octoihul*, *Triodul*, *Penticostarul* etc. și cărțile liturgice, folosite de preot atât în serviciul divin public, cât și în cel particular, acestea fiind: *Liturgierul*, *Evanghelia*, *Molitfelnicul*, *Tipicul*, *Aghiasmatarul*, *Arhieradiconul*, etc.

Molitfelnicul atât în serviciul divin public, cât și în cel particular, are o mare importanță datorită complexității cuprinsului, care răspunde cerintelor și nevoilor credincioșilor. Această carte cuprinde: Sfintele Taine, rugăciuni, ierurgii, molifte, de care creștinul are nevoie pe întreaga perioadă a vieții sale pământești.

Denumirea de *Molitfelnic* (*Molitvelnic*) provine din slavonescul *molitvinik?*, însemnând *rugăciune*, *cuvânt*¹, iar în limba greacă avem denumirea de *Evhologhiul ἁγῶν-ἱεῦσῶν οὐ Ἰὸς-εὐαῶ*, (*Evhologhion*, *evhi logos*) însemnând *rugăciune*, cuvânt provenit de la *ἁγῶν* (*evlogo*) însemnând *binecuvântare*². În general numele acestei cărți de cult s-a păstrat cu unele diferențe de zonă cum ar fi: *Molitvenic*, aceasta fiind editia slavă de la Târgoviste din 1545; diaconul Coresi tipărește o carte de cult în 1564 la Brașov pe care o numește *Molitevnic*; Dosoftei la Iași, în 1681, numește această carte *Mltvnic*=*Moltănic*; în editia de la Bălgrad din 1688 apare denumirea de *Molit ê-vnic*; edițiile de la Râmnic apar sub denumirea de *Molitvenic-ê*³; tot *Molitvenic-ê* poartă edițiile de la București din 1794 și Sibiu 1874.⁴

O altă denumire a acestei cărți de slujbă este, după cum am menționat mai sus, și denumirea greacă cea de *Evhologhion ce să zice și Molitêvnic*, cum ar fi și editia de Bălgrad 1689 sau Râmnic 1730. Alte editii intitulate

¹ Ioan M. Stoian, *Dictionar Religios*, București, 1994, p. 175, col I.

² Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, Prof. Ecaterina Braniste, *Dictionar Enciclopedic de cunostinte religioase*, Caransebes, 2001, p. 309 col I.

³ Edițiile de Râmnic fiind cele din anii: 1730, 1758, 1768, 1782, 1793, toate purtând aceeași denumire.

⁴ Pr. Niculae M. Popescu, *Diortosind Molitfelnicul-Editia Sfântului Sinod*, București 1937, în *Biserica Ortodoxă Română*, An LV, (1937) nr. 11-12, p. 696.

Evhologhion sunt și cele de la Buzău,⁵ Râmnic 1706, Târgoviste 1713, București⁶, Iasi 1749, 1754, Blaj 1815 și 1913.⁷

Denumirea de *Evhologhion* o poartă putine editii, menționând aici: București 1808, *Evhologhionul sau Carte de rugăciuni*, București 1888 și *Evhologhionul Bogat*⁸.

O altă denumire a acestei cărți de cult, dar care este rar întâlnită, folosită mai mult în părțile Moldovei, provenind la noi în țară din Rusia ortodoxă, așa numitul *Trebnic* fiind tipărit în trei editii: unul ar fi *Trebnicul slav* de la Câmpulung din 1635 și două editii ale *Trebnicului român* de la Chisinau din 1920 respectiv 1926.⁹

Varianta titlului de la *Molitfelnic* la *Evhologhion* sau *Trebnic* pe teritoriul țării noastre se datorează influențelor culturii bisericești, fie cea slavă, fie cea greacă. Denumirea slavă apare datorită influențelor slave de pe teritoriul țării noastre, iar influența rusească apare sub domnitorul Mateiu Basarab, când cartea se numea ca și în Biserica Rusă, *Trebnic*, iar în vremea lui Constantin Brâncoveanu se folosea denumirea greacă a cărții, *Evhologhion*.¹⁰

În zilele noastre denumirea acestei cărți liturgice este de *Molitfelnic* – cuprinzând *slujbe, rânduieli și rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor*¹¹, denumire folosită și neschimbată, încă de la edițiile din 1854, respectiv 1859, apărute sub Mitropolitul Nifon¹² la București.¹³

⁵ 1699, 1701, 1747.

⁶ 1729, 1741, 1747.

⁷ Aceste editii de Blaj sunt editii uniute pentru propagarea Bisericii Greco-Catolice în Transilvania. Editia din 1913 este a III de acest gen fiind tipărită de Arhiepiscopul și Mitropolitul de Alba Iulia și Făgăraș, Victor Mihály de Apsa. Această editie are la bază *Evhologhionul* ortodox grec având ca deosebire înlocuirea termenului *Sfântul Duh* cu *Sfântul Spirit*, sau în loc de *rob - serv*, iar în loc de *miluiește-ne* apare formula *îndură-te*.

⁸ Edițiile din 1896, 1910, 1920, 1926 poartă denumirea de *Evhologhionul Bogat*.

⁹ Pr. N. M. Popescu, *op. cit.*, p. 696.

¹⁰ *Ibidem*, p. 697.

¹¹ *Molitfelnic*, Eitura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

¹² Pr. N. M. Popescu, *op. cit.*, p. 698.

¹³ A se vedea Paul Krizner, *Evhologhionul sau Molitfelnicul ortodox – un modest aport la explicarea denumirii acestei cărți de cult*, în periodicele *Calea Mântuirii*, Arad, An IX, Serie nouă, Nr. 5 (404), 27 ianuarie 2008, p. 2.

II Taina Botezului în evoluția Evhologhionului sau Molitfelnicului

Taina Botezului este Taina prin care cel ce se botează devine membru al Bisericii, devine mădular al Bisericii lui Hristos, iar la Botez primește iertarea păcatului strămoșesc, unde acel penitent renaste pentru viața spirituală¹⁴. Săvârșitorul acestei Sfinte Taine este arhiereul și preotul, iar în cazuri excepționale, săvârșitor poate fi orice creștin ortodox. Această taină se săvârșeste de regulă după 40 de zile de la nașterea pruncului, astfel că până atunci sunt considerați păgâni, dar Biserica se îngrijeste de ei prin diferite rugăciuni atât pentru cel născut, cât și pentru mamă și moasă.

În primele veacuri creștine această Taină se săvârșea în timpul Sfintei Liturghii¹⁵, astfel că, din punct de vedere al rânduiei Tainei Botezului săvârșită azi, nu sunt mari diferențe tipiconale față de cea din primele veacuri¹⁶ având în vedere că înainte de primirea Botezului candidații sau catehumenii trebuiau să treacă printr-o perioadă de pregătire sau de inițiere și aveau drept învățători fie pe preoți, fie pe episcopi, ajungând să primească acest Sfântă Taină chiar și la maturitate. Rânduiala din zilele noastre cuprinde și „*facerea de catehumeni care practic este o reminiscență din solemnitatea slujbei primelor veacuri*”.

În cadrul ritualului de „*facere a catehumenului*” sunt cuprinse rugăciuni de exorcizare și de lepădare de diavol, practicate încă din cele mai vechi timpuri. Aceste rugăciuni se citeau în a opta zi de la naștere, având dreptul să le citească doar clericul hirotesit cu darul duhovniciei, spre a alunga duhurile rele și care purtau denumirea de exorcisti. Aceste rugăciuni erau citite șapte zile consecutiv, iar în ziua a opta zi le citea arhiereul sau preotul care săvârșea Taina Botezului¹⁷.

¹⁴ Prof. E. Braniste, *Liturgica specială*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1992, p. 276.

¹⁵ Această Taină era săvârșită de regulă la marile praznice, când catehumenii erau botezați și primiți în rândul credincioșilor. Reminșente din acest ritual se mai păstrează și astăzi la praznice împărătești, când, în loc de trisaghionul liturgic, se cântă „*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat. Aliluia*”.

¹⁶ Prof. E. Braniste, *op. cit.*, p. 282.

¹⁷ *Ibidem*, p. 284.

Despre existenta acestor exorcisme, care trebuiau citite chiar și de opt sau zece ori, în *Evhologhioanele* și *Molitfelnicele* de la începuturi sunt menționate învățături cu privire la această rânduială, ca de exemplu cea a arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului (†1430)¹⁸. Astăzi nu se mai rostesc decât patru rugăciuni de exorcizare, două spre apus și două spre răsărit, iar după aceste rugăciuni urmează așa numitele molitfe sau rugăciuni de lepădare, abjurările sau renunțările care au aceeași vechime ca și exorcismele, fiind de o frumusețe și de o complexitate nemaigăsită decât în cultul ortodox¹⁹. Acest dialog, dintre preot și nas sau penitent (în cazul în care e matur), are drept scop lepădarea de diavol și îmbrățisarea vieții în Hristos, urmând ca cel ce vine la Botez să facă mărturisirea publică, dar care azi e făcută de nas prin rostirea Simbolului de credință, practică introdusă încă din secolul al II-lea²⁰, după Sinodul niceo-constantinopolitan.

Rânduiala Botezului propriu-zis era săvârșită în vechime separat de rânduiala catehemenatului. Prima parte a Botezului se axează pe sfintirea apei, element indispensabil în cadrul acestei Taine și având o mare vechime pe care o menționează inclusiv Serapion episcopul de Thmuis, în *Evhologhionul* său și la această sfintire existau mai multe rugăciuni de exorcizare a apei și de invocare a Duhului Sfânt²¹. Cel mai important moment al Tainei este Botezul prin întretaia afundare, cu rostirea formulei: „*Se Botează robul lui Dumnezeu (X) în numele Tatălui. Amin. „i al Fiului. Amin. „i al Sfântului Duh. Amin.*” După aceasta pruncul este înfășat în pânză albă, care în vechime era sfântită de episcop, iar cel nou botezat o purta timp de opt zile.

O altă practică veche, și care se păstrează și în rânduiala de azi, este momentul aprinderii lumânării care se dă nasului să o poarte după ce pruncul a fost afundat de trei ori, lumânare pe care în vechime o purtau neofitii timp de opt zile în timpul serviciului divin public. Tot în vechime candidații la Botez se mai numeau *Illuminanti*, adică cei către luminare²².

¹⁸ Acestea fiind atribuite acestui ierarh, vezi: *Evhologhiu*, București 1937, p. 24.

¹⁹ Pr. Prof. E. Braniste, *op. cit.*, p. 284.

²⁰ *Ibidem*, p. 285.

²¹ *Ibidem*, p. 288.

²² A se vedea ectenia specială rostită în timpul Postului Mare și care se păstrează până azi în rânduiala Liturghiei Darurilor mai înainte Sfintite. Vezi *Liturghier*, București 1967, p. 257 „*Rugăți-vă cei pentru luminare Domnului*”.

După rostirea formulei de îmbrăcare pe care o zice preotul, urmează *Psalmul 31*, psalm care este folosit atât în ritul botezului de Răsărit cât și cel de Apus²³. Ungerea cu Sfântul și marele Mir este practic a doua taină, dar care se face în cadrul Tainei Botezului, separându-se de noi Biserica Romano-Catolică, care face această taină la 7-12 ani de la Botez. Această formulă – „*Pecetea Darului Duhului Sfânt*” – este la fel de veche ca și Taina Botezului²⁴.

Urmează apoi înconjurarea cristei sau a colinvietrii de către slujitor și cel nou botezat. Această practică datează din secolul IV făcând parte din dansul ritual și este amintită și de Iacob Goar în *Evhologhionul* grecesc cântându-se: „*Câți în Hristos v-ati botezat, în Hristos v-ati și îmbrăcat. Aliluia*”, reminiscente se găsesc și în liturgiile baptismale²⁵.

Unii liturghisti, ca Petre Vintilescu, Ene Braniste, susțin că această cântare este specifică mai ales așa numitelor liturghii baptismale, decât Tainei Botezului în sine și că în descrierile vechi ale ritului botezului nu se întâlnește mențiunea înconjurării, iar mai târziu, în secolele XIV-XV cântarea era executată de cei care-i aduceau acasă pe cei nou botezați²⁶. Un alt vechi element, chiar paulin (vezi I Corinteni 6, 11) este și rugăciunea din cadrul ritualului spălării pruncului „*îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfintitu-te-ai, spălatu-te-ai...*”²⁷, urmată de o altă formulă unde sunt cuprinse cele cinci motive ale Tainei Botezului: botezarea, luminarea, miruirea, sfintirea, spălarea²⁸.

Pericopele Apostolice și Evanghelice în Taina Botezului, după unii liturghisti, apar în manuscris undeva în secolul al XVII-lea, până atunci Taina fiind inclusă în cadrul Liturghiei și nu era nevoie de alte pericope. După introducerea și generalizarea pedobaptismului, în secolul VI, apare ritualul spălării și al tunderii, care, practic, sunt niste reminiscente ale tunderii și spălării complete a neofitului și care, după secolul VI, se făcea

²³ Pr. Prof. E. Braniste, *op. cit.*, p. 289.

²⁴ Vezi *Molitifelnic*, 2002, p. 64.

²⁵ Pr. Prof. E. Braniste, *op. cit.*, p. 291.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Molitifelnic*, București, 2002, p. 46.

²⁸ „*Botezatu-te-ai, Luminatu-te-ai, Miruitu-te-ai, Sfintitu-te-ai, Spălatu-te-ai, în numele Tatălui...*” vezi *Molitifelnic*, 2002, p. 46.

în a opta zi după Botez, păstrându-se multă vreme, până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, dar în unele părți se păstra alături de rânduiala cea nouă inclusă în Taina Botezului. Păstrarea ritului spălării și tunderea neofitului în a opta zi e menționată și în *Molitfelnicul* de la Sibiu din 1874 (pp. 42-47), *Evhologhionul sau Molitfelnicul Mare*, îndreptat, București 1858 (pp. 31-32), dar și în *Trebnicul* editat la Belgrad, (adică *Molitfenic Slav*) în 1956 (p. 59)²⁹.

Urmează împărțirea neofitului, aceasta fiind a treia Taină, alături de Botez și Mirungere, care încununează intrarea în viața creștină. În trecut Împărțasania, ca și azi, se făcea după Botez, cu mențiunea că Taina Botezului era înainte de săvârșirea Sfintei Liturghii, la care lua parte neofitul. Între timp au existat și alte adaosuri la Taina Botezului, astfel că rânduiala din *Evhologhioane* și *Molitfelnice* este relativ asemănătoare, dar existau și unele influențe și practici neortodoxe. În cele ce urmează vom prezenta câteva rânduieli ale Tainei Botezului din diferite *Molitfelnice* slave și românești, care au fost practicate în Biserica Ortodoxă de pe teritoriul țării noastre în decursul istoriei.

În prima ediție a *Molitfelnicului* slavon, de la Târgoviste, din 1545, comparând cu rânduiala Tainei Botezului din edițiile *Evhologhionului* grecesc și cu cea din *Molitfelnicele* românești, folosite în decursul istoriei bisericești, se pot observa diferite modificări de rânduială, astfel că, în diferite *Molitfelnice* în Taina Botezului sunt cuprinse trei serii de rânduieli: rugăciunea premergătoare botezului (facerea de catehumeni), rânduiala propriu-zisă și rânduiala ce se săvârșeste după botez.

Ediția din 1545 începe cu rugăciunea la însemnarea pruncului și punerea numelui după 8 zile de la naștere. Ediția din 1635 a *Molitfelnicului* introduce rânduiala în ziua întâi la femeia lăuză, iar toate edițiile următoare cuprind această rânduială dinaintea Botezului. Înaintea acestei rânduieli este prezentă slujba sfintirii apei în ziua întâi, în *Molitfelnicul* din 1833 de la Sibiu și până în ediția din 1937 și 1950 de la București, păstrată și în edițiile mai noi³⁰.

Evhologhioanele grecești nu prevăd o rânduială precisă pentru ziua întâi, ci doar *Rugăciuni la nașterea copilului*, care sunt în număr de

²⁹ Pr. Prof. Ene Braniste *op. cit.*, p. 292.

³⁰ A se vedea edițiile *Molitfelnicului* din 1976, 1992, 1998, 2002.

trei³¹. Rugăciunile sunt aceleasi începând cu editiile din 1635³² si până azi. După aceste rugăciuni, în marea majoritate a *Molitfelnicelor*, urmează otpustul sau apolisul, exceptie făcând *Molitfelnicele* din 1635, 1699 si 1701, care prevăd *Molitva a însemna cuconul si numele anume*. Mergând mai departe, în secolul al XIX, în *Evhologhionul bogat* de la Sibiu, din 1833, rânduiala prevede ca după cele trei rugăciuni din ziua întâi să se citească: *Molitva nasii Care ridică cuconul: „Doamne Dumnezeul nostru, cel ce te-ai născut din Tată mai înainte de veci..”*,³³ urmând apoi o altă rugăciune pentru femeile care ajută la nastere: *Doamne Dumnezeul nostru care ai zis lui Petru despre vietățile din vasul cel ca o aramă...*³⁴. Rânduiala mai sus mentionată este reprodușă si de *Evhologhioanele* din 1910 si 1937, si *Molitfelnicele* din 1950, 1976, 1992, 1998 si 2002, dar care au în plus însemnarea sau mentiunea că: preotul trebuie să stropească toată casa cu apă sfințită, însemnând pruncul la frunte, la gură si la inimă zicând formula: *Măinile Domnului te-au făcut si te-au zidit*.³⁵

Rânduiala din a opta zi când se duce pruncul de către moasă la biserică, în editia din 1545 este următoarea: ajungând moasa cu pruncul la Biserică rămâne cu el afară din Biserică în fata usilor, iar după ce preotul face începutul obisnuit: *Bindecuvântat este Dumnezeul nostru... Sfinte Dumnezeule... Preasfântă Treime... Tatăl nostru... Că a Ta este împărătia...*, urmează ca preotul să citească rugăciunea pentru moasa

³¹ 1. *Stăpâne Domane atottiitorule cel ce vindeci toată neputinta...* 2. *Stăpâne Domane Dumnezeul nostru cel ce te-ai născut din Preacesta Stăpână...* 3. *Domane Dumnezeul nostrum care bine ai voit a te pogori din cer.*

³² C. Cornescu, *Rânduiala Botezului în diferite Molitfelnice slave si românesti folosite în biserica românească*, în *Studii Teologice*, Seria II, An XIII, nr. 9-10, p. 573.

³³ În cazurile în care rugăciunile se regăsesc si în editiile *Molitfelnicelor* de azi (ex. rugăciuni care se găsesc în editiile din 1992, 1998, si 2002) nu redăm rugăciunea în întregime, ci doar începutul fiecăreia din ele, iar în cazul în care sunt rugăciuni scoase din uzul liturgic de azi ele vor fi redate integral pentru a putea avea o privire în ansamblu asupra acestor rugăciuni dispărute, care nu mai există în cultul de azi dar si pentru un posibil studiu liturgic al rugăciunilor.

³⁴ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 573

³⁵ Trebuie mentionat că această rânduială în *Evhologhionul* din 1910 si 1937 e prevăzută în ziua întâi, iar în *Molitfelnicele* ulterioare, din 1950, 1976, 1992, 1998 si 2002, prevăd această rânduială în ziua a opta după nasterea pruncului.

care a ajutat la nasterea copilului: *Dumnezeule cea ce cunosti neputintele noastre...*³⁶, urmată de o altă rugăciune care nu se mai găsește în cultul de azi: *Doamne Dumnezeul nostru...* urmând rugăciunea: *Hristoase Dumnezeul nostru...*³⁷, după care preotul rosteste rugăciunea: *Doamne Dumnezeul nostru tie ne rugăm si pe tine te chemăm să se însemneze lumina fetei Tale...*³⁸.

Urmează o învățătură care prezintă Botezul de necesitate, în cazul în care pruncul este bolnav si nu „suge”³⁹. Astfel este prevăzut ca pruncul să primească această Taină îndată după naștere³⁹. *Molitfelnicul* tipărit în secolul al XVI-lea prezintă această rânduială exact ca editia din 1545, iar *Molitfelnicul* editat în 1635 prezintă ca rugăciuni de început în *Rânduiala Botezului* cele trei rugăciuni pentru ziua întâi⁴⁰, urmând două rugăciuni pentru moasa care ridică pruncul: *Dumnezeule cel ce cunosti neputintele noastre...*, aceasta fiind prima rugăciune din *Molitfelnicul* din 1545 si *Doamne Dumnezeul nostru care te-ai născut mai înainte de veci din Tatăl...*⁴¹, rugăciune care si azi se rosteste în ziua a opta numită: *Rugăciune pentru moasa care ridică pruncul.*⁴²

³⁶ *Dumnezeule cea ce cunosti neputintele noastre, cea ce te-ai asemănat neamului omenesc, cugetele noastre înțelepteste-le, fă gândurile noastre lipsite de răutate, caută spre cei ce cad în îndoială. Tu care cunosti taina inimilor (noastre) celor ce se ating de tine, tie ne rugăm dă darul binecuvântării tale, căci bine esti cuvântat cu Prea sfântul si bunul de viață făcătorul Tău Duh, acum s pururea...* Această rugăciune se găsește în edițiile de *Molitfelnic* cuprinse între anii 1545-1635, după care este scoasă din uzul liturgic.

³⁷ *Doamne Dumnezeul nostru, care te-ai născut mai înainte de veci din Tatăl, si întru anii cei din urmă din Maria Fecioara, dăruit ai fost de filozofi si de păstori pentru mântuirea noastră, si în ieslea dobitoacelor ai fost pus. Acum binecuvintează moasa care a ridicat pruncul acesta, ca si Elisabeta care l-a născut pe Ioan. Asa si Tu Doamne primește durerea ei si rugăciunea ei ca să trăiască în numele Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh, acum si pururea ... urmând rugăciunea: Hristoase Dumnezeul nostru, care ai pus pruncul în patul roabei tale si ai scos viață din pântecele ei, ca să nu fie asemenea prorocului si desfrânatei ca si ea păcătoasă, trimite Doamne îngerul tău ca să acopere pruncul acesta. Ascultă necazul ei cel mare, usureaz-o si fără povară fă-i viata. Ca să se bucure ceea ce a născut pe pruncul acesta. Ca si Elisabeta care l-a născut pe Ioan. Asa si Tu Doamne, primește durerea ei si rugăciunea ei ca să trăiască în numele Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh, acum si pururea...*

³⁸ Această rugăciune se găsește si în edițiile *Molitfelnicului* de azi. Vezi editia din 2002

³⁹ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 574.

⁴⁰ *Stăpâne Doamne Atotțiitorule cel ce vindeci toată neputinta...*

⁴¹ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 574.

⁴² Vezi *Molitfelnic* 1992, p. 11.

Molitfelnicul editat în 1689 de la Bălgrad, păstrează rânduiala identică cu editia *Molitfelnicuul* din 1635, cu mențiunea că din cele două rugăciuni ale moasei este folosită doar a doua: *Doamne Dumnezeu nostru care te-ai născut mai înainte de veci din Tatăl...*; mai departe editia *Molitfelnicului* din 1689 indică *Molitva când se dă nume pruncului a opta zi den nastere*⁴³, urmând ca preotul să citească rugăciunea: *Doamne Dumnezeu nostru, tie ne rugăm...*⁴⁴.

Molitfelnicul lui Dosoftei din 1681 numeste această rânduială *Molitva de pecetluit cuconul luând nume a opta zi de nasterea sa*⁴⁵, dar acest *Molitfelnic* prezintă o rânduială care începe, spre deosebire de cea a *Molitfelnicului* din 1545, cu *Binecuvântat este Dumnezeu nostru...*, urmând troparul sfântului din ziua respectivă sau a hramului bisericii, iar după aceasta urmează troparul Întâmpinării Domnului: *Bucură-te cea plină de dar Născătoare de Dumnezeu...*, rânduiala sfârșindu-se cu aceiași învățătură pe care o găsim în rânduiala din ziua a opta a *Molitfelnicului* din 1545⁴⁶, învățătură cu privire la botezul grabnic când copilul este pe moarte. Această rânduială se păstrează și azi, însă trebuie menționat faptul că edițiile de *Molitfelnic* din 1699 și 1701 au rânduiala identică cu cea din *Molitfelnicul* editat la 1689.

Molitfelnicele editate de ierarhul Antim Ivireanu, din 1706 și 1713 sunt, pentru această rânduială⁴⁷, baza tuturor edițiilor anterioare până în zilele noastre, cu mențiunea că se adaugă în plus față de editia lui Dosoftei din 1681, după troparul: *Bucură-te cea plină de dar Născătoare de Dumnezeu* și cântarea Condacului pe glas 1: *Cela ce ai sfintit pântecelul Fecioarei...*⁴⁸, cum se poate observa și în rânduiala diferitelor ediții ale *Molitfelnicului* sau *Evhologhionului*⁴⁹ care ne-au fost accesibile spre studiu.

⁴³ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 574.

⁴⁴ Rugăciune care se găsește și în edițiile de azi ale *Molitfelnicului*, exemplu editia 1992, p. 12-13.

⁴⁵ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 575.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Rânduiala care se găsește în editia lui Dosoftei din 1681.

⁴⁸ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 575.

⁴⁹ *Evhologhiu* din 1888, p. 12, *Euhologhiu* din 1910, p. 11, *Euhologhiu* din 1937, p. 11, *Molitfelnic* din 1976, p. 13, *Molitfelnic* din 1992, p. 13, *Molitfelnic* din 2002, p. 17.

O astfel de rânduială se găsește și în *Molitfelnicul* manuscris slavon, nedatat, cu mențiunea că rânduiala însemnării pruncului este separată de rânduiala din a opta zi la femeia lăuză.⁵⁰ C. Cornescu susținea că, atât *Molitfelnicele* slave, cât și cele românești dinaintea *Molitfelnicului* editat de Antim Ivireanu și Dosoftei, nu au avut două rânduieli separate, una pentru ziua întâi și cealaltă pentru ziua a opta de la nașterea pruncului, ci ele erau rostite împreună în aceeași zi, astfel că edițiile din secolul al XVI-lea prezentau rânduiala în ziua a opta de la nașterea copilului, iar edițiile *Molitfelnicului* din 1635, 1699 și 1701 prezentau rânduiala în ziua întâi. Separarea rânduielii în ziua întâi, respectiv ziua a opta de la nașterea copilului, are loc odată cu apariția ediției *Molitfelnicului* din 1681 a lui Dosoftei și cu cea a lui Antim Ivireanu de la 1706, astfel această separare se păstrează în toate celelalte ediții până azi⁵¹.

În cele ce urmează încercăm să prezentăm, atât creșterea numărului de rugăciuni din cadrul Tainei Botezului și a rânduielilor legate de acest sfânt sacrament, cât și scoaterea unora din uzul liturgic, astfel că, din cele patru rugăciuni existente în edițiile *Molitfelnicului* de secol XVI, la Rânduiala din a opta zi, rugăciunea întâi: *Dumnezeule cel ce stii neputintele noastre...* nu se mai găsește decât în ediția din 1635, pusă ca prima rugăciune din cele ce se citesc moasei, urmând cele trei rugăciuni care se citesc la femeia lăuză în prima zi.

Concluzionând cele relatate până acum cu privire la aceste rânduieli din ziua întâi, respectiv din ziua a opta de la nașterea copilului, putem observa faptul că numărul rugăciunilor a crescut de la patru la șase rugăciuni, astfel că, din cele patru rugăciuni⁵² în perioada anilor 1545-1635 este eliminată o rugăciune⁵³, iar între anii 1635-1689 este eliminată din rânduială o altă rugăciune⁵⁴, astfel că, pe lângă cele două rugăciuni pe care le găsim și în *Molitfelnicul* editat în 1545 la rânduiala din ziua întâi se mai adaugă încă trei rugăciuni, începând cu *Molitfelnicul* editat

⁵⁰ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 575.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Dumnezeule cel ce cunosti neputinta...*, *Doamne Dumnezeul nostru care te-ai născut...*, *Hristoase Dumnezeul nostru...*, și *Doamne Dumnezeul nostru tie ne rugăm...*

⁵³ *Dumnezeule cel ce cunosti neputinta...*

⁵⁴ Este vorba de rugăciunea: *Hristoase Dumnezeul nostru...*

în 1635⁵⁵, urmând introducerea celei de-a patra rugăciuni⁵⁶, care se găsește și în *Evhologhionul* lui Iacob Goar din 1645 (pp 319-320)⁵⁷. Trebuie menționat faptul că a patra rugăciune se află numai în edițiile din 1833 de la Sibiu, *Evhologhiu* din 1910, *Evhologhiu* din 1937 și în toate edițiile ulterioare până azi.

Mergând mai departe cu cercetarea noastră vom prezenta diferențe liturgice la rânduială sau la rugăciunile ce se citesc după 40 de zile la femeia care a născut sau femeia lăuză. *Molitfelnicile* din 1635, 1689, 1784, 1888, 1910, 1937, 1950, 1976, 1992, 1998 și 2002 pun rugăciunile care se zic la 40 de zile după rânduiala botezului, iar celelalte editii, atât slave, cât și românești, precum și *Evhologhioanele* grecești pun rânduiala aceasta înaintea rânduiei Tainei Botezului. Trebuie menționat că numărul rugăciunilor și indicațiile tipiconale care sunt cuprinse în rânduiala ce se face la 40 de zile – conform C. Cornescu – sunt identice, atât în *Trebnicul* lui Petru Movilă, cât și în *Evhologhionul* lui Iacob Goar, dar și în *Molitfelnicul* lui Dosoftei⁵⁸.

În *Tâlcul Evangheliilor* și *Molitfelnicul românesc* de la Brașov din 1564, de altfel primul *Molitfelnic* românesc, atribuit diaconului Coresi, prezintă rânduiala botezului începând cu o predică, astfel că, după Rugăciunea Domnească urmează o altă predică, iar formula de Botez este cea folosită în ritualul botezului romano-catolic „*botezându-l zică așa: eu sluga lui Dumnezeu, eu te botez pe tine în numele Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt Amin*”, urmând ca rânduiala să se încheie cu rugăciunea: „*Dumnezeul lui Avraam și al lui Iacov...*”⁵⁹. Această rânduială are foarte multe influențe catolice, motiv pentru care s-a considerat de unii istorici că diaconul Coresi avea o oarecare simpatie față de catolicism sau calvinism.

⁵⁵ *Stăpâne Doamne Atotțiitorule..., Stăpâne Doamne Dumnezeu nostru..., și Doamne Dumnezeu nostru cel ce bine ai voit...*

⁵⁶ *Doamne Dumnezeu nostru care ai zis lui Petru...*

⁵⁷ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 576.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Pr. Ioan Floca, *Molitfelnicul ortodox-studiu istorico-liturgic cu privire specială asupra Molitfelnicului românesc până la sfârșitul secolului XVIII-lea*, în *Mitropolia Ardealului* An VII (1962) nr. 1-2, p. 101.

În cele ce urmează vom prezenta trei tipuri de rânduielei cu privire la slujba ce se face la patruzeci de zile, rânduielei diferite în funcție de edițiile *Molitfelnicelor* ortodoxe.

Primul tip de rânduială ce se face la patruzeci de zile se găsește în edițiile *Molitfelnicelor* din anii 1545, 1637, 1689, 1699 și 1701⁶⁰, dând următoarea rânduială tipiconală: *Binecuvântat este Dumnezeuul nostru... Tatăl nostru... Că a Ta este Împărăția...*, urmând troparul zilei sau al hramului și troparul Întâmpinării Domnului, după care urmează: *Mărire... „i acum... Doamne cu rugăciunile Sfintilor...”*⁶¹, îndată după acestea preotul citește trei rugăciuni: 1. *Doamne Dumnezeuul nostru Atotțiitorule, Tatăl Domnului Nostru Iisus Hristos...*⁶²; 2. *Doamne Dumnezeuul nostru care ai venit în lume pentru mântuirea neamului omenesc...*; 3. *Doamne Dumnezeuul nostru care la patruzeci de zile prunc în Biserica legii Te-ai adus...*⁶³, astfel încheindu-se această rânduială.

A doua grupă cuprinde edițiile *Molitfelnicelor* din 1681, 1706, 1713, iar toate *Molitfelnicile* românești prezintă același început, adăugându-se, însă, o altă rugăciune: *Dumnezeule Părinte Atotțiitorule care prin marele glășuitor proroc Isaia...*⁶⁴, urmând apoi rostirea formulelor: *Se îmbisericește robul lui Dumnezeu (N)...*, *Acum slobozește...*⁶⁵ și încheindu-se cu îndrumările respective, ca în edițiile *Molitfelnicelor* de azi.

A treia grupă, pe care o prezintă C. Cornescu, este cea din manuscrisul românesc cu numărul 167 păstrat în Biblioteca Academiei Române (gr. III) al cărui început cuprinde cele patru rugăciuni din grupa a doua și care sunt la fel, urmând în manuscrisul de față o a cincia rugăciune, care nu se mai găsește în nici un *Molitfelnic*, numită: a Babei sau a Moasei care a

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Pentru a se vedea textul complet facem trimitere la *Molitfelnic*, București, 2002, p. 52.

⁶² Ediția *Molitfelnicului* din 1545 începe rugăciunea astfel: *Doamne Dumnezeuul nostru tie ne rugăm și către Tine ne milostivim cel ce Esti Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos...* vezi C. Cornescu, *op. cit.*, p. 577.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Aceste rugăciuni se găsesc și în ediția *Molitfelnicului* din 1910 cu mențiunea că celor patru piese se mai adaugă o rugăciune pentru copil: *Ci pe acest prunc, născut dintr-însa...*a se vedea și *Molitfelnicul* București, 2002, p. 53.

⁶⁵ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 577.

ridicat pruncul⁶⁶. Pentru că această rugăciune a fost scoasă din uzul liturgic o vom reda integral în cele ce urmează:

Rugăciune

*Slavă tie Împăratul pâcii, Doamne care ai făcut totul în iubirea Ta de oameni. Binevoieste, prea milostive ca acest prunc să fie la sfânta Ta venire, ca să Te iubească pe Tine și să proslăvească pe maica cea sfântă care Te-a născut. Binecuvântat-ai pe Salomea, moasa care te-a primit pe tine la sfânta naștere, precum mai dinainte ai binecuvântat pe moasa egipteancă, care a păzit pe pruncul Moise. De asemenea binecuvintează pe roaba ta aceasta ce a primit copilul în numele tău și curăță-o de toate relele trupului și sufletului și învrednicește-o cu împărtășirea sfințelor Tale Taine, ca să ajungă în Împărăția Ta, cu toți sfinții care ti-au plăcut tie din veac. tie-ti înăltăm slava Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, acum și pururi și-n vecii vecilor.*⁶⁷

Concluzionând cele prezentate până acum, putem spune că în secolele XVI-XVII rânduiala în edițiile slave cuprinde trei rugăciuni, cum am văzut în *Molitfelnicul* lui Dosoftei din 1545 și se vor păstra în cultul liturgic bisericesc până în zilele noastre. *Molitfelnicile* traduse în secolul al XVIII-lea după *Evhologhioanele* grecești prezintă o rânduială, după cum am putut observa, cu patru rugăciuni începătoare și ritul îmbisericii copilului, practică păstrată în toate edițiile secolelor XIX-XXI.

După această rânduială ce se face la patruzeci de zile, începând cu *Molitfelnicul* românesc din 1681 este prevăzută rugăciunea sau *molitva* femeii care se întâmplă să scapătă pruncul⁶⁸.

⁶⁶ A nu se confunda această rugăciune cu cea din ziua întâi sau a opta numită tot: *Rugăciune pentru moasa care a ridicat pruncul*.

⁶⁷ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 577.

⁶⁸ Excepție făcând *Evhologhionul* lui Iacob Goar, *Trebnicul* lui Petru Movilă, care prevede o rânduială pentru preotul care trebuie să spovedească femeia, iar în edițiile secolele XIX-XXI, 1888, 1910, 1937, 1950, 1976, 1992, 1998, 2002, prevăd această rugăciune, *a femeii care leapădă pruncul*, înainte de Taina Botezului propriu-zis și înainte de Canoanele Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți privitoare la Sfântul Botez. A se vedea *Molitfelnic*, 2002, p. 18.

Următoarea rânduială din cadrul Tainei Botezului este cea a facerii de catehumenului, care, în edițiile din 1545, a doua editie a *Molitfelnicului* de secol XVI și manuscrisul de care am menționat mai sus cu numărul 167, încep rânduiala dând unele explicații tipiconale, cum trebuie preotul să dezbrace pruncul de fasă, întorcându-l cu fata spre răsărit, suflând de trei ori asupra lui, însemnându-l la frunte, la piept și la gură⁶⁹, zicând rugăciunea: *în numele Tău Doamne Dumnezeul adevărului...*⁷⁰. În edițiile mai noi, înainte de această rugăciune preotul zice în momentul însemnării pruncului formula: *măinile Tale m-au făcut și m-au zidit*, de trei ori⁷¹. Rugăciunile următoare apar în toate edițiile *Molitfelnicului* având structura la fel ca azi; după cum urmează: *ceartă-te Domnul, diavole..., Dumnezeule cel Sfânt și puternic..., Doamne Savaot, Dumnezeul lui Israel...*⁷², acestea fiind practic rugăciuni de exorcizare⁷³.

Urmează îndată rugăciunea: *Stăpâne Doamne, cel ce esti, cel ce ai făcut pe om după chipul..., iar după aceasta urmează lepădările. După acestea preotul zice de trei ori rugăciunea: Depărtează de la dânsul pe tot vicleanul și necuratul duh..., iar după această rugăciune întoarce pruncul spre apus începând lepădările propriu-zise: „Te lepezi de satana și de toate lucrurile lui...” urmând după acest dialog dintre nas și preot, și după mărturisirea de credință, citirea rugăciunii: *Stăpâne Doamne Dumnezeul nostru, cheamă pe robul Tău (N)...* după care preotul zice: *Binecuvântat este Dumnezeu care voinște ca toți oamenii să se mântuiască...* După acestea, în edițiile mai noi, urmează o învățătură despre botez a Sfântului Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului. Edițiile *Molitfelnicului* din 1545, 1635 și ms 167 continuă această rânduială cu Taina Botezului propriu-zis, restul edițiilor anunță Taina Botezului prin*

⁶⁹ În edițiile vechi ale *Molitfelnicului* este menționată însemnarea doar la frunte și piept, iar ulterior, în edițiile din secolul XX, apare mențiunea și la gură.

⁷⁰ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 578.

⁷¹ Vezi edițiile *Molitfelnicului* din anii: 1888, 1910, 1937, 1950, 1976, 1992, 1998 și 2002.

⁷² Vezi textul integral al rugăciunii în *Molitfelnic*, București, 2002, p. 26.

⁷³ În zilele noastre unii liturgisti și preoți le numesc impropriu lepădări, dar dacă am analiza textul rugăciunii din punct de vedere mistico-simbolic vom observa că este vorba de rugăciuni de exorcizare, de alungare a demonului.

denumiri cum ar fi: paslodovanie, crescenii (limba slavă) sau în românește rânduiala Sfântului Botez⁷⁴.

Rânduiala Botezului propriu-zis în edițiile *Molitfelnicului* din 1545, 1637 și ms 167 nu au un început, ci se trece direct de la rânduiala catehumenilor în rânduiala Botezului, astfel lipsind rostirea binecuvântării celei mari, iar în restul edițiilor după ce preotul rosteste: *Binecuvântată este Împărăția Tatălui...* urmează ectenia mare: *Cu pace Domnului să ne rugăm...*⁷⁵.

Trebuie menționat faptul că, datorită dezvoltării și evoluției cultului, si ectenia mare a suferit unele modificări în sensul că cererile diferă, astfel că, în *Molitfelnicele* de secol XVI și în ms. 167 ectenia cuprinde 12 cereri, iar în edițiile din 1635 și 1689 ectenia cuprinde 23 de cereri⁷⁶, iar față de edițiile *Molitfelnicelor* care au 19 cereri, *Molitfelnicele* din 1635 și 1689 au în plus 5 cereri⁷⁷. *Evhologhionul* din 1910 ca și cel din 1937 cuprinde 20 de cereri, iar cele din 1950 până azi cuprind 21 de cereri⁷⁸. Încheierea ecteniei mari este, de altfel, ca și în toate edițiile, următoarea: *Apără mântuiește...*, *Pe Prea Sfânta Curată...*, încheindu-se cu ecfonisul adecvat acestei rânduiei. După această ectenie urmează rugăciunea: *Bun îndurate și mult milostive Dumnezeu...* și îndată preotul zice în taină: *Amin*, conform prescripțiilor tipiconale⁷⁹. Mai departe preotul rosteste rugăciunea: *Mare esti Doamne și minunate sunt lucrurile Tale...*, care se repetă de trei ori. C. Cornescu susține că în *Molitfelnicele* de secol XVI lipsește această îndrumare tipiconală, de a se rosti de trei ori, iar indicațiile liturgice ale *Molitfelnicelor* din această perioadă prevăd o ectenie care nu se mai găsește în rânduiala de azi⁸⁰, continuându-se rugăciunea: *căci cu a ta voie dintru ce nu era întru ce să fie ai dus...*⁸¹,

⁷⁴ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 578, 579.

⁷⁵ A se vedea *Molitfelnic*, București, 2002, p. 33, 34.

⁷⁶ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 579, 580.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 580.

⁷⁸ Având în plus față de edițiile anterioare cererea pentru cârmuirea tării, după îndrumările Sfântului Sinod.

⁷⁹ *Molitfelnic* București, 2002, p. 36.

⁸⁰ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 580.

⁸¹ Edițiile mai noi prezintă rugăciunea astfel: *că Tu de bunăvoie, toate aducându-le dintru nefiintă întru fiintă...*, *Molitfelnic* București, 2002, p. 87.

când se ajunge la formula *Tu însuti, dar, iubitorule de oameni...*⁸², preotul binecuvântează apa zicând *si dă ei harul izbăvirii...*, iar după aceasta urmează o altă formulă, care apare în edițiile mai noi, si anume: *să se zdrobească sub semnul chipului Crucii Tale...*, suflând preotul asupra apei de trei ori⁸³. Urmează rugăciunea sfințirii untdelemnului: *Stăpâne Doamne Dumnezeu Părintilor nostri...*, care se găsește în toate edițiile. După aceasta se trece la ungerea pruncului cu untdelemn sfințit, la frunte, spate, urechi, mâini si picioare. Edițiile din secolul al XVI-lea: ms. 167, edițiile din 1635 si 1689 spun că preotul, luând un fir de busuioc, îl unge pe copil zicând: *Pomâzluiască-se robul lui Dumnezeu (N) cu untdelemnul bucuriei în numele Tatălui...*, fără celelalte adaosuri pe care le găsim astăzi⁸⁴, care prevăd, la fel ca edițiile din 1699 si 1701, formule la fiecare ungere, fiind luate din *Trebnicul* lui Petru Movilă.⁸⁵

Toate edițiile prevăd ca după ungere să urmeze botezul prin afundare, rostindu-se cunoscuta formulă: *Se botează robul lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui, Amin*, îl afundă o dată, *al Fiului, Amin*, a doua afundare, *si al Duhului Sfânt, Amin*, a treia afundare, *Acum si pururea si în vecii vecilor Amin*. Interesant de prezentat sunt modurile diferite ale acestei formule din diferitele *Molitfelnice* tipărite în decursul veacurilor. De exemplu editia din 1545 ms. 167 si editia din 1635, prezintă o formulă care nu se mai găsește în nici o editie a *Molitfelnicului*: *Se botează robul lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui, Amin, al Fiului, Amin, si al Duhului Sfânt, Amin, acum si pururea si în vecii vecilor Amin* să se rostească integral la fiecare afundare, astfel dacă pruncul este de trei ori afundat, de trei ori trebuie să se zică această formulă integral⁸⁶.

O altă diferență tipiconală este si cea din *Evhologhionul* grecesc⁸⁷, unde după botezul pruncului se face spălarea preotului cântându-se:

⁸² În edițiile mai noi se menționează repetarea formulei de trei ori.

⁸³ Formulă existentă în toate edițiile de secol XX si XXI.

⁸⁴ Practica de azi prevede următoarea formulă: preotul ungându-l la piept zice *spre Tămăduirea sufletului*, la spate *si a trupului* la urechi *spre ascultarea credinței*, la mâini *Măinile Tale m-au făcut si m-au zidit*, la picioare *ca să umble pe căile Tale*.

⁸⁵ C. Cornescu *op. cit.*, p. 581.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ C. Cornescu susține că editia din 1937 urmează tipicul *Molitfelnicelor* slave; practic este o afirmație greșită, pentru că această editie îngrijită de Niculae M. Popescu, cuprinde rânduiriile *Evhologhioanelor* grecești.

Psalmul 31: *Fericiti sunt căroră li s-au iertat fărădelegile*, după care se rosteste formula: *Îmbracă-se robul lui Dumnezeu (N) în haina dreptății...*, iar edițiile slave prevăd ca îndată după Botez să se zică formula îmbrăcării, continuând cu troparul glas 8, *Dă-mi mie haină luminată...*⁸⁸.

După Psalmul 31 și formula de îmbrăcare, *Molitfelnicele* se separă în două, astfel că o parte, editia din 1545, prevăd următoarea rânduială tipiconală: după citirea Evangheliei se încheie cu ectenia întreită și se face otpustul⁸⁹. O altă parte, edițiile de secol XVI, prevăd următoarea rânduială: după Psalmul 31 urmează rugăciunea *Binecuvântat esti Doamne Dumnezeu Atotțiitorul...*⁹⁰, iar după vosglas sau ecfonis urmează: *Câți în Hristos v-ati botezat în Hristos v-ati și îmbrăcat. Aliluia*, urmând miruirea pruncului, rostindu-se formula: *Pecetea darului Duhului Sfânt...*, urmând să se cânte încă odată, Psalmul 31 repetându-se: *Câți în Hristos v-ati botezat...*, de trei ori, urmat de apolis sau otpust⁹¹. Celelalte editii, începând cu cea din 1635, prevăd ca după rugăciunea: *Binecuvântat esti Doamne Dumnezeu Atotțiitorul...*, să se facă ungera cu Sfântul și Marele Mir la frunte, ochii, nări, gură, urechi, piept, spate, mâini și picioare⁹², urmând ocolirea mesei în timpul cântării: *Câți în Hristos v-ati botezat...*, după care urmează citirea *Apostolului* (de la Romani XI, 3-11), și a *Evangheliei* (de la Matei XXXVIII, 16-20), după care, în *Molitfelnicele* din 1635, 1689, 1699 și 1701, urmează direct Molitva sau rugăciunea la tunderea părului pruncului, iar în edițiile din 1681, 1784 de la Blaj, 1888, 1910, 1937, 1950, 1976, 1992, 1998 și 2002, continuă rânduiala după Evanghelie cu rugăciunea la spălarea pruncului, *Cel ce ai dăruit robului tău...*, urmată de rugăciunea: *Stăpâne, Doamne Dumnezeu nostru, care prin spălarea botezului...* urmând: *Cel ce s-a îmbrăcat întru Tine...*, cu ecfonisul *Că tie se cuvine...*, iar cu prosopul

⁸⁸ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 582.

⁸⁹ Aceeași rânduială o prevede și *Euhologhiu* de la Bălgrad din 1913 în care după Evanghelie urmează ectenia întreită și otpustul, menționând și: *după 7 zile iară-l duc în biserică, pentru ca să se spele și preotul îl dezleagă de scutec și de fase A se vedea Euhologhiu de la Bălgrad din 1913, p. 31.*

⁹⁰ Această rugăciune se găsește în toate edițiile până azi.

⁹¹ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 582.

⁹² Vezi *Molitfelnic*, București, 2002, p. 43.

sau cu fasa înmuiată în apa botezului, preotul stropește copilul ca în rânduiala de azi, iar după toate acestea urmează rugăciunea tunderii părului celui nou botezat: *Stăpâne, Doamne Dumnezeu nostru, Care cu chipul Tău...*, urmată de rugăciunea: *Doamne Dumnezeu nostru, Cel ce, prin săvârșirea Tainei Botezului...*, urmând tunderea propriu-zisă rostind formula: *Se tunde robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui...*⁹³ zicându-se apoi ectenia întreită și otpustul⁹⁴.

Ungerea cu Sfântul Mir e menționată astfel: *Pecetea și Darul Duhului Sfânt să fie spre el. Amin* urmând: *Capetele voastre Domnului...* și preotul zice în taină rugăciunea care nu se găsește în celelalte ediții: *Dat-ai mântuire robului tău (N) înnoire dă lui tot Despouitorule Doamne. Luminează-l cu lumina fetei Tale, voieste să lumineze el pururea cu scutul de credință, fără de sfatul vrăjmasului să-l feresti, și-l îmbracă în vestmânt neputred și de toate spurcăciunile fereste el și nu zdrobi el. Milostiv amu fi lui și nouă, multimea eștinisugului tău. Ca să blagoslovi(m) și să proslăvi(m) prea cinstitul și mare înfrămușetă numele tău, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, acum și pururea...*⁹⁵. După această rugăciune se face mențiunea de tundere a părului la opt zile după botez, pe care popa Ursu în *Molitfelnicul* său românesc aflat în manuscris și copiat în anul 1688, o numește *datină sârbească*, astfel că rânduialii Botezului, în acest caz, îi urmează direct otpustul, dar există o mențiune, în cazul în care se va face acest ritual, adică al tunderii imediat după Botez, se dă următoarea rânduială: *Blagoslovit este Dumnezeu nostru...*⁹⁶, urmată de rugăciunea: *Cel ce izbăvire păcatelor ai dăruit robului tău...*, apoi zicându-se direct rugăciunea: *Doamne Dumnezeu nostru cel ce dedesi lui Petru botegiune...*, urmând îndată rânduiala spălării pruncului, care este mai dezvoltată decât în edițiile anterioare: *Îndreptatu-te-ai, Botezatu-te-ai,*

⁹³ Sunt prezentate diferite practici cu privire la părul ce s-a tuns, fie se pune în cristelnită, fie se arde la lumânare după practicile mai noi, fie, după cum se întâmplă în Transilvania secolului XVII, se lipește cu ceară pe peretii interiori ai bisericii, astfel se explică petele de negreală de pe peretii interiori ai lăcașurilor de cult.

⁹⁴ Vezi *Molitfelnic*, București, 2002, p. 49.

⁹⁵ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 583.

⁹⁶ Începutul la fel ca cel prezentat de *Molitfelnicul* din 1689 de la Bălgrad.

cu *Mir unusu-te-ai, Sfintitu-te-ai, Spălatu-te-ai, Luminatu-te-ai, în numele Tatălui...*, urmând rugăciunea sau Molitva la tunderea părului cu care se încheie rânduiala Sfântului Botez.⁹⁷

Molitifelnicele secolului al XVI-lea prevăd următoarea rânduială pentru ziua a opta de la botezul pruncului: Întrând preotul în biserică, cântă Psalmul 50: *Miluieste-mă Dumnezeuule după mare mila Ta...*, desfășând copilul zice molitva: *Izbăvire de păcate prin Sfântul Botez...*, apoi preotul luând un burete sterge pruncul peste toate locurile unde a fost uns cu Sfânt Mir, zicând: *Botezatu-te-ai, Sfintitu-te-ai, Miruitu-te-ai, Luminatu-te-ai, Spălatu-te-ai, în numele Tatălui...*, urmând ca preotul, după aceasta, să citească rugăciunea: *Stăpâne, Doamne Dumnezeul nostru...*⁹⁸, și rugăciunea: *tie ne rugăm, Doamne Dumnezeul nostru întru plinirea scâldării...*⁹⁹. În manuscrisul 164 rânduiala botezului se încheie fără Apostol și Evanghelie, iar la rânduiala din ziua a opta nu se prevede citirea sau cântarea Psalmului 50 și nici rugăciunile introductive, începând direct cu rugăciunea: *Izbăvire de păcate...*, urmând formula spălării: *Binecuvântat, Luminat, Sfintit pentru tot omul, te-ai îndreptat în lume acum și pururea...*, făcându-se otpustul și citindu-se rugăciunea la tunderea părului, aceași ca în edițiile secolului al XVI-lea.

Inscripțiile tipiconale pe care le face Antim Ivireanu în *Molitifelnicul* editat de el în 1706, prevăd că preotul poate face tunderea părului copilului, fie în cadrul Tainei Botezului, fie la opt zile de la Botez, după cum e *obiceiu locului*.¹⁰⁰

Manuscrisul lui popa Ursu¹⁰¹ cuprinde practici care nu se găsesc în alte editii, chiar și rugăciunile au o altă formă, astfel că el pune întâi Botezul pruncilor și apoi ungerea cu undelemn, de asemenea – spune C. Cornescu – că în textul tainei se găsesc și expresii cu caracter catolic, dar pe care nu le prezintă în studiul său.¹⁰²

⁹⁷ C. Cornescu, *op. cit.*, p. 583-584.

⁹⁸ Această rugăciune este cea de la tunderea părului copilului din cadrul Tainei Botezului.

⁹⁹ C. Cornescu, *op. cit.* p. 584.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Manuscris care se află în Arhiva Bibliotecii Academiei Române, nr. 4216.

¹⁰² C. Cornescu, *op. cit.*, p. 585.

Rânduiala Botezului pe scurt se săvârsește în cazul în care copilul se află pe moarte, astfel că, în *Evhologhionul* de Râmnic din 1793, la sfârșit, sunt cuprinse câteva rânduiele pe care Dionisie Exarhul Mitropoliei din București le prezintă, precum și rânduiala Botezului pe scurt, care este asemenea cu cea de azi¹⁰³, cu mențiunea că edițiile noi nu prevăd ectenia mică, pe care o găsim în *Evhologhionul* lui Dionisie Exarhul¹⁰⁴.

În *Molitfelnicul* diaconului Coresi de la Brașov din 1564, Taina Botezului începe cu o predică, iar după rugăciunea *Tatăl nostru* e o altă predică urmată de formula Botezului, care practic este formula folosită de romano-catolici: *Eu sluga lui Dumnezeu. Eu te botez pe tine în numele Tatălui și Fiului și Sfântului Duh Amin*, după care rânduiala se încheie cu rugăciunea: *Dumnezeul lui Avraam și a lui Iacov...*¹⁰⁵, rugăciune care nu se găsește în celelalte editii ale *Molitfelnicului* până în prezent.

Concluzii

Am observat în cele relatate despre Taina Botezului, că în decursul istoriei cultului Bisericii, aceasta a suferit diferite modificări, fie i s-au adăugat rugăciuni, fie au fost scoase, fie au avut influențe catolice, fie s-au păstrat până azi. Dovadă stau mărturie a celor afirmate documentele și edițiile de *Molitfelnice* păstrate până în zilele noastre.

Cel puțin pe teritoriile țării noastre în perioada secolelor XVI-XIX, această rânduială a primit câteva conotații locale, dacă le putem numii așa, pentru că prin copierea *Molitfelnicelor* de către preoți s-au încetățenit diferite practici parohiale locale și care au fost consemnate în acele

¹⁰³ *Binecuvântat..., Împărate Ceresc..., Sfinte Dumnezeule..., Prea Sfântă Treime..., (Prea Sfântă Troiță – cum o numeste editia Evhologhionului din 1793), Tatăl nostru..., Rugăciunea: Doamne Dumnezeule Atotțiitorule, Făcătorule a toată zidirea..., după care toarnă undele în cristelnită, botezând pruncul, după care îl unge cu Sfânt Mir rostind formula aferentă, înconjurând cu el masa și cristelnita, cântând: Căți în Hristos v-ati botezat..., mai departe a se vedea *Molitfelnic*, București, 2002, p. 50-56.*

¹⁰⁴ Pr. Dumitru Bălăsa, *Contribuția cronicarului Dionisie Ecclesiarhul Mitropoliei din București la îmbogățirea Molitfelnicului românesc - un alt manuscris inedit*, în *Mitropolia Ardealului*, An XCIX, 1981, nr. 5-6, p. 673.

¹⁰⁵ I. Floca, *op. cit.*, p.101.

manuscrite. Este important de retinut faptul că în Transilvania secolului al XVIII-lea Molitfelnicul ortodox român si-a păstrat identitatea, chiar si manuscritele, neacceptând influentele calvine sau catolice, spre deosebire de Rânduiala Cununii pe care o vom prezenta într-un studiu viitor.

Nădăjduim că prin păstrarea identității noastre bisericești si de ritual, nu doar în Taina Botezului, să rămânem în comuniune cu celelalte Biserici Ortodoxe. Chiar dacă se mai găsesc pe alocuri câteva diferente, poate chiar ne semnificative, este important de remarcat această unitate a cultului care nu a cedat în fața timpului istoric.

~~NOTE, COMENTARIU, VOICI ÎN ACTUALITATE~~

Misiune pastoral-culturală prin radio¹

1. Istorie si evolutie

Istoria radioului în România a început cu rugăciunea „*Tatăl nostru*”, aceasta fiind prima emisie pe unde hertziene a postului de radio public în anul 1928. Acest moment ne arată credința neamului românesc, care a început activitatea radiofonică în România, cu rugăciunea Domnească. Până la instaurarea comunismului în țara noastră transmiterea Sfintei Liturghii în fiecare duminică prin intermediul radioului public nu a lipsit din grila de programe, tradiție reluată în zorii libertății după anul 1989, când între emisiunile postului public pot fi regăsite și cele de spiritualitate ortodoxă.

Însă acest ajutor dat Bisericii nu era suficient dacă ne gândim că, spre exemplu, în Grecia există mai multe posturi de radio ale Bisericii Ortodoxe, iar în Europa Occidentală alte confesiuni creștine dețin veritabile rețele radio naționale și internaționale.

După anul 1989, prezența mai intensă a Bisericii în societatea românească nu reprezenta doar o revenire la tradiția firească, perturbată de regimul comunist timp de o jumătate de veac, ci și un răspuns la provocările societății de tranziție, la răscruce de milenii. Învățământul teologic și religios integrat în sistemul național de educație, asistența spirituală acordată în unitățile medicale, militare și de asistență socială sunt prelungiri necesare ale slujirii Bisericii în societate. Totodată prezența misionară a Ortodoxiei în societate era

¹ Cuvântul Preafericitului Părinte DANIEL, Patriarhul României, adresat cu prilejul primirii titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, vineri 5 decembrie 2008.

chemată să îmbine responsabilitatea pentru patrimoniul istoric și artistic pe care l-a creat de-a lungul secolelor cu participarea ei la dialogul cu noua cultură, marcată de pluralismul ideilor, economia de piață și emergența mass-media în viața omului de astăzi. În acest context, mai multe eparhii ortodoxe din România au acordat atenție sporită noilor mijloace de comunicare socială, căutând să le includă în misiunea și în lucrarea lor catehetică și pastorală.

Primul post de radio ortodox din România a fost înființat în anul 1996, când Mitropolia Moldovei și Bucovinei a obținut de la Consiliul National al Audiovizualului licența de emisie nr. R 216 din data de 9 iulie 1996. Ca urmare, la 17 aprilie 1998, în Vinerea Mare din Săptămâna Patimilor, Radio TRINITAS din Iași începea să emită.

Acordarea licenței de emisie pe frecvența 92,70 MHz, în anul 1996, pentru orașul Iași, de către Consiliul National al Audiovizualului, a constituit o premieră în domeniul mass-media pentru că Arhiepiscopia Iașilor devenea astfel prima unitate bisericească ortodoxă care își organiza propriul ei post de radio. Au urmat doi ani în care a fost pregătită echipa redacțională și au fost amenajate în incinta Mănăstirii Golia studiourile Radio TRINITAS. Locul era plin de semnificații, deoarece cu 70 de ani în urmă, de pe Turnul Goliei s-au făcut primele probe de emisie pe unde hertziene în orașul Iași.

Prima transmisiune a postului de radio TRINITAS a fost slujba *Deniei*, din Sfânta și Marea Vineri, definind astfel prioritatea misionară liturgică a postului de radio TRINITAS. În peisajul mediatic național, inițiativa Mitropoliei din Iași a fost primită cu interes și entuziasm. Din acel moment, apărea în peisajul mediatic românesc un post de radio care transmite 24 de ore din 24 programe cu caracter bisericesc, cultural, misionar și educativ, spiritul emisiunilor fiind irenic, dar și fidel credinței și spiritualității ortodoxe. Principiile generale ale comunicării au fost orientate către dialog și cooperare în vederea intensificării și îmbogățirii vieții creștine a societății românești și a deschiderii spre valorile spirituale europene și universale. Anul 2004, ca an omagial «*a tefan cel Mare și Sfânt – 500*», a fost anul extinderii ariei de emisie pentru radio TRINITAS, diaconia sau misiunea sa comunicatională fiind pusă în lucrare și în alte eparhii din Patriarhia Română.

Din anul 2004, a început extinderea postului de radio TRINITAS la nivel regional și național: Vaslui (aprilie 2004), Moinesti (mai 2004), Bacău (mai 2004), Onesti (iunie 2004), Piatra Neamt (iunie 2004), Brodina-Putna (iulie 2004), Suceava (iulie 2004), Toplita (iulie 2004), Darabani (octombrie 2004), Bucegi - Costila (aprilie 2005), Zalău (aprilie 2005), Bârlad (iunie 2005), Bicz - Vf. Toaca (iunie 2005), Hârlău (iulie 2005), Botosani (august 2005), Hateg (septembrie 2005), Vârful Moldovita lângă Moldova Nouă – Caras-Severin (septembrie 2005), Harghita - Gheorgheni (octombrie 2005), Baia Mare - Mogosa (octombrie 2005), Gura Humorului (decembrie 2005), Târgu Neamt (decembrie 2005), Rădăuți (mai 2006), Sibiu (august 2006), Durău (februarie 2007), Galați (iulie 2007) și din octombrie 2008 în Craiova, Băilești, Novaci, Tg. Jiu, Bechet, Tg. Cărbunesti, prin preluarea frecvențelor Radio LOGOS. În momentul de față Radio TRINITAS emite pe 32 de frecvențe audiovizuale terestre și acoperă 80% din teritoriul României. În același timp, din 24 iunie 2004 (Sărbătoarea *Nasterii Sfântului Ioan Botezătorul*), Radio TRINITAS poate fi recepționat prin satelit în Europa și Orientul Mijlociu și Africa de Nord, iar din 30 noiembrie 2008 (Sărbătoarea *Sfântului Apostol Andrei, Ocrotitorul României*), în America de Nord. Pe lângă aceste mijloace de emisie radiofonică, din data de 31 decembrie 2002 postul nostru de radio poate fi recepționat și prin cea mai modernă cale de comunicare, Internetul.

Încă de la începutul emisie sale, Radio TRINITAS a fost și este un promotor al dialogului și cooperării pe plan național și internațional, militând pentru apărarea și promovarea demnității umane și mântuirea omului, întrucât omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu Cel vesnic viu (cf. Facerea 1, 26-27), ca să trăiască vesnic. Apreciind valoarea programelor din grila acestui post de radio, Consiliul Național al Audiovizualului a acordat postului de radio TRINITAS premiul: *Cel mai bun post de radio local din România pentru anul 2003*. Radio TRINITAS a primit, de asemenea, din partea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, în data de 10 iunie 2006, *Diploma Apostolat Ortodox - Excelentă în misiune*, pentru contribuția deosebită la promovarea misiunii ortodoxe prin programe radiofonice. Totodată, în seara zilei de 14 Octombrie 2006, în cadrul Sărbătorilor Iasului, postului de radio TRINITAS i s-a decernat *Premiul Pogor*, „pentru slujirea comunității prin credință și cultură”, cea mai

înaltă dovadă a aprecierii municipalității Iasi față de cei care s-au afirmat în promovarea culturii și slujirea oamenilor.

Datorită deschiderii sale europene și promovării valorilor autentice ale civilizației creștine, Radio TRINITAS nu este cunoscut numai în România, ci are relații de cooperare cu mai multe posturi de radio de pe continentul nostru, în toamna anului 2001 devenind membru al *Conferinței Radiourilor Creștine din Europa* (Lyon, Franța), alături de alte prestigioase instituții mediatice europene. Participarea la întrunirile *Conferinței Radiourilor Creștine din Europa* ne-a inspirat modelul existent în Italia, Franța, Spania și Portugalia, în vederea constituirii unei rețele radiofonice a Bisericii la nivel național. În contextul promovării dialogului cu alte Biserici Creștine, Radio TRINITAS a găzduit, în perioada 28 septembrie – 1 octombrie 2006, la Iasi, cel de-al XIII-lea colochiu al *Conferinței Radiourilor Creștine din Europa*, având ca temă *Rolul radiourilor creștine în transmiterea valorilor creștine către noile generații*.

Din 17 aprilie 1998, Radio TRINITAS a făcut parte integrantă din *Institutul Cultural-Misionar TRINITAS al Mitropoliei Moldovei și Bucovinei* până în data de 27 octombrie 2007 (Sărbătoarea *Sfântului Dimitrie cel Nou*) când a fost integrat în *Centrul de Presă BASILICA al Patriarhiei Române*, odată cu inaugurarea studioului de emisie Radio TRINITAS București, din Palatul Patriarhiei.

În data de 17 aprilie 2008 s-au împlinit 10 ani de emisie neîntreruptă a postului de radio TRINITAS, moment ce a fost marcat la Catedrala Patriarhală printr-o slujbă de TE DEUM și în holul „*Europa Christiana*” al Palatului Patriarhiei.

În data de 7 iunie 2008, studioul local radio TRINITAS Iasi a fost mutat din Turnul Goliei în incinta Centrului Eparhial Iasi, lângă Biblioteca „*Dimitru Stăniloae*”, înființată în anul 1995.

De la sfârșitul lunii septembrie 2008, radio TRINITAS a preluat postul de radio LOGOS al Arhiepiscopiei Craiovei care a devenit studioul LOGOS al postului de Radio TRINITAS de la Craiova alăturându-se astfel studiourilor din București și Iasi.

Radio TRINITAS este în prezent postul de radio al Patriarhiei Române și contribuie la susținerea activității cultural-misionare a Bisericii Ortodoxe Române.

Din 17 noiembrie 2008 Radio TRINITAS emite 24 de ore din 24 folosind cele trei studiouri ale sale din Bucuresti, Iasi si Craiova. Judetele Arad si Timis nu sunt încă acoperite de rețeaua de frecvențe Radio TRINITAS, dar sperăm că în viitorul apropiat această carentă va fi remediată.

2. Identitatea si activitatea misionară a postului de radio TRINITAS.

Radio TRINITAS este astăzi principalul post de radio creștin din România. Alte posturi de radio ortodoxe sunt: *Renasterea* la Cluj-Napoca, *Reîntregirea* la Alba-Iulia, *Dobrogea* la Constanta si *Ortodoxia* la Brasov, aceasta din urmă împarte însă frecvența cu postul de radio evanghelic *Vocea Sperantei*.

Identitatea radioului creștin ortodox este cuprinsă în promovarea credinței ortodoxe, susținerea educației moral-religioase, promovarea culturii creștine si mediatizarea activităților social-filantropice ale Bisericii Ortodoxe.

Astfel o primă valoare de apărare si cultivat, ca si comunicator creștin, este *adevărul credinței ortodoxe* în contextul realității de azi. Adevărul de credință comunicat sau împărtășit are o putere sfintitoare în el însuși. Semnul că într-o persoană este prezent Duhul Sfânt e dragostea sa pentru adevăr si pentru dreptate. Duhul Sfânt nu locuiește în omul mincinos si nu rămâne în omul nedrept. Toată Sfânta Scriptură si, mai ales, cărțile sapientiale arată că foamea si setea de adevăr si dreptate sunt semne ale lucrării Duhului Sfânt în om (cf. Matei 5, 6).

A doua mare valoare de apărare si cultivat este *sfintenia vietii*, adică sfintenia persoanei umane, a familiei, a prieteniei si păcii între oameni. De aceea, la ora actuală, mijloacele de comunicare în masă care cultivă patimile egoiste si violenta sunt foarte vinovate. Ele contribuie la degradarea persoanei si a vietii umane.

A treia valoare fundamentală care trebuie apărută si cultivată este *demnitatea persoanei*. Persoana umană, fiind creată după chipul Persoanei divine, nu trebuie niciodată redusă la valoare de obiect, de comert sau de ideologie politică, pentru că sufletul unui om e mai de pret decât lumea întreagă, decât toate bunurile pământesti, decât toate galaxiile

cunoscute si necunoscute laolaltă. Desigur, deodată cu demnitatea persoanei umane trebuie promovată si responsabilitatea persoanei. Fără responsabilitate nu există demnitate deplină.

Un comunicator creștin adevărat trebuie să fie foarte atent ca să nu comunice altceva si pe altcineva decât Evanghelia lui Hristos si pe Hristos Însusi. Sfântul Apostol Pavel ne învătă că nu trebuie să ne propovăduim pe noi însine, ci pe Iisus Hristos, (cf. I Corinteni 4, 5). Aceasta este conștiinta apostolică a comunicării adevărului de credință.

Comunicatorul creștin trebuie, în primul rând, să știe că el comunică Lumina, Evanghelia si Duhul lui Hristos, nu o ideologie, nu o învățură omenească autosuficientă. În caz contrar, comunicarea sa nu mai devine comuniune sfântă, ci riscă să devină comunicare narcisistă sau individualistă.

În comunicarea mediatică religioasă trebuie să discernem, să alegem, să adaptăm în mod creator ceea ce corespunde conținutului credinței ortodoxe, atât în ceea ce privește cuvântul, cât si în ceea ce privește imaginea, deoarece nu orice vorbă, nu orice imagine e potrivită pentru a transmite adevărul viu al Evangheliei. Avem nevoie de *un professionalism tehnic dublat de un profetism teologic spiritual*, nu de un mimetism secularizant. Suntem tentați adesea să imităm secularul, însă nu trebuie să imităm prea repede tot ce este produs de alții, ci să luăm selectiv doar ce este bun si să transcendem ceea ce este spirit egoist autosuficient, pentru a găsi starea de comuniune sfântă cu Dumnezeu si cu oamenii. Lumea păcatului este lumea autosuficienței, a orgoliului si a lăcomiei, însă lumea sfinteniei este lumea comuniunii, iar ceea ce nu este unit cu Dumnezeu nu este mântuit, adică nu dobândește viață vesnică. Sfântul Grigorie Teologul ne spune că: *“este mântuit numai ceea ce este unit cu Dumnezeu”*. Aceasta-i definiția mântuirii. Este mântuit cel ce se uneste cu Dumnezeu, iar cel ce se desparte de Dumnezeu pierde mântuirea, adică pierde viața vesnică sau comuniunea sfinților.

Cea dintâi calitate a unui comunicator creștin, fie prin presa scrisă, fie prin radio, fie prin televiziune este *credința matură*. Dacă acesta nu are o credință matură, nu poate transmite esențialul Evangheliei. Credința matură este bazată nu doar pe cunostinte, ci si pe experiență, pe viața eclesială în comuniunea sfinților. *Cultura solidă* reprezintă cea de-a doua

calitate a misionarului mediatic ortodox. Aceasta înseamnă, în termeni mai simpli, perfecționare, iar nu improvizație. Ne trebuie o cultură solidă permanentă, întrucât niciodată nu putem afirma că avem o cultură suficientă, ci avem nevoie de o cultivare perpetuă a credinței creștine și a culturii generale prin rugăciune și prin studiu, prin informare și experiență. A treia calitate a comunicatorului este *comunicabilitatea dinamică* cultivată profesional. Sunt oameni care știu foarte multe lucruri, dar nu pot comunica tot ce știu. Despre aceștia, un Sfânt Părinte spunea: “*Ce folos de comoara ascunsă și de învățatul care nu poate împărtăși cunostintele sale altora!*”. Într-adevăr este un mare dar să poți comunica valori perene prin viu grai și prin scris. Acest dar se caută și se cultivă prin informare constantă și efort permanent, prin dorință vie și stăruință dinamică. Pe de altă parte, cel ce folosește radioul creștin trebuie să cultive un discernământ multiplu pentru a deosebi între valoarea comuniunii și câștigul comercializării. Când comunicăm, cu scop comercial, știri și imagini, începe ispita cea mai mare. Dacă totul este vânzare și comercializare, atunci mai rămâne foarte puțin loc pentru a da prioritate comuniunii și culturii sufletelor. Pe lângă distincția între comuniune și comercializare trebuie să facem distincție și între ideal și patimă egoistă. Nu orice patimă egoistă este un ideal autentic. Discernământul între ideal și patimă este unul necesar, deși foarte greu de realizat. Sfintii Părinți ai Bisericii spun că tentația păcatului este adesea o învăluire în lumină și într-o frumusețe artificială a realității, iar căderea în păcat produce apoi în om sentimentul că a fost înșelat. Trebuie să discernem între ideal și patimă egoistă întrucât, când idealul devine patimă egoistă nu mai este ideal sfânt, ci ideologie de putere și posesie, fie personală, fie colectivă.

3. Semnificații spirituale și utilitate pastorală în misiunea radiofonică.

Încă de la începutul emisiei sale, Radio TRINITAS s-a constituit pe drept cuvânt într-un mijloc misionar prin intermediul căruia Cuvântul lui Dumnezeu se prelungeste din amvonul Bisericii în societate.

Din 17 aprilie 1998 ascultătorii de TRINITAS pot audia *Sfânta Liturghie, Vecernia, Rugăciunile de dimineață și de seară, Acatistul zilei, Miezonoaptea*, fiind astfel principalul canal media al Bisericii, care

oferă de 10 ani, zi de zi, *frumusețea și bogăția spirituală ale mesajului liturgic al Ortodoxiei noastre românești.*

Radio TRINITAS se adresează tuturor categoriilor de ascultători. Grila de programe Radio TRINITAS este structurată pentru emisie 24 de ore din 24 având programul organizat în: *transmisiuni religioase, programe speciale de educație religioasă, de folclor românesc și muzică clasică, emisiuni care mediatizează evenimentele bisericesti, stiri și informații utile, dialoguri și dezbateri privind probleme curente ale vieții sociale și culturale* din România și din străinătate.

Grila de programe a postului radio TRINITAS răspunde cererii populației majoritare ortodoxă din țara noastră de a asculta emisiunile postului nostru de radio. În acest sens, considerăm binevenită extinderea emisiei postului de radio TRINITAS și în zona județelor Arad și Timis, din următoarele motive:

a). *Intensificarea activităților spirituale ale Bisericii și educația în formarea spirituală permanentă a diferitelor generații de credincioși:* Datorită rolului duhovnicesc benefic pe care l-a avut întotdeauna în societate, Biserica are datoria de a vesti cuvântul Evangheliei și de a cultiva în sufletele credincioșilor credință, speranță și iubire. În dialog cu modernitatea științifică și tehnică din zilele noastre, mesajul Bisericii este „comunicare pentru comuniune”, izvorând din conștiința că împlinirea umană nu se poate desăvârși fără cultivarea dimensiunii spirituale a existenței.

b). *Promovarea culturii creștine românești în contextul multicultural și pluralist al societății contemporane:* La începutul mileniului al III-lea cultura și tradițiile românești sunt adesea trecute în plan secund, din cauza pătrunderii agresive a unor produse culturale străine venite de pe diferite meridiane, multe dintre acestea de calitate îndoielnică. Una din preocupările noastre permanente este să asigurăm accesul unui public cât mai numeros la valorile fundamentale create de înaintașii noștri, păstrate în tezaurul spiritual, cultural și folcloric sau în creațiile culte din literatură și artă. Totodată, dorim să oferim publicului românesc și capodopere ale culturii universale, de inspirație creștină și profund umană.

c). *Diaconia comunicatională și implicarea în activitățile social-filantropice:* Emisiunile realizate sub genericul “*Biserică și societate*”

sunt deja componente permanente ale programelor de la Radio TRINITAS. Dezvoltarea activităților social – filantropice ale Bisericii presupune cultivarea unei conștiințe slujitoare și jertfelnice pentru toți credincioșii și are darul de a educa tânăra generație în spiritul respectului pentru muncă și solidaritate socială. În același timp, pentru oamenii care se află în spitale sau care din diferite motive nu pot veni la biserică, transmiterea slujbelor religioase constituie o adevărată binecuvântare, o bucurie a celor sănătoși împărtășită cu cei aflați în suferință.

d). *Oferirea unei alternative spirituale în spațiul mediatic dominat de strategiile radiofonice pur comerciale:* Într-o societate care trăiește intens valoarea libertății, este de datoria noastră să oferim publicului ascultător alternativa unor programe, culturale, ziditoare de suflet, creatoare de comuniune și cooperare demnă. De aceea, considerăm că atât Aradul episcopal, orasul care are în apropiere cel mai vechi centru monastic ortodox din România (Mănăstirea Hodos-Bodrog din anul 1177) cât și Timisoara, oras mitropolitan cu veche istorie creștină bizantină, trebuie să recepționeze și ele postul de radio TRINITAS al Patriarhiei Române.

Sperăm ca acest gând al nostru să devină o realitate prin decizia Consiliului National al Audiovizualului, căruia i-am solicitat deja două frecvențe de emisie pentru ca orasele Arad și Timisoara să poată recepționa postul de radio TRINITAS al Patriarhiei Române. Pentru tot ceea ce a fost bun, frumos și folositor în programele acestui prim post de radio creștin-ortodox din România, mulțumim lui Dumnezeu și tuturor oamenilor care ne-au înțeles și ne-au susținut spiritual și material în încercarea noastră de a apropia Biserica de oameni și pe oameni de Biserică, pentru a binevesti iubirea lui Dumnezeu față de oameni și a cultiva iubirea oamenilor față de Dumnezeu. În acest înțeles, multiplele merite ale postului de radio TRINITAS pot fi rezumate în trei direcții majore:

1. Contribuie la o mai bună cunoaștere a valorilor și frumusetilor credinței ortodoxe, când aceasta este trăită în Biserică, în familie și societate, ca fiind lumina și bucuria vieții în prezența iubirii lui Dumnezeu.

2. Radio TRINITAS cultivă comuniunea ortodoxă între eparhii, parohii, mănăstiri, școli de teologie, institutii culturale și sociale ale

Bisericii, în interiorul societății românești, dar și o legătură spirituală mijlocită de internet cu românii ortodocși din străinătate.

3. Radio TRINITAS contribuie la *păstrarea și promovarea identității și spiritualității creștin-ortodoxe și românești în relație cu alte Biserici și popoare în context european*, oferind altora experiența noastră spirituală și învățând de la ei ceea ce este practic și folositor. Desigur, tot timpul avem ceva de perfecționat în toată activitatea postului de radio TRINITAS, dar bucuria cea mai mare este să receptezi bucuria și pacea pe care acest post de radio le aduce în sufletele și casele ascultătorilor lui, când în societate este încă multă sărăcie materială, singurătate, incertitudine, și ca urmare, dorința de comunicare sinceră și comuniune frățească. Cu cât individualismul și goana după profitul material imediat se intensifică, cu atât crește mai mult nevoia de comuniune autentică și de valori spirituale permanente. În piața economică toate *se cumpără și se vând*, însă *în viața spirituală toate se primesc și se dăruiesc*, pentru a aduna mai ales comori spirituale în sufletul nostru, nu doar comori materiale în jurul nostru, dornic de a fi iubit și de a iubi vesnic în lumina și iubirea Preasfintei Treimi. Aceasta explică în parte de ce Radio TRINITAS se prezintă adesea ca fiind *“un radio pentru sufletul dumneavoastră”*, *“un radio al sufletului dumneavoastră”* sau un *„radio pe frecvența sufletului tău”*.

Lumina pe care o transmite Radio TRINITAS este continuată în Evanghelie și rugăciune, în Liturghie și Filantropie, în dreapta credință și în cultura creștină trăite în harul iubirii Preamilostive a lui Dumnezeu, ca pregustare și pregătire pentru a primi lumina cea neînserată a Împărăției Preasfintei Treimi. În acest înțeles, programul major al postului de radio TRINITAS este acela de a binevesti iubirea mântuitoare și sfintitoare a lui Dumnezeu în casele oamenilor, pentru ca oamenii să caute Casa iubirii vesnice a lui Dumnezeu Tatăl, al cărei pridvor este Sfânta Biserică. Radio TRINITAS este deodată *al Bisericii și al fiecăruia dintre ascultători*. Prin el sufletul fiecăruia devine biserică, adică adunare în iubire sfântă, fraternă dar și împărtășire din iubirea lui Hristos și a Preasfintei Treimi. În acest context spiritual, mass-media se transfigurează *în mediul întâlnirii omului cu Dumnezeu*. Undele hertziene poartă mesaje harice, iar tehnica informațională susține teologia și lucrarea misionară a Bisericii.

Tehnica creată de oameni, fiind un obiect, rămâne neutră, dar mesajul transmis de om prin ea poate să o sfințească sau să o profaneze. Când el transmite cuvinte sfinte, cântări și rugăciuni sfinte, care îndeamnă la viață sfântă și fapte bune, postul de radio primește binecuvântare de la Dumnezeu și recunoștință de la oameni.

În încheiere, multumim tuturor cadrelor didactice universitare care au sprijinit și sprijină lucrarea cultural-misionară a Bisericii prin presa scrisă, radio și televiziune.

† DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Michael Welker

Misiunile de viitor ale teologiei evanghelice. După 40 de ani „Teologia sperantei” de Jürgen Moltmann¹

1. Bucuria pentru o teologie entuziasmată si entuziasmantă.

Teologia lui Moltmann este entuziasmată si entuziasmantă. Teologia sperantei (elaborată de el n.n.) răspândește această stare de a fi a entuziasmului si putere de entuziasm într-o dimensiune cu totul deosebită. De aceea ea a fost plină de rezonanță si de succes în întreaga lume.

Jürgen Moltmann a fost si este entuziasmat de credința în Dumnezeuul Cel viu. El a fost si este plin de bucuria descoperii teologice. Obiectul si continutul teologiei - Dumnezeu Însusi - îl entuziasmează. Nu a fost interesat niciodată în mod deosebit de vorbăria goală academică, de jocurile de putere politică ale facultăților si Bisericilor. De asemenea, a avut numai ocazional interes pentru menevrelle teoriei filosofice si teologiei critice față de cunoastere.

Totdeauna, însă, l-au captivat prilejuri de a câștiga cunostinte noi, cu continut interesant despre Dumnezeu si lucrarea lui Dumnezeu. Căutările acestea ale cunoasterii teologice, pasiunile acestea obiective de cunoastere teologică nu pot fi făcute teme teologice generale. O pasiune scufundată

¹ În *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens*. 40 Jahre “Theologie der Hoffnung”, (Hg.), Jürgen Moltmann, Carmen Rivuzumwami, Thomas Schlag, Gütersloh 2005.

în realitatea teologiei, dedicată conținutului și obiectului teologiei este un dar, un dar al lui Dumnezeu.

Totuși invitația de a saluta recunoscători o asemenea pasiune, de a ne se lăsa prinși de o astfel de pasiune, de a învăța de la ea, aceasta este și rămâne una din marile misiuni de viitor ale teologiei în general și ale teologiei evanghelice în special [...]. Nu rafinamentul științei, nu faptele deosebit de abile, nu succesul răsunător furat pe față al mass-mediei sau al artei, ci entuziasmul pentru Dumnezeu, lumea lui Dumnezeu și atentaia entuziastă la lucrările lui Dumnezeu în lume, adesea atât de greu de cunoscut clar și de realizat, fundamentează, întărește și înnoiește teologia creștină, evanghelică și ecumenică.

Misiunea cu totul primordială a teologiei evanghelice este de a lua recunoscător pe teologi ca exemplu de realitate, de conținut și obiect al teologiei, de a învăța de la ei, de a ne lăsa captivati de ei. Pasiunea teologică a lui Jürgen Moltmann a izvorât din experiențe personale adânci, din starea de părăsire, de lipsă de ajutor și îndoială. El a relatat și a scris adesea despre torentul de foc abătut peste Hamburg și despre întemnitarea sa din timpul războiului. Împreună cu Johann Baptist Metz și Hans Eckart Bahr a împărtășit în război experiențe profunde, de suferință personală plină de groază: experiența nu numai a propriei temeri profunde de moarte ce stă în afară, ci și ca trebuind legată de întrebarea chinuitoare a vieții temporale: pentru ce au trebuit să moară prietenii lângă mine?

În plus, a împărtășit cu mulți oameni ai generației lui experiența pierderii tinereții și sentimentul apăsător, de a fi fost nu numai un om ispitit politico-ideologic privat de tinerețe, ci și de a fi socotit vinovat față de popor ca animator al războiului și zbir nazist. Din aceste adâncuri de suferință greu de pătruns au crescut proiectele teologice cele mai pătrunzătoare din perioada postbelică în Germania cu o incomparabilă pasiune a întrebării despre Dumnezeu Cel drept și izbăvitor.

Din aceste experiențe a crescut însă și voința de a face o “teologie în contemporaneitatea critică”. Apeluri la “iesire”, “deschidere”, “rezistentă”, “protest”, “critică” și “opozitie” sunt imprimatoarele de stil pentru modurile de teologie ale lui Moltmann, Metz și Bahr. Puterea deosebită a teologiei lui Jürgen Moltmann stă în faptul că el, ca și Karl Barth și Dietrich

Bonhoeffer, vrea să se întrebe ce ne întărește pe noi oamenii la opoziție și deschidere prin revelația și acțiunea lui Dumnezeu.

Nu dezvoltarea criticii politice, religioase și morale, din deplinătatea propriei puteri, ci urmărirea criticii și a împuternicirii spre un nou început și deschidere, care pleacă de la revelația lui Dumnezeu, de la cruce și Înviere, de la creație și creația nouă, de la făgăduință și împlinire, de la darul Duhului - este nervul vieții acestei teologii. Chiar în mereu noua invitație și provocare de a face teologie sistematică și critică - contemporană ca teologie orientată structural biblic, opera lui Jürgen Moltmann în general și teologia sa în mod deosebit sunt și rămân exemplare.

În a *doua parte* a acestui articol doresc să arăt cum în Teologia speranței coplesitoare este strădania de a dezvolta o teologie orientată structural biblic și totodată o teologie contemporană critică, și cum impulsurile teologiei lui Moltmann acționează mai departe până astăzi la înnoirea eshatologiei creștine în lucrarea teologică. Cu ajutorul receptării și interpretării Declarației teologice de la Barmen a lui Moltmann voi atrage atenția în partea a *treia* asupra tensiunilor din dubla intenția a acestei teologii, tensiuni, care l-au determinat pe Jürgen Moltmann să pună pe planul al doilea dialogul interdisciplinar, confruntarea cu proiectele filosofice și teoriile istorice, să slăbească legăturile strânse ale Teologiei sistematice cu formele de discurs academic echilibrat, cu dezbaterile exegetice de specialitate și cu reprezentarea unui profil confesional în discuțiile ecumenice. La sfârșitul celei de-a doua părți și în partea a patra trebuie numite misiunile de viitor ale teologiei evanghelice care preiau intențiile de bază ale teologiei lui Jürgen Moltmann și permit dezvoltarea ulterioară a impulsurilor sale.

În partea a doua este vorba de dezvoltarea mai departe a unei "teologii biblice" interdisciplinare și de strădania pentru o "eshatologie realistă" în dialogul interdisciplinar, și, în plus, despre teologia la care a luat parte și Jürgen Moltmann. În partea a patra va fi vorba de faptul de a nu pierde din vedere orientările hristologice de bază în angajamentul istoric contemporan și de a avea în vedere câmpul pluralist în care teologia creștină trebuie să câștige putere de convingere.

Reflectiile mele pleacă de la faptul că noi trăim astăzi în medii complexe, în care forme conventionale moderne de înțelegere și dispute,

care pleacă, de exemplu, de la “opinia publică” sau de la structuri duale (“Biserică și stat”, “Biserică și societate”) pot deveni eficace numai la suprafața discursului public, respectiv în cazuri excepționale.

Teologia viitorului trebuie să se orienteze și să-și orienteze misiunile ei în medii în care puterea pieteii și a mass-mediei, legată pe de o parte de globalizare și crizele de orientare post-moderne, pe de altă parte de politica statală de putere [...] și fundamentalismul care se întărește ideologic și religios, în cele din urmă de dezvoltarea formelor de viață structurate pluralist în societăți [...] în ecumenism și în constelații interculturale și interreligioase, stau în conflict și în concurență unele cu altele. În plus, este important să recâștigăm, să întărim și să ne îngrijim de profilurile biblico-teologice, academice, ecumenice și puterile de legătură ale Teologiei în entuziasmul ei structural-teologic și contemporaneitatea ei critică.

2. Înnoire în eshatologia creștină prin “Teologia speranței”

Din primele pagini ale “Teologiei speranței” se iau aproape toate hotărârile importante în conceperea nouă a eshatologiei creștine. Moltmann critică învățătura convențională despre “ultimele lucruri”, adică despre “evenimentele ultime”, care au loc dintr-un dincolo de istorie și încheie istoria pe acest pământ. El critică discuția abstractă despre “zilele din urmă” și formulează această critică cu privire la mărturiile biblice care “sunt cu totul tangențiale în speranța viitorului mesianic pentru pământ”².

Contramăsura sa hotărâtoare față de eshatologia convențională sună (în felul următor n.n.): în realitate eshatologia nu are de-a face cu ultimele lucruri, așa cum pot fi ele stabilite mai îndeaproape, ci cu speranța creștină. “În realitate, însă, eshatologia înseamnă învățătura despre speranța creștină, care cuprinde atât ceea ce este sperat, precum și speranța miscată de acesta”³. Punctul de greutate al eshatologiei teologice stă în speranța dinamică: “Creștinismul este eshatologie de la un capăt la altul, nu numai în anexă, este speranță, perspectivă și orientare înainte, și de aceea pornire și transformare a prezentului. Eshatologia nu este ceva în creștinism, ci pur și simplu mediul al credinței creștine [...]”⁴.

² Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 6. Aufl., München 1966, p. 11.

³ *Ibidem*, s. u.

⁴ *Ibidem*, p. 12.

Eshatologia ca mediu al credinței creștine - cu aceasta ehatologia devine dintr-un conținut deosebit, o formă generală a Teologiei. În realitate Moltmann fundamentează o nouă formă de Teologie, declarând eshatologia ca mediu al credinței creștine. Sau cum formulează el: pentru "caracterul oricărei propovăduiri creștine, a fiecărei existente creștine și a întregii Biserici"⁵. Dintr-un dincolo și din transcendentă, eshatologia ajunge prin aceasta în transcendental. Ce înseamnă aceasta? Transcendent și transcendental, aceste amândouă noțiuni sunt adesea amestecate.

Despre ce este vorba în transcendental și de ce se poate spune că Moltmann a transcendentalizat eshatologia? Kant a dezvoltat o destinație clară a transcendentalului: el numește "transcendental" cercetarea "modului de cunoaștere a obiectelor, în măsura în care acesta este posibil înainte de orice experiență". Cercetarea formei la care nu putem să renunțăm, în care primim obiecte, în care facem experiențe, se numește transcendental. Dacă eshatologia se deplasează de la un complex al realității nădăjduite la sfârșitul veacurilor în speranța însăși, prin aceasta în forma, în mediul, în caracterul credinței, a existenței creștine, a propovăduirii, are loc astfel, dacă vrem să folosim o expresie tehnică, o transcendentalizare a eshatologiei. Aceasta a realizat-o Moltmann.

Prin aceasta sunt unite forte foarte mari dar și probleme. Mai întâi eshatologia este extinsă la toate capitolele de Teologie. În al doilea rând punctul ei de legătură nu mai este un dincolo de orice timp, ci viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat. Acesta este al doilea început nou hotărâtor al eshatologiei lui Jürgen Moltmann. "De aceea nu există decât o adevărată problemă a teologiei creștine care îi este pusă de obiectul ei și care este pusă omenirii și gândirii umane: problema viitorului"⁶.

Moltmann desface categoric concentrarea aceasta asupra viitorului de reprezentările abstracte ale transcendentei, dar și de concepțiile imanentei. "Dumnezeu, despre care vorbim aici, nu este nici un Dumnezeu interior sau exterior lumii, ci <Dumnezeu speranței> (Romani 15, 13), un Dumnezeu cu "viitor ca structură a existenței" (Ernst Bloch), așa cum S-a făcut cunoscut în Iesire și în profetia lui Israel, pe care-L putem avea nu în noi sau dincolo de noi, ci de fapt mereu numai înaintea noastră, care

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

este întâlnit în făgăduintele Sale viitoare și pe care nu-L putem <avea>, ci numai faptic nădăjduind îl putem aștepta”.

Cu această orientare consecventă asupra viitorului Moltmann ajunge să evite gândirea transcendentă abstractă a eshatologiei de a recâștiga transcendentă în domeniul experienței adevărate, mai exact, readucând-o la punctul initial. Viitorul nu dispare însă în experiență. De aceea el accentuează faptul că acest Dumnezeu nu poate fi în noi, ci stă înaintea noastră. Viitorul nu este însă dincolo de noi, ci mișcă trăirea, gândirea, și acțiunea noastră. Acest început conduce la o eliberare și însufletire a unei teologii a experienței, dar ea este totodată, așa cum vom vedea, legată de greutăți cu totul specifice.

Al treilea aspect principal al eshatologiei lui Moltmann constă în aceea că vrea să continue consecvent concentrarea hristologică a Teologiei secolului XX în lucrarea sa “Teologia speranței”. “Eshatologia creștină nu vorbește despre viitor în special. Ea pleacă de la o anumită realitate istorică și anunță viitorul ei, a posibilității și puterii ei de viitor. Eshatologia creștină vorbește de Iisus Hristos și viitorul *Lui*. Ea recunoaște realitatea Învierii lui Iisus și vestește viitorul Celui înviat. De aceea, pentru ea fundamentarea tuturor afirmațiilor despre viitor stă în persoana și istoria lui Iisus Hristos, piatra de încercare a spiritelor eshatologice și utopice”⁷.

Prin aceasta Moltmann clarifică faptul că transcendentalizarea eshatologiei și concentrarea numai asupra viitorului ar putea absorbi acest capitol de învățătură într-o gândire seculară și utopică. De aceea, el accentuează faptul că în eshatologia creștină nu este vorba de o speranță oarecare și o orientare oarecare asupra viitorului, ci de o orientare care este marcată de Învierea lui Hristos, de viitorul lui Hristos, de viitorul Celui înviat. El aduce la judecată, în teologie, concentrarea hristologică a oricărei afirmații despre speranță și făgăduinte ale viitorului. El afirmă că toate predicările lui Hristos pot fi spuse împreună cu Coloseni 1, 27: “El este speranța noastră”. În acest fel eshatologia este contopită cu hristologia.

Pe baza acestei hotărâri apare un al patrulea principiu de bază în teologia speranței. Speranța care se orientează către Hristos este în general și speranță în înviere. Ca speranță în înviere ea dovedeste, așa cum

⁷ *Ibidem*, p. 13.

formulează Moltmann, “adevărul ei în opoziție cu viitorul dreptății avut în vedere față de păcat, al vieții față de moarte, al slavei față de suferință, al păcii față de dezbinare”⁸. În mod categoric Moltmann constată că “în această opoziție trebuie ca speranța să-și dovedească puterea ei. De aceea eshatologia nu trebuie să rățacească în depărtare, ci afirmațiile despre speranță trebuie formulate în opoziție cu prezentul trăit al suferinței, al răului și al morții”⁹.

- În loc de “ultimele lucruri” - speranța ca formă a oricărei experiențe a credinței.

- În loc de orientare față de un dincolo - orientare față de viitor.

- În orientarea spre viitor - concentrare asupra Învierii lui Hristos și a viitorului Celui înviat.

- ^aî în orientarea către realitatea Învierii - opoziție față de suferințele prezentului.

Prin aceasta este dezvoltat un început plin de putere, care recomandă teologiei creștine o nouă formă. Grijuliu, Moltmann dezvoltă împletirea acestor patru elemente. Credința creștină și speranța creștină nu sunt două forme deosebite ale existenței și experienței creștine. Întreaga credință este pătrunsă și marcată de speranță. “Credința înseamnă depășirea limitelor în speranța anticipată, care au fost nimicite prin Învierea Celui răstignit”¹⁰. Există, probabil, o speranță fără credință, dar această speranță fără cunoașterea lui Hristos devine “utopie, care se întinde în atmosfera goală”¹¹, după cum formulează Moltmann. Invers, credința fără speranță scade “în credință mică și în final în credință moartă”¹².

Speranța este astfel puterea credinței. ^aî credința, după Moltmann, dă convingere speranței, concretizare și siguranță. Ea îi dă siguranță pentru că ea concentrează speranța în Hristos. După Moltmann concentrarea asupra lui Hristos și Învierea Sa se exprimă în suferința față de realitatea dată și în opoziție cu ea. De aceea, el formulează (astfel n.n.): “Cine nădăjduiește în Hristos nu se mai poate resemna cu realitatea dată, ci

⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

începe să sufere de la ea, să se opună ei. Pacea cu Dumnezeu înseamnă divergență cu lumea, căci boldul viitorului fâgăduit scormoneste necrutător în trupul fiecărui prezent neîmplinit¹³.

Moltmann vede că în această concentrare asupra sperantei, viitorului, învierii și a opoziției față de prezent, este dată ușor posibilitatea unei teologii volatilizate. De aceea, într-o introductivă “Meditație asupra sperantei” el se întreabă categoric: “Speranța îl înseală pe om pentru fericirea prezentului?”¹⁴. El încearcă să arate că chiar un prezent lipsit de viitor și speranță devine lipsă de mângâiere și infern: “Nu în zadar stă la întrarea în infernul lui Dante propoziția: <cei ce intrati aici, lăsați orice speranță>”¹⁵.

Față de aceasta, speranța este cea care însufletește prezentul și-l face fericit. Moltmann este convins că “acum” și “astăzi” din Noul Testament este plin de fâgăduință, plin de venirea lui Hristos, plin de dinamica ce nu conduce timpul la oprire, ci lasă ca viitorul viu să intre în prezent. Speranța este “ea însăși fericirea prezentului. Ea fericeste pe cei sărmani, are grijă de cei nevoiași și împovărați, de cei smeriți și insultați, de cei înfometati și aflați în agonie, pentru că descoperă pentru ei parusia Împărăției. Așteptarea face viața bună, căci așteptând, omul poate să accepte întregul său prezent și să găsească bucurie, nu numai în bucurie, ci și în suferință și fericire, nu numai în fericire, ci și în durere”¹⁶.

Cu aceasta Moltmann vede cum speranța primește o putere creatoare, pnevmatologică. Această putere dumnezeiască a sperantei o vede strălucind și acționând în toate contextele de experiență. “Ca speranță în viitor”, speranța nu poate “să se distanțeze mai mult de micile speranțe din viața umană, îndreptate spre scopuri ce pot fi atinse și schimbări vizibile prin faptul că ea o trimite pe aceea într-un alt domeniu, consideră însă viitorul ei propriu ca dincolo de cele pământesti și de natură pur spirituală”¹⁷.

Totși Moltmann nu vrea să lege în mod simplu speranța creștină de așteptarea viitorului mereu contingentă și de experiențele actuale și

¹³ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

suferinte, respectiv, nu vrea să le stie învelite în acestea. Dimensiunea eshatologiei clasice nu trebuie să se piardă în “Teologia sperantei” (elaborată de el n.n.), căci speranta creștină se orientează în cele din urmă “către un *novum ultimum*, către noua creație a tuturor lucrurilor prin Dumnezeu Învierea lui Hristos. Prin aceasta ea deschide un orizont cuprinzător al viitorului, cuprinzând și moartea, în care trezind, relativizând și orientând, poate și trebuie să ia și sperantele limitate în înnoirea vieții”¹⁸.

Acest orizont îndepărtat îl denumeste Moltmann în două feluri. Pe de o parte el se orientează către Romani 8, 19, unde Pavel vorbește de *expectatio creaturae*, de “perspectiva creaturii”. Pe de altă parte el se orientează către teza lui Kierkegaard, că speranta este “pasiunea pentru posibil”. “Perspectiva creaturii” și “pasiunea pentru posibil”¹⁹ transpun orizontul vast al unui ultim viitor, care în același timp nu rămâne dincolo, depărtat de experiență, nu cu totul altfel, ci intră în experiența credinței ca putere de schimbare a prezentului, ca opoziție și ca fericire adevărată.

Pe această bază “Teologia sperantei” radiază de bucurie a descoperirii și de putere de expresie, ce poate fi comparată în acestea cu Comentariul la Epistola către Romani a lui Barth. Puterea de retorică smulsă nu ar trebui să treacă cu vederea capacitatea interdisciplinară de dialog a acestei cărți. Dialogul intensiv cu Ernst Bloch, printr-un “apendice: <Principiul sperantei> și <Teologia sperantei>”²⁰ aprofundat, disputele cu ideile lui Kant și Hegel, dezbaterile cu Barth, Bultmann și Pannenberg²¹ și primirea ideilor de bază și proiecte filozofico-istorice²² acordă aceste opere și substanță teologico-academică. Un mic text tipărit în capitolul trei § 5 ”<Moartea lui Dumnezeu” și Învierea lui Hristos”²³ anticipează deja mai multe idei importante, pe care mai târziu le vor publica Moltmann și Eberhard Jüngel spre dezbateri. O deosebită greutate primește “Teologia sperantei” prin dialogul cu exegeza teologică în capitolele 2 și 3²⁴.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Compară p. 30, 15.

²⁰ *Ibidem*, p. 313 s.u.

²¹ *Ibidem*, p. 43 s.u.

²² *Ibidem*, p. 218 s.u.

²³ *Ibidem*, p. 153 s.u.

²⁴ *Ibidem*, p. 85 s.u. și 125 s.u.

Moltmann însuși a observat în retrospectiva “Teologiei sperantei” că prin aceasta a vrut la început să ia parte la dezbateră despre “făgăduință și istorie” a secolului XX care a urmat la distanțe vaste în revista *Evangelische Theologie*. Dezbateră aceasta a avut loc între distinși reprezentanți germani ai unei “Teologii a Vechiului Testament”, în mod deosebit Gerhard von Rad, Walther Zimmerli, Hans-Joachim Kraus, și pe de altă parte reprezentanți ai unei “Teologii a Noului Testament”, îndeosebi în legătura plină de tensiune dintre Rudolf Bultmann și Ernst Käsemann. Se poate spune că deoarece participă la această dezbateră, Moltmann oferă și o contribuție la o “Teologie biblică” interdisciplinară, care în următoarele decenii va fi reflectată metodic internațional și dezvoltată structural.

Principiile acestea ale “Teologiei sperantei”²⁵ se aud în retrospectivă după 40 de ani, după părerea mea, mai puternic în greutate decât ascuțimea critică a religiei, a socialului și a politicii, pe care i-a dato Moltmann în ultimul capitol²⁶. Cu acest capitol, care în unele trăsături aminteste de celebra “Prelegere din Tambach” a lui Barth și de critica din acel timp față de hegelienii de stânga, Moltmann actualizează critica teologică a religiei făcută de Barth și Bonhoeffer în anii 60. Eforturile lui pentru o “Teologie politică” în anii care urmează și contribuțiile lui stimulente la diferitele forme ale teologiei eliberării sunt aici deja previzibile.

Într-o sumară retrospectivă față de itinerariul lui teologic sub titlul “Experiențele gândirii teologice. Căi și forme ale teologiei creștine”²⁷, Moltmann a realizat fundamentarea teologiei sperantei și direcția ei de impuls în ambele părți principale ale acestei cărți sub titlul “Hermeneutica

²⁵ Compară Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 1: *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1986 (3. Auflage 1991); Idem, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 12: *Biblische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1998; între timp sunt înaintate 19 volume ale JBTh. Vezi și M. Welker, *Biblische Theologie. Fundamentaltheologisch*, RGG 4. Aufl., Tübingen 1998, 1549-1553; Idem, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, în: F. Schweitzer/M. Welker (Hg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, Münster 2004.

²⁶ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 280 s.u.

²⁷ Gütersloh 1999.

sperantei”²⁸ și “Imagini reflectate ale teologiei eliberării”²⁹. El însuși a văzut pericolul și a deplâns faptul că o teologie a eliberării policontextuală “între contexte” cade ușor într-o lipsă teologico-morală de loc.

Gestul de desprindere ce acționează nerecunoscător, cu care unii teologi ai eliberării s-au referit la contribuțiile lui Moltmann, nu trebuie atribuite simplu unei dorințe de profilare a ucenicilor, ci lipsei de ajutor conceptual al “alergării în cerc a puterii pluralismului” (Habermas), care cel puțin pentru multe contexte euro-americane a devenit marcant social și cultural. Acest context pluralist nu a putut fi ajuns din urmă nici pe baza comunității potrivit vieții din lume, nici prin gândirea modernă religio-politico-morală putând fi înțeles numai în înțelepciuni.

Moltmann a lucrat mai departe în patruzeci de ani intensiv nu numai la “Hermeneutica sperantei”, ci și la continuturile eshatologiei teologice de la apariția “Teologiei sperantei”. “Venirea lui Dumnezeu. Eshatologia creștină”³⁰ și “În sfârșit-înțelepciunea. O mică învățătură despre speranță”³¹ sunt cele mai importante publicații ale cărților pe tema (aceasta n. n.). El a luat parte și la dezbateri internaționale și interdisciplinare despre eshatologie, care au primit impulsurile “Teologiei sperantei”, schimbând în plus poziția lor de plecare.³²

Dezbaterea mai nouă despre eshatologie a relativizat tensiunea dintre eshatologia “prezentă” și “viitoare”, scotând la iveală tradițiile biblice, o “eshatologie complementară” care a lăsat să se recunoască pe de o parte (în continuturile eshatologice precum în cel de “împărăția lui Dumnezeu” sau în cel de “participare la Învierea lui Hristos”) atât dimensiunea prezentă, cât și pe cea viitoare, pe de altă parte a constrâns la gândirea în așa numita “teofanie de la sfârșit” (parusia lui Hristos, judecata etc.) o “plinire a timpurilor”, care nu poate fi simplu atribuită “viitorului” și nici nu poate fi cuprinsă cu simple idei totalitare.³³

²⁸ *Ibidem*, p. 85 s.u.

²⁹ *Ibidem*, p. 166 s.u.

³⁰ Gütersloh 1995.

³¹ Gütersloh 2003.

³² Compară Jürgen Moltmann, Is there life after death?, în: J. Polkinghorne/M. Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg 2000, 2 Aufl. 2000, 238-255.

³³ Pentru aceasta compară J. Polkinghorne/M. Welker, Introduction: Science and Theology on the End of the World and the Ends of God, în: *The End of the World and the*

Stimulată de “Teologia speranței” și concentrarea ei asupra “realității învierii”, dar și provocată de critica supărătoare cu impact public față de credința în înviere a profesorilor de Noul Testament precum Bultmann și Lüdemann în ultimii douăzeci de ani s-a problematizat intensiv în cercetarea interdisciplinară realitatea învierii. Chiar și aici frontul de cercetare teologică s-a deplasat față de “Teologia speranței”, pentru că în dialogul cu oamenii de știință a trebuit să fie date informații despre natura învierii. Pe de altă parte a putut fi depășită fixarea naturalistă și scientistă asupra lui “pentru” și “împotriva” reînșufletirii și “realitatea învierii trupului” cuprinsă și înțeleasă într-un mod nou “în Duh și în credință”.³⁴ În partea a patra ne vom întoarce la aceasta.

În timp ce aici în continuitate și discontinuitate cu “Teologia speranței” au fost tintite progrese privitoare la continutul cunoașterii și totodată au fost prelucrate misiunile de viitor ale eshatologiei teologice, următoarele reflecții marchează o diferență în destinația misiunilor de viitor ale Teologiei evanghelice, care privesc ordonarea ambelor solicitări fundamentale ale teologiei lui Moltmann: cum pot fi puse în relație unele cu altele entuziasmul teologico-structural cu contemporaneitatea critică?

3. Supraordonarea criticii teologice a timpului față de orientarea teologico-structurală. Noua interpretare a lui Jürgen Moltmann a declarației teologice de la Barmen și problematica ei³⁵

Este cunoscut faptul că declarația teologică de la Barmen este de la un capăt la altul concentrată și orientată hristologic: “*Iesus Hristos...*

Ends of God, a.a.O., 1-13; M. Welker, Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit, in: T. Peters/R. Russel/M. Welker (Hg.), Resurrection: Theological and Scientific Assessments: Grand Rapids, 2. Aufl. 2005, 31-42.

³⁴ M. Welker, Auferstehung, Glauben und Lernen 9, 1994, 39-49; The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus, ed. St. Davis et al, Oxford 1997; Joachim Ringleben, Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes, Tübingen 1998; H.-J. Eckstein/M. Welker (hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002; 2. Aufl. 2004; T. Peters/R. Russel/M. Welker (Hg.), Resurrection: Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids 2002; 2. Aufl. 2005; N. T. Wright, The Resurrection of the Son of God, London 2003.

³⁵ Următoarele expuneri sunt de departe identice cu textul: M. Welker, Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche. Die VI. Barmer These: 1934-1948-2004, epd-Dokumentation 29/2004, 9-18.

este Unicul Cuvânt al lui Dumnezeu pe Care trebuie să-L auzim, Căruia trebuie să ne încredințăm și să ne supunem în viață și în moarte”. Aceasta spune prima teză a declarației de la Barmen. Prin Iisus Hristos suntem îndreptați și sfințiți. “*Prin El* trăim fericita eliberare din legăturile nelegiuite ale acestei lumi pentru slujirea liberă, recunoscătoare față de creaturile Sale” se spune în a doua teză. Ca proprietate a lui Iisus Hristos dată într-adevăr de El, Biserica este înțeleasă, când adevăratește “că *numai ea* este *proprietatea Lui*, numai din mângâierea *Lui* și din înțelepciunea *Lui* în așteptarea apariției *Lui* trăiește și dorește să trăiască”. Așa sună mesajul celei de-a treia teze a sinodului mărturisitor de la Barmen.

A patra teză vorbește implicit despre *Iisus Hristos ca de singurul Cap al Bisericii*, când accentuează faptul că diferiții slujitori ai Bisericii nu creează nici o stăpânire a unuia asupra celorlalți. Iisus Hristos este unul și unicul Cap al Bisericii [...]. De asemenea accentuarea celei de-a cincea teze că Biserica aminteste statutul “de împărăție a lui Dumnezeu, de porunca și dreptatea lui Dumnezeu” trebuie înțeleasă în lumina hristologică a primei teze. Venirea împărăției lui Dumnezeu și orientarea dreptății lui Dumnezeu între oameni trebuie văzute în lumina stăpânirii lui Dumnezeu. *Așteptarea venirii lui Hristos Cel înviat și înălțat* merge împreună cu rugăciunea, “Vie împărăția Ta, facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ”.

A șasea și ultima teză a declarației teologice de la Barmen este din nou și categoric concentrată hristologic. “Misiunea Bisericii [...] constă în faptul de a orienta către orice popor statutul lui Hristos, în slujirea propriului Lui cuvânt și lucrare, în predică și sacrament vestea harului liber al lui Dumnezeu”. Misiunea centrală a Bisericii este misiunea propovăduirii ei. Către statutul lui Hristos și în slujirea propriului Lui cuvânt și lucrare trebuie să-și orienteze Biserica un mesaj. Barmen accentuează faptul că Biserica trebuie să-și orienteze vestirea ei către “orice popor”, pentru că ea urmează înțelepciunea lui Hristos Cel înviat și înălțat, adică punctat în contextul anului 1934: nu numai către poporul german.

Aceasta înseamnă atunci, precum și astăzi (înseamnă n.n.): nu numai către cei însărcinați cu responsabilitatea politică, nu numai către cei ce stăpânesc piața sau mediile, nu numai către așa numitele, în ziua de azi, elite în funcții, către toate numite de ei însisi cercuri de conducere și

grupe de interese pline de influență. “Orice popor”, aceștia nu sunt însă și nu numai exclusiv săracii, cei aflați în lipsă și cei oprimați, cu toate că sunt atât de semnificativi, centrali și preferați în propovăduirea Evangheliei biblice.

Jürgen Moltmann a pus întrebarea cu douăzeci de ani în urmă la sărbătorirea celor cincizeci de ani de la Declarația teologică de la Barmen: „Ce <popor> este avut în vedere prin această expresie <orice popor>”? El a răspuns: „Crestinii germani afirmă în acel timp <poporul german> și <specificul său național>”. Teza a șasea de la Barmen gândește biblic la porunca de propovăduire a lui Hristos înălțat: „Mergând învățați toate neamurile”. Moltmann adaugă: „Doresc să completez și să ascut aceasta, mergând înapoi la „Iisus și popor”. Poporul, care la Iisus iese din întuneric la lumina mesianică, nu sunt încă „popoarele” (ethne), și nici numai poporul lui Dumnezeu (laos), ci *ochlos*: acesta nu este poporul din „sânge și pământ”, ci poporul sărman, fără patrie, care nu are nici un păstor, o multime ce nu are nici o identitate etnică, națională sau religioasă, masa celor alungați din jur, oprimați și exploatați, oamenii din gunoiul marilor orașe, cei fără persoană din cartierul de mizerie al lumii a treia, muncitorii oaspeti aduși înăuntru și aruncați afară, chiar <orice popor>”.

Moltmann trimite la Matei 9, 36: „și văzând multimea (ochlos), Iisus a făcut milă de ele că erau necăjite și rătăcite ca niște oi care n-au păstor”. El continuă: Iisus „este Mântuitorul *acestui popor*, nu al poporului lui Adolf Hitler, nu al poporului german, ci al poporului muncitorilor din Răsărit, al muncitorilor străini, al deportaților, al celor de care nu mai este nevoie, al celor fără drept. În lagărele din închisori, unde ne pierdem numele devenind număr, noi am trăit ceea ce este ochlos, popor”.³⁶

Intentionata completare și ascuțire a lui Jürgen Moltmann este de mare ajutor și totodată precară. Ea este de mare ajutor pentru că spune: dacă este deja o concentrare și reducere a misiunii de propovăduire către “orice popor”, atunci categoric nu o reducere la creștinii germani și în nici

³⁶ Jürgen Moltmann, Pentru încheiere, în: Idem (Hg.), *Bekennende Kirche wagen*. Barmen 1934-1984, München 1984, 260 s.u. (citată Moltmann). Acest punct de vedere ascuțit, de critică socială a cercetării vieții lui Iisus și de teologia lui Minjung este important dar nu trebuie lăsată din vedere nevoia de salvare a poporului german, care a fost implicat sub ideologia național-socialistă și mai târziu la fapte de groază ce au dus la război.

un caz la zbirii nazisti fără milă, ci la cei oprimați și lipsiți în Germania atunci și astăzi, care au nevoie de milă în toate părțile lumii.

Ascutirea de mare ajutor este însă și precară, pentru că reprezintă totuși o reducere față de mesajul de la Barmen, care în realitate are în fața ochilor porunca de propovăduire a Celui înviat la “orice popor”. Poate și Moltmann extinde atenția deosebită a lui Iisus istoric către ochlos ca “sărmanii din Galileea”, către toți oamenii din gunoi ale marilor orașe, în cartierul de mizerie al lumii a treia, în lagărele de închisori și în toate locurile ale sărăciei. Dar în acest pas dublu cade afirmația: “Iisus este Mântuitorul *acestui* popor, *nu* al poporului lui Adolf Hitler, *nu* al poporului german...”.

Prin aceasta ajungem la o nouă interpretare plină de consecințe a declarației teologice de la Barmen, pentru că Barmen vede subordonat și poporul lui Adolf Hitler, și poporul german stăpânirii mântuitoare și judecătoare a lui Hristos.

Putem să facem cunoscută această nouă interpretare cu întrebarea: Iisus este Mântuitorul numai al oamenilor în nevoie, strâmtorare și persecuție? Sau El vrea să fie și Mântuitorul oamenilor implicați în păcat, ai celor ce sub ideologie și minciună nu au suferit în orice caz obtuz și surd? Vrea El să fie și Judecătorul tuturor și să sperăm că și Judecătorul cel puțin al multor din cei care într-o mare de putere și cruzime s-au încărcat cu o imensă vină și complicitate la dictatura nazistă? Fată de teroarea criminală cu care național-socialiștii au urmărit și au ucis pe evrei, țigani și numeroși alți oameni, eforturile de delimitare clară ale celor ce au fost făcuți vinovați și complici sunt prea clare. În realitate declarația teologică de la Barmen are totuși în vedere pe Iisus Hristos numai ca Mântuitor din strâmtorare și chiar ca Mântuitor al vinei, al ispitei achitate, al păcatului și sclaviei sub puterea răului?

Cred că vestea eliberării de către Iisus, chiar dacă primordial se îndreaptă firește către “frații și surorile cele mai mici”, nu este legată numai de ei. În lumina crucii și a Învierii, poporul, în sensul de ochlos, trebuie extins la “orice popor” și în sensul însărcinării de a face misiune și a boteza, căci pe cruce sunt descoperite religia și dreptul, politica și voința publică ca puteri și forte care stau sub puterea păcatului și au nevoie de eliberare prin Hristos.

Diferenței de interpretare a “oricărui popor” îi corespunde pe de o parte o diferență de interpretare a mesajului de la Barmen din 1934 și din anii următori - și 50 de ani mai târziu, 1984, pe de altă parte. Ce mesaj are de transmis Biserica după declarația teologică de la Barmen? A șasea teză spune că este vorba de *mesajul harului liber al lui Dumnezeu* [...].

În documentația sărbătoririi a 50 de ani de jubileu a Barmenului în Alianța reformată și în Societatea pentru teologie evanghelică, înainte cu 20 de ani, Jürgen Moltmann prezintă limpede în acest loc faptul că Barmenul nu numai a unit, ci și a despărțit. Prin formulele: “Biserica trebuie să rămână Biserică!”, “Biserica trebuie să devină Biserica lui Iisus Hristos!” el marchează o clară separare. Sub titlul “Îndrăzneala spre Biserica mărturisitoare”, Moltmann pledează cu pasiune pentru o Biserică a convertirii. El constată categoric: “Numai o convertire personală și comună poate să ne elibereze”.³⁷

50 de ani după Barmen, Jürgen Moltmann, Adunarea Alianței reformate și Societatea pentru teologie evanghelică formulează liniile conducătoare sub titlul “*Să devenim Biserica mărturisitoare*”. Aceste linii conducătoare pot să servească convertirii mărturisitoare și înnoirii Bisericii. În principii mari se cheamă la o înnoire a Bisericii, a legăturii dintre Israel și Biserică, la o înnoire a legăturii dintre Ecumenism și ordinea economică mondială, la o mărturie de pace a Bisericii privitor la mijloacele de nimicire în masă și la o stare crescândă și critică a creștinilor în democrația statală de drept și socială.

Moltmann vede foarte bine vocile și pozițiile opoziției față de această chemare mare și globală la convertire și deschidere. El arată și vocile celor ce s-au numit de partea lor “bartieni de drept”. El scrie: “<Biserica trebuie să rămână Biserică>, spun unii. Prin aceasta însă ei fac al doilea pas înainte de primul. Mai întâi Biserica trebuie să devină Biserica lui Hristos, și apoi să poată rămâne Biserica Sa”.³⁸

După cum Biserica Barmenului a căutat să rupă înlăturirile (venite n.n.) prin erezia creștinilor germani, tot așa Moltmann vrea să vadă

³⁷ Moltmann, *op. cit.*, p. 21.

³⁸ *Ibidem*, p. 267 s.u.

rupându-se Biserica anilor 50 după Barmen de religia capitalistă a Republicii federale. El vede ca pericol accentuarea puternică a misiunii de propovăduire ca prima și cea mai importantă misiune a Bisericii *înaintea* oricărui angajament moral politic și social. Slujeste accentuarea aceasta numai stabilizării statutului obiectiv? Jurământul misiunii de propovăduire este numai o formă a formulei de pocăință nedeplină: Biserica trebuie să rămână Biserică - așa cum este? Nu este formula aceasta decât haina protectoare a unei Biserici ce o poartă care nu se lasă miscată de mângâierea și revendicarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos? Biserica trebuie să rămână Biserică!

Nu este formula aceasta un alibi pentru Biserica ce nu vrea să se lase eliberată din legăturile nelegiuite ale lumii spre slujirea liberă și recunoscătoare a creaturilor față de Dumnezeu? Biserica trebuie să rămână Biserică! Nu este formula aceasta eticheta unei Biserici nedepline în pocăință și nemiscate, care nu stă cu adevărat în slujirea cuvântului și a lucrării lui Iisus Hristos? Cu douăzeci de ani înainte Jürgen Moltmann vrea să se opună acestui pericol împreună cu ceilalți autori ai alianței politice care vrea aceasta.

Biserica trebuie să rămână Biserică - "Mărturisirea de astăzi de la Barmen" din 1984 se opune acestei formule: Biserica trebuie să devină Biserica lui Iisus Hristos - prin convertire și angajare în dialogul cu Israel, în dispută cu ordinea economică mondială, în mărturia de pace privitoare la mijloacele de distrugere în masă și în starea crescândă și critică a creștinilor în democrația statală de drept și socială. În această angajare Biserica trebuie să devină Biserica lui Hristos. Față de aceasta, Barmen a dat în 1934 într-adevăr asigurări: Biserica trebuie să rămână Biserica lui Hristos!

Barmen nu a spus: Biserica trebuie să se desprindă mai întâi de Biserica nelegiuită a creștinilor germani, pentru a deveni Biserica lui Hristos. Barmen s-a ridicat chiar împotriva pericolului unei deosebiri și separări a "Bisericii" față de "Biserica lui Hristos". Ea s-a împotrivit părerii că noi am putea intra din domeniul de dinafara stăpânirii lui Hristos cu bunele eforturi interreligioase, morale, politice și celelalte în domeniul stăpânirii însăși a lui Hristos. Ea nu a formulat teme ale căror împliniri ar lăsa ca Biserica neadevărată să devină Biserica adevărată. Barmen a

stabilit în 1934 în ce condiții Biserica rămâne Biserica lui Hristos. De aceea, după Barmen 1934 misiunea de a transmite mesajul harului liber al lui Dumnezeu către orice popor, este fundamentală, indispensabilă și pătrunzătoare și centrală.

Deși sunt atât de urgente chemările și problemele hotărâte cu mare majoritate ale membrilor Alianței reformate și ai Societății pentru teologie evanghelică - întregul început stă în contradicție considerabilă cu interpretarea dată de Karl Barth declarației de la Barmen, care după 20, respectiv 60 de ani distanță, trebuie exprimată deschis. Prin aceasta nu trebuie discriminată noua interpretare din 1984. Nu în ultimul rând Karl Barth însuși a avertizat pasionat asupra oricărei ortodoxii și asupra oricărui romantism al Barmenului. Dar trebuie să devină clar ce se câștigă prin această nouă interpretare și ce se pierde. Numai așa putem să devenim liberi față de ortodoxia și romantismul Barmenului din 1934, dar și față de ortodoxia și neoromantismul Barmenului din 1984.

În anul 1947, la 13 ani după publicarea declarației de la Barmen, Karl Barth a accentuat categoric în interpretarea lui făcută celei de-a șase teze a Barmenului că harul liber al lui Dumnezeu silește Biserica să observe, în misiunea ei, următoarele: misiunea Bisericii “nu poate pleca de al anumite nevoi, preocupări, griji, trebuințe și probleme și nici să se lase copleșită sau condusă de ele [...]. Ea poate și trebuie [...] să propovăduiască slava lui Dumnezeu, Numele Lui, lauda Lui, să facă mare realitatea Lui, să arate dreptul, înțelepciunea, împărăția Lui, așa cum în mod sigur Iisus Hristos (Filipeni 2, 11) este Domn spre slava lui Dumnezeu Tatăl și astfel în mod sigur noi trebuie să ne transformăm ca prieteni ai Lui înaintea de orice și în aceasta am mers pe urmele picioarelor Lui”.³⁹

Este spus prin aceasta cuvântul unei Biserici neangajate, nepolitizate, care imploră importanța purei propovăduiri pentru a retrace binecuvântarea unui cedat interreligios, economic, militar și politic, a unui lăsat în voia sortii?

Pentru a evita în acest loc o falsă opunere și un periculos sau-sau, este important să luăm tare și clar în serios faptul că harul liber al lui

³⁹ Karl Barth, Die Botschaft von der freien Gnade Gottes. These VI der Barmer Erklärung, Juli und August 1947, in: Acelasi, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, cu o introducere de Eberhard Jüngel și o relatare a editurii, editat de Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 139 s.u.

Dumnezeu vrea să fie descoperit în Iisus Hristos și ca atare propovăduit. Hans-Joachim Kraus a accentuat just în documentația numită (mai sus n.n.) din 1984, “Cuvintele scripturistice din cea dintâi și a șasea teză sunt cuvintele - Eului Domnului Cel viu și înălțat: <Eu sunt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine>; <Eu voi fi cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului> (Ioan 14, 6; Matei 28, 20)”. Hans-Joachim Kraus continuă: “El vorbește, intră în centru, spune <Eu> și ne eliberează din ceea ce legile de respingere numesc autoslăvirea umană, dorintele, scopurile și planurile alese arbitrar”.⁴⁰

Kraus accentuează faptul că noi implorăm mereu actualitatea, dar actualitatea nu este o explicație a timpului și nici o actualitate impusă și forțată. Contrar acestui lucru, adevărul prezent are loc, când El spune: “Eu sunt cu voi”, când El este prezent [...]. Această orientare hristologică [...] spre suveranitatea lui Dumnezeu și a stăpânirii Lui este în întregime un pericol în părțile teologiei lui Barth și ale bartianismului. Declarația din 1984, “Să devenim Biserica mărturisitoare” simte acest pericol [...].

În 1984 sunt numite 4 teme mari, urgent globale, multe alte teme mari, urgent globale se adaugă an de an acestei tradiții a Barmenului din 1984. Pe lângă misiunea refacerii legăturii dintre Biserică și Israel apar în ultimii douăzeci de ani mai clar cerința după începuturi în dialoguri de pace cu religiile lumii, în mod deosebit cu islamul, dar și - mai puțin auzit - provocările prin marile procese de creștinare în Africa, India, China [...] și multe alte provocări la convertire și înnoire în acest domeniu [...].

Pe lângă chemarea la angajamentul sportiv și critic al creștinilor în democrația statală socială și de drept, crescând spre întărirea sensibilității pentru provocarea de către medii și contribuțiile lor la preamărirea puterii și la dezvoltarea strecurată pe furis a unui etos olimpic al preaslăvirii celor mai puternici, impusi, pentru dialogul critic cu științele și cu aporiile lor privitoare la autodelimitarea progresului tehnologic și a înțelegerii și apărării demnității umane, pentru necesitatea sistemului de formare și incapacitatea lui înafara [...] Bisericilor, la pierderile de competență culturale ale științei, în mod deosebit între tineri, la oprirea periclitării lui, la autobanalizarea crescândă a culturii [...].

⁴⁰ Hans-Joachim Kraus, Die VI. These der Barmer Theologischen Erklärung, în: Moltmann, op. cit., p. 249 s.u.

Ne interesează aceste multe pericole și autopericlitări provocate de oameni, regional și global, catastrofele autoproduse dar și adânc suferite, strecurate pe furis, ascuțite, nedreptățile epidemice, cruzimile, indiferențele și ipocriziile, lăsând această alegere să acționeze scurt asupra noastră, devine prea clar caracterul precar al noii interpretări a Barmenului din 1984.

Prea ușor, prin chemarea la înnoire și convertire, Biserica alunecă într-un flux [...] al provocărilor religioase, politice, morale și altele, care permite cu greu, chiar cu cea mai bună voință, să trăiască vigilentă, convertirea și înnoirea orientate practic, plutind ca o reprezentare vagă prin fața ochilor autorilor (Declarației n.n.) “Să devenim Biserică mărturisitoare”. O Biserică ce vrea să lupte mai întâi cu această băltoacă de nevoită și esec, violentă și vină, lipsă de ajutor și răutate, chiar dacă crede că este și că poate rămâne Biserica lui Iisus Hristos, mai curând sau mai târziu va trebui să recunoască: “Cu puterea noastră nu s-a făcut nimic, suntem aproape pierduți”. Iluziile prin apelul mereu nou la sistemul politic sau o părere publică adresată deschis de a putea influența activ “destinele”, se sparg precum baloanele de săpun.

Firește, Biserica poate și trebuie să păstreze în memoria publică arzătoarele teme economice, politice, morale globale și să caute să ordoneze și să califice. Totuși cum poate fi împiedicat faptul că ea se supune duratei alarmismului mediilor care adesea numai fugitiv reflectă nevoile și uită repede constrângerile. Cum poate fi împiedicat faptul că critică la sfârșit, cu răsufierea tăiată, schimbarea permanentă a provocărilor morale și diaconice foarte urgente?

4. Realitatea lui Iisus Hristos înviat și creativitatea urmării Lui

Dacă vrem să luăm în serios astăzi și în viitor mesajul de la Barmen 1934 este important să avertizăm cu sensibilitatea Barmenului din 1984: mesajul harului liber al lui Dumnezeu nu trebuie redus la un teism al Suveranului divin iubitor în libertate. Chiar vorbirea despre Eul mare hristologic și El trebuie mereu verificată de pericolul unei kiriologii dochetiste. Pe de altă parte, trebuie ca față de inșertia de la Barmen din 1984 să avertizăm asupra neînțelegerii că ar exista importante provocări,

crize si catastrofe religioase, politice, morale si altele, spre care trebuie si putem să ne îndreptăm, nu odată, cu curaj religios, politic si moral - *remoto Christo* - cu propria forță si putere, că pe acest drum să fim Biserica lui Hristos si să intrăm în domeniul stăpânirii Sale. Trebuie să recunoastem că toate încercările care pleacă de la această neînțelegere sunt teologic nu numai eronate, ci si că, în final, ele conduc la o neputință colectivă morală si politică a reactivului si apelativului.

Fată de aceste unilateralități si pericole trebuie, pe de o parte, să luăm în serios *puterea* lucrării libere a lui Dumnezeu în Iisus Hristos; pe de altă parte să accentuăm faptul că după judecata credinței crestine puterea lucrării libere a lui Dumnezeu poate fi cunoscută, adeverită si trăită numai în Iisus Hristos Cel viu, înviat si înălțat. Numai de la această mereu nouă concentrare asupra lui Iisus Hristos prezent [...] câștigăm putere să aruncăm priviri ascutite asupra repertoriilor puterilor si violentelor acestei lumi, fără să ajungem la resemnare si îndoială sau să alunecăm într-un flux de tânguiri si apeluri reactive, un flux ce amenință să inunde si angajamentele curajoase concrete si practice. În concentrarea mereu nouă asupra lui Iisus Hristos [...] câștigăm puterea de a sprijini singurele organizatii care lucrează concentrat si concret la singurele din problemele numite - Alianță, Pâine pentru lume, Green Peace, Amnesty International, Oxfam, Justitia et Pax, Ajutor pentru copiii în nevoi etc. - fără să fim urmăriți de sentimentul continuu chinuitor si nici să trecem cu vederea chemările urgente ale Domnului înălțat.

În concentrarea mereu nouă asupra lui Iisus Hristos [...] câștigăm însă si puterea spre o urmare creatoare, care sprijină nu numai miscări, actiuni si proiecte politice, ecologice, diaconice si social-etice curajoase, pline de succes, ci lasă să se descopere [...] si misiuni ale Bisericii lui Iisus Hristos importante, centrale si totusi date la o parte si făcute să dispară treptat.

Concentrarea asupra lui Iisus Hristos Cel viu, înviat si înălțat este pentru ceilalti cam simplă, pentru că deja accentuarea realității prezentei Celui înviat [...] priveste o înțelegere adâncă, extinsă mult mai mult. Atât fundamentalismul preiluminist, cât si fundamentalismul postiluminist de genul lui Bultmann si Lüdemann, care contestă Învierea cu trupul, presupune că Învierea ar fi o simplă reînsufletire fizică. Totusi, cum ar

putea un Iisus simplu reînsufletit să ne elibereze din legăturile nelegiuite ale acestei lumi?

Ca să dovedim realitatea Învierii trebuie să ascultăm mai atent mărturiile biblice. Ele adevresc întâlnirea Celui înviat în lumina aparițiilor la Pavel, care contrazic clar o confuzie a Învierii și numai o reînsufletire fizică. Ele atestă lipsa trupului prepaschal în relatările despre mormântul gol, care luată în sine nu trezesc nici o credință în Înviere. Ele vorbesc despre o întâlnire personală cu Cel înviat, care se referă atât la trăsături ale unei realități căzute sub simțuri, cât și la trăsături ale unei apariții care sunt percepute într-un chinuitor amestec de experiență teofanică și îndoială. Asadar, mărturiile Învierii nu vorbesc despre o simplă reintrare în viața pământească, într-o continuare a vieții prepascale. Ele vorbesc despre faptul că Cel înviat și înălțat este prezent cu toată deplinătatea Persoanei și a vieții Lui...

În propovăduirea și în celebrarea tainelor noi trimitem la prezenta deplină a lui Hristos. Suntem cuprinși de El în celebrarea Euharistiei. Privim înapoi la Iisus prepaschal, vestim moartea Sa, ne amintim de noaptea trădării și de abisul experienței crucii. Celebrăm prezenta Celui înviat și trăim în așteptarea venirii Lui. Această multiplă dimensionalitate a prezentei Lui vii o adevărim prin aceea că nu separăm unul de altul pe Cel înviat și prezenta Duhului Sfânt. Împreună cu Hristos Cel înviat și înălțat este prezentă puterea Duhului Sfânt și creativitatea lui Dumnezeu, Cel ce ne păstrează, ne mântuiește și ne ridică.

Această prezentă a lui Hristos Cel înviat și prezenta lui Dumnezeu Cel în Treime este forta și puterea care eliberează, pe care trebuie să o adevărim, înainte de a ne aminti retroactiv de marea necesitate a Barmenului, înainte de a ne îndrepta către multiplele nevoi și încurcăturile timpului nostru și ale lumii. Acesta este mesajul de la Barmen care trebuie luat în serios.

Când ne predăm Lui nu trebuie deloc să reprimăm întrebarea ascuțită, care sună (astfel n.n.): concentrarea aceasta asupra lui Hristos înviat nu se face în cele din urmă asupra simplei implorări a suveranității lui Dumnezeu - implorare a suveranității a lui Dumnezeu care iubeste liber într-o lume care pare să bațjocorească continuu această suveranitate a lui Dumnezeu? Pericolul de a omagia un simplu teism al învingerii, ar fi cu

adevărat dat dacă n-am avea de-a face cu realitatea Hristosului revelației, dacă sub simplul cifru “Înviere” ar da cel mai bine numai conducătorul teist [...], numai “realitatea care determină totul”, numai “originea dependentei pur și simplu”, numai “fundamentul existenței” sau alte idei fundamentale metafizice, existționale și religioase [...]. Prezența lui Hristos înviat și înălțat ne conduce totuși înapoi într-un fel plin de urmări la viața Sa prepașcală prezentă în *deplinătatea ei*, adunată în realitatea Învierii. Prezența lui Hristos Cel înviat și înălțat ne conduce totodată într-un mod plin de urmări în formele noastre deosebite de *participare* la această viață [...].

Mari părți ale teologiei dialectice au avut o relație întreruptă cu cercetarea istorică a lui Iisus și așa cum cercetarea istorică a lui Iisus a fost exercitată de departe, ei au avut înainte de toate orice motiv pentru aceasta. “Nu intenționez să pornesc cu cei ce vor să-L caute pe Iisus cel istoric cu bare și cu lănci” - așa sau într-un asemenea mod s-a exprimat Karl Barth față de o cercetare a vieții lui Iisus, care în realitate s-a ostenit să-L dezgroape pe Iisus cel istoric precum o piatră în pusti: “Excavating Jesus beneath the stones, behind the texts” - această metodă arheologică, mai bine zis *arheologică* a serbat în ultimii ani mai întâi în spațiul anglo-saxon încă odată adevărate triumfuri publicistice. Sute de cărți și mii de studii au urmat, ceea ce s-a numit “a treia cercetare a lui Iisus cel istoric”.

Împreună și împotriva acestui triumf arheologic s-a impus înainte de orice, așa cum am arătat în alt loc, o “a patra cercetare a lui Iisus cel istoric”, care a tăiat notoriu legătura dintre Hristos Cel înviat și Iisus cel istoric.⁴¹

Întrebarea nouă despre Iisus cel istoric pleacă de la faptul că Iisus prepașcal viu poate fi făcut accesibil numai din *perspectivă multiplă*, după cum fac acest lucru și mărturiile biblice. Aceasta nu înseamnă că noi ar trebui să trăim cu simplele imagini ale lui Iisus, nici chiar după cum Schweizer spunea în curentul celei “de-a doua întrebări despre Iisus cel

⁴¹ Who is Christ for us Today?, Harvard Theological Review 95, 2002, p. 129-146, Wer ist Jesus Christus für uns heute? Lippische Landeskirche, Kleine Schriften 9, 2003, 1-23.

istoric” că numai cu imaginile lui Iisus “în retusări legendare” mărturiile complexe arată căile cercetării istorice, care pleacă de la faptul că Iisus a lucrat în Galileea altfel decât în Ierusalim, că a fost altfel remarcabil în grupurile de la masă decât în exorcisme, altfel în interpretarea Scripturii decât în semnele distinctive ale acțiunilor.

Trebuie să așteptăm reflectări diferite ale “disputelor politico-simbolice” ale Lui, așa cum a formulat fericit Gerd Theißen, cu religiozitatea transmisă, a practicii ei și cu puterea mondială și puterea de ocupație a Romei. Contribuțiile diferite la cercetarea vieții lui Iisus reflectă ponderile deosebite în perspectivitatea multiplă și silesc la lucrarea continuă a problemei adevărului, fără se facă loc unui bun plac al reconstrucției.

În plus, în concentrarea asupra lui Hristos înviat și înălțat se arată ca deosebit de relevante diferite dimensiuni. Pe de o parte trebuie scoasă în evidență *comuniunea euharistică* a lui Iisus. John Dominik Crossan a scos în evidență în Bestseller-ul lui „Jesus. A Revolutionary Biography” pe acel Iisus care primește în comuniunea euharistică într-un mod milostiv și totodată revoluționar oamenii, chiar pe cei separați și marginalizați.

Acesteia îi corespunde în dezbaterile ecumenice actuale o concentrare puternică asupra formelor corecte ale elementelor bisericesti în celebrările euharistice, asupra deosebirii și coordonării euharistiei și a masa iubirii, asupra continuității și discontinuității euharistiei și a pesahului și asupra înaltei semnificații a „convivenței” în dialogul interreligios și misionar (Theo Sundermeier) [...].

Un alt aspect care ar trebui observat puternic în întoarcerea retroactivă asupra lui Iisus cel istoric este *întoarcerea Lui către copii*. Crossan și alți cercetători arată că (îndemnul n.n.) „lăsați copiii să vină la Mine” aparține pericopelor atestate adesea drept canonice și necanonice. De câțiva ani, acesteia îi corespunde o preocupare tot mai mare pentru tema „The Child în Christian Thought” (Marcia Bunge) în teologie și o problematizare autocritică crescândă, dacă noi nu am neglijat sau am împins înapoi în rutină neroditoare formarea spirituală a copiilor și a tinerilor Bisericii noastre.

Cine a experiat la proprii copii o muncă de grădiniță a Bisericii care timp de doi ani nu a vrut să mijlocească nici măcar un singur cântec și un singur verset [...], cine a trebuit să studieze un curriculum actual al predării

religiei care de departe propagă numai un moralism al sociabilității,⁴² acela poate numai să spere că a fost închis cu ai lui într-o provincie ecclesială pustiită în mod deosebit în propovăduirea către tineri.

Ruinarea generală continuă a formării religioase care poate fi observată în multe țări din Europa vorbește mai degrabă pentru faptul că urgentele provocărilor religioase, politice, morale și celelalte au lăsat neglijată în teologie și în Biserică misiunea clară și importantă a Bisericii lui Iisus Hristos: lăsați copiii să vină la Mine! [...].

Exorcismele lui Iisus, vindecarea de boli [...] au fost legate de cercetarea vieții lui Iisus, de crizele tradiției și ale religiei privitoare la tensiunile în pretențiile de orientare ale puterii stăpânitoare mondiale a Romei. Marile constelații chinuitoare dintre tradiție și puterea mondială actuală, religie și politică, influențează oamenii luați individual.

Actele tămăduitoare ale lui Iisus și exorcismele vindecă nu numai persoane private, ci și oameni care suferă sub contextele vieții publice [...]. Dincolo de conceptele care sunt căutate despre „întregime“ [...] ar putea fi câștigată în orientarea biblică și hristologică o nouă creativitate teologică și pastorală din interior. O astfel de creativitate s-ar dovedi roditoare și în pozițiile de criză politică și culturală, pe care noi le înțelegem ca extern provocate și la care de altfel reactionăm în primul rând apelativ.

O a treia dimensiune a vieții Lui (Iisus n.n.) scoasă la iveală în noua cercetare istorică a lui Iisus vreau să o arăt la sfârșit, fără ca prin aceasta să numesc mai mult decât câteva perspective exemplare. Gerd Theißen și Annette Merz au scos în evidență în cartea lor „Iisus cel istoric” „deosebita putere de strălucire și de provocare” a lui Iisus, care L-a confruntat cu o întregă împletitură de roluri mesianice și așteptări mântuitoare.

În multe lucrări Theißen și alți cercetători socio-istorici ne-au învățat să vedem pe Iisus cel istoric în câmpul de acțiune al disputelor dintre interpretarea Torei și cultul templului cu puterea și ocupația mondială stăpânitoare și cu experiențele de strămtorare și de criză legate de acestea.

⁴² Compară H. Schmidt/H. Rupp (Hg.), *Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht*, Calwer: Stuttgart 2001; M. Welker, *Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung, Brennpunkt Gemeinde 1/2001*; Gott-Ferne in und außerhalb der Gemeinde, 15-21.

Prin aceasta devin transparente ca într-o lentilă convergentă celelalte tradiții biblice, în care Israel a căutat să trăiască și să vestească credința lui sub presiunea altor puteri mondiale, ale religiilor lor, ale regulilor lor și prin aceasta a nevoilor de adaptare. Nu este în nici un fel adevărat că sub presiunea fascismului și, în timpul nostru, sub presiunea încâțusării pietii, a mediei și a progresului tehnologic, că autorii Barmenului au trebuit să îndure experiențele unei credințe ce se vede constrânsă într-un mod aproape copleșitor de către puteri și violente.

Pentru că propovăduirea lui Iisus atacă presupusele bastioane împotriva stăpânirii romane străine, interpretarea Torei de către farisei și cultul templului preoților, ne silește la întrebarea critică dacă și în ce fel și noi în interpretarea noastră a Scripturii și în practicile noastre central – religioase am refuzat și refuzăm disputele cu puterile dominante ale timpului nostru. Cred că ar trebui să ne deschidem ochii pentru faptul că înțelegerea teologică și critica pietei și a monetarizării relațiilor vietii umane a fost cu totul insuficientă. Cuvântul de la Matei 6, 24 și Luca demonstrat de două ori: „Nu puteți sluji lui Dumnezeu și lui mamona“ au părut și par să dea o bază clară ce trebuie dorită pentru un ori-ori, da sau nu! Cu toate acestea maniheismul teologico-economic nu este sprijinit de alte două citate despre mamona ale Bibliei, care se găsesc la Luca: „Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă“ (Luca 16, 9) și „Dacă n-ati fost prieteni cu bogăția nedreaptă“ (Luca 16, 11). Aproape două mii de alte cuvinte ale Scripturii despre bani și metafora despre bani care cu ajutorul metaforei despre bani ajung de la cuvintele critico-economice până la cele mai înalt-constructive afirmații teologice ar trebui să ne provoace considerabil la o înțelegere teologică mai subtilă a pietei și a disputelor teoretice și practice cu ea, decât ne prezintă ea până acum după părerea mea.

Aceste orientări din interior spre exterior leagă încrederea în Iisus Hristos, Care este unicul Cuvânt al lui Dumnezeu, așa cum ne este adevărat în Sfânta Scriptură, cu o încredere adâncă în forța de deschidere structurală a acestui Cuvânt și putere a Lui. Este nevoie, înainte de orice, de muncă teologică, de luptă comună pentru cunoaștere dreaptă, este nevoie de comuniunea ce caută adevărul și dreptatea, pentru a înțelege mesajul care ne-a fost transmis. Că trebuie să formulăm clar și cât se poate de simplu posibil acest mesaj, nu înseamnă că el ne este ușor la îndemână...

„Misiunea Bisericii [...] constă în orientarea către statutul lui Hristos, și astfel în slujirea propriului Lui cuvânt și lucrare, în propovăduirea și sacramentul mesajului harului liber al lui Dumnezeu către orice popor“. Barmen 1984 adaugă acesteia, că mesajul harului liber al lui Dumnezeu trebuie să prindă chip și în mărturiile diaconice [...]. Aceasta este corect. „Teologia speranței“ accentuează împreună cu reformatorii, cu Barth și Bonhoeffer și ceilalți teologi de rang, că această mărturie poate găsi bază și temei numai în mesajul harului liber al lui Dumnezeu în Iisus Hristos. La acest nivel ar trebui ca, de fapt, Barmen 1934 și Barmen de astăzi, din 1984 să se împace. În această împăcare nu este vorba de o manevră teologico-politică, ci de întreaga slujire a Bisericii lui Iisus Hristos în fața lui Dumnezeu și a lumii - potrivit misiunii ei și în libertatea minunată a fiilor lui Dumnezeu.

Trad. din limba germană de
Conf. dr. Vasile Cristescu

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași

Pr. Dr. Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectivă hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta, 2007, 571 p.

Această lucrare, prin titlul ei, dar și prin metoda de lucru a autorului reprezintă o reușită în eforturile actuale ale Teologiei ortodoxe române, de a pune într-o legătură mai strânsă doctrina Bisericii, cu viața acesteia în special și cu viața lumii în general.

În structura ei însăși lucrarea începe cu o *Introducere* (p. 11-19) în care autorul întreprinde eforturi de motivare a temei alese, dar în același timp, repune în centrul strădaniilor, Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, sursa unei continue și reale înnoiri, sfintiri și desăvârșiri a omului.

După introducere, autorul structurează întregul proiect al lucrării în două mari părți, partea întâi: *Bazele dogmatice ale antropologiei creștine* (p. 21-247) și partea a doua: *Antropologia în dimensiunea hristologică* (p. 249-532), încheindu-se cu *Concluzii* (p. 533-540).

Partea întâi: *Bazele dogmatice ale antropologiei creștine* este structurată la rândul ei în mai multe capitole cu mai multe subpuncte.

Capitolul I. În fundamentarea teologică a antropologiei creștine, autorul porneste de la Sfânta Treime, ca Existență supremă și Iubire absolută, Izvorul oricărei iubiri și comuniuni. În analiza vieții interne de iubire și comuniune deplină a Sfintei Treimi, lucrarea aceasta dă mărturie despre gândirea Sfintilor Părinți: Sf. Grigorie de Nazianz, Clement Alexandrinul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschinul etc. Astfel „existența din vesnicie și deodată a Persoanelor Sfintei Treimi este întemeiată pe faptul că Dumnezeu este Iubire: Ei sunt vesnici pentru că vesnică este și iubirea Lui” (p. 31).

Capitolul II: Lumea si omul, opera Sfintei Treimi (p. 51-94). Iubirea lui Dumnezeu ca manifestare în afară, cunoaste cea mai directă si concretă formă a ei, în omul cel creat „după chipul si asemănarea lui Dumnezeu” (cf. Geneză 1, 26). Dar, omul nu poate fi înteles în afara ansamblului creatiei, aduse la existentă tot de iubirea Sfintei Treimi. „Temeiul creatiei – spune autorul – nu trebuie căutat în afara lui Dumnezeu... Cauza si motivul existentei lumii este Însusi Dumnezeu. Numai iubirea lui Dumnezeu face explicită existenta întregului univers” (p. 54-55). Dumnezeu este prezent în creatie, prin energiile Sale divine necreate, prin care sustine si desăvârșeste lumea. Prin rationalitatea lumii si a omului, acestea tind spre Dumnezeu, ca temeii suprem al existentei lor. În centrul creatiei se află omul – încununarea tuturor celor create. Este retinut acest aspect esential cu privire la om.

Capitolul III. Originea si constitutia omului (p. 95-130). „Furul rosu al întregii învățături crestine referitoare la crearea omului este că Dumnezeu a creat omul printr-o lucrare deosebită fată de celelalte creaturi, care au fost aduse la existentă numai prin cuvânt. Trupul omului este modelat din pământ si organizat de către Însusi Dumnezeu” (p. 104). Pornind de aici, în cuprinsul lucrării se întreprinde o analiză profundă, referitoare la natura omului: trup si suflet, sensul acestora, pornind de la Sfânta Scriptură si Sfintii Părinti. Sunt evidentiata câteva aspecte ale acestui capitol, de mare relevantă teologică: Sensul expresiei „duhul omului”, „întelesul duhovnicesc al inimii omului si caracterul alterității persoanei umane”, cu o bogată argumentare patristică si din teologi ai veacului trecut: Dumitru Stăniloae, I. G. Coman s.a.

Capitolul IV: După chipul si spre asemănarea cu Dumnezeu. Dat ontologic si miscare liberă (p. 131-190). Punctul de plecare în argumentarea acestui capitol îl constituie actul de creatie al lui Dumnezeu, redat în Sfânta Scriptură si în care se afirmă că Dumnezeu a creat pe om „după chipul Său”, după ce mai înainte planul lui Dumnezeu cu privire la om era clar: „Să facem pe om după chipul si după asemănarea Noastră...” (Geneză 1, 26). Acest „chip” dat omului reprezintă zestrea sa ontologică, si fără de care omul n-ar fi om, asa cum îl cunoastem. „Chipul” este „diferenta specifică” dintre om si toate celelalte creaturi ale lui Dumnezeu. „Suflarea lui Dumnezeu nu transmite numai viata

biologică, ci si pe cea spirituală, care imprimă totodată si calitatea de a fi creat după chipul lui Dumnezeu” (p. 135). Acest capitol în ansamblul lui poate fi înțeles ca o pledoarie la adresa omului, a demnității, valorii si libertății sale, dar si a chemării sale permanente de a lucra, spre a tinde la „*asemănarea*” cu Dumnezeu.

Capitolul V: Căderea în păcat si consecintele ei antropologice (p. 191-247) întregeste si încheie totodată această primă parte a lucrării. În acest capitol, autorul evidentiază câteva elemente teologice, fără de care înțelegerea omului si a frământărilor sale n-ar putea fi înțelese. Astfel, aici sunt lămurite unele aspecte importante ale antropologiei crestine: perfectiunea primordială; pomul vietii si pomul cunostintei binelui si răului, înțelesul lor teologic; căderea în păcat; consecintele căderii în păcat pe plan antropologic. Dezvoltarea acestui capitol surprinde temeurile interne ale antropologiei crestine, evidentiata între a fi în legătură si comuniune cu Dumnezeu, pe baza „chipului” si a fi în afara acestora, cu consecinta dramatică a căderii.

Partea a doua: *Antropologia în dimensiunea hristologică* se derulează si ea în mai multe capitole si subcapitole, într-o înlănțuire logică a ideilor, a expunerii, spre a surprinde valentele antropologiei crestine reflectate în hristologie.

Capitolul I: este consacrat lui Iisus Hristos – Fiul si Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat (p. 251-276). Aici Logosul Tatălui este privit în plan intratrinitar, pe de o parte, dar si în plan iconomic, pe de altă parte „*Hristos este Arhetipul si scopul lui Adam. Omul este creat după chipul lui Hristos, după modelul firii pe care avea să o asume Fiul, pentru ca Întruparea Sa să fie baza îndumnezeirii...*” (p. 259). Întruparea nu este un act mecanic, antrenat în Dumnezeu, ci este un act al libertății Sale depline. „*Dumnezeu singur a hotărât Întruparea, nu I-a fost impusă. Nici căderea si nici necăderea nu pot forta Întruparea, ci ea este un act pe care Dumnezeu îl îndeplinește în deplina Sa libertate*” (p. 265).

Capitolul II: Dumnezeu adevărat si Om adevărat (p. 277-320). Aici este atins însusi continutul si sensul Persoanei unice a lui Hristos, acela de a fi în acelasi timp: Dumnezeu si Om. Un rol important îl are în acest sens enipostazierea firii omenesti în Ipostasul Logosului întrupat si consecintele mântuitoare ale unirii ipostatice, corolarul acestora fiind

îndumnezeirea firii umane asumate de Hristos prin Întrupare. Iisus Hristos, prin Întruparea Sa, a arătat oamenilor suprema mărturie a ascultării depline față de Tatăl. „*Fără Hristos omenirea ar fi fost condamnată la o existență fără de sens. Dumnezeu ar fi apărut ca o ființă indiferentă, iar existența lumii nu și-ar mai fi găsit nicio explicație. Nu ar fi existat nicio legătură între existența creată și existența lui Dumnezeu. Nu s-ar mai fi putut vorbi de vesnicie, iubire, sens, demnitate umană etc. Peste tot aceeași monotonie a păcatului și disperare a morții*” (p. 320).

Capitolul III: Iisus Hristos – Logosul răscumpărător și îndumnezeitor (p. 321-398). Este un capitol esențial în ceea ce privește lucrarea mântuitoare săvârșită de Iisus Hristos – mântuirea obiectivă – prin care omul a fost ridicat din păcat și moarte. La baza acestei lucrări a stat chenoza Fiului lui Dumnezeu, care înseamnă „*o coborâre în adâncurile ființei umane*” (p. 322). Lucrarea ne prezintă teze teologice de mare valoare în ceea ce privește mântuirea în Iisus Hristos.

Capitolul IV: „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este Acelasi” (Evrei 13, 8). *Actualitatea și prezenta permanentă a lui Hristos Cel înălțat în omenirea istorică* (p. 399-426). În acest capitol autorul subliniază modul prezentei lui Hristos, Cel înălțat la ceruri de-a dreapta Tatălui, în Biserică, prin Sfintele Taine. În felul acesta, Iisus Hristos este prezent permanent în umanitate, pe care o atrage spre desăvârșirea cea prin El. În cadrul acestui capitol sunt menționate următoarele aspecte: *Biserica, umanitatea pneumatică a lui Hristos în extensie; Sfintele Taine, mijloace de extindere a lui Hristos în viața umană. Importanța Tainelor în viața omului este decisivă, căci ele „pun în evidentă omul ca persoană. Rolul lor este de a duce pe credincios de la chip la asemănare, de a introduce și menține pe fiecare în procesul îndumnezeirii*” (p. 425-426).

Capitolul V: Desăvârșirea omului în Hristos (p. 427-532) este ultima parte a lucrării, în care este prezentată întreaga strădanie a omului de a tinde spre asemănarea cu Dumnezeu. Acest capitol surprinde două elemente cruciale în viața omului: în primul rând, faptul că omul nu se poate înălța peste condiția sa umană, decât cu două condiții *sine qua non*: menținerea sa în strânsă legătură de viață și iubire cu Hristos, în

structura teandrică a Bisericii; dar, pe de altă parte, în efortul personal de despovârare a sa de patimile egoismului său, având permanent ajutorul lui Hristos pentru acest fapt, care ni se împărtășeste prin Sfintele Taine. În al doilea rând, desăvârșirea omului în Hristos înseamnă, de fapt, îndumnezeirea sa, care începe la Botez și trebuie să continue pe tot parcursul vieții, până ce totii vom atinge „starea bărbatului desăvârșit – Hristos” (cf. Efeseni 4, 13).

Analizată în ansamblu, lucrarea de față tratează o temă de mare complexitate, dar și actualitate: *Antropologia – privită în lumina hristologiei*. Noul veac și mileniu în care am intrat, pare a fi preocupat în mod deosebit de om, de valoarea și destinul lui. Prin prezentarea unei asemenea teme, Părintele Nicolae Răzvan Stan demonstrează că are o viziune largă și clară asupra temei propuse spre analiză, surprinzând acele puncte valoroase care-l înfățișează pe om în tot ceea ce are mai de pret în fața lui Dumnezeu și a lumii.

Lucrarea se bazează pe o bogată bibliografie de specialitate, ce i-a permis autorului să dobândească o imagine de ansamblu asupra problematicii dezbătute, dar, în același timp, să surprindă și aspectele de detaliu, alternând, metodologic, generalul cu particularul, ceea ce face ca lucrarea să poată fi lecturată cu folos și plăcere. În ceea ce privește modul de analiză al întregului complex de probleme ce s-au ivit pe parcursul abordării tematicii alese, putem spune că acesta se caracterizează prin logică, coerentă, putere de analiză și claritate.

Ioan Tulcan

„Ale Tale dintru ale Tale“

Sub acest titlu, a apărut la Editura Andreiană din Sibiu, în anul 2007, un volum omagial dedicat ÎPS. Dr. Laurentiu Streza, prilejuit de împlinirea vârstei de 60 de ani. Titlul integral al acestui volum, care cuprinde 750 de pagini este: *„Ale Tale dintru ale Tale.” Liturghie. Pastoratie. Mărturisire: prinos de cinstire adus ÎPS. Laurentiu Streza la împlinirea vârstei de 60 de ani.*

Editarea de volume omagiale este o tradiție în cadrul Mitropoliei Ardealului. E suficient să amintim cele două volume omagiale dedicate mitropolitilor ^aaguna și Bălan. Realizarea acestui volum dedicat mitropolitului Laurentiu, este rezultatul activității unui „comitet de inițiativă și colaborare” alcătuit din reprezentanții Facultății de Teologie „Andrei ^aaguna” din Sibiu și ai Mitropoliei Ardealului: Dorin Oancea, C. Necula, ^atefan Toma, Cristian Vaida.

În „Cuvântul de început”, Comitetul de inițiativă și colaborare, motivează necesitatea apariției acestui volum, dedicat Mitropolitului Ardealului, „Cunoscut și apreciat ca un profesor de Teologie echilibrat și dinamic, chemat la treapta arhieriei: ÎPS. Laurentiu a păstrat același duh al slujirii și aceași competență a catedrei sprijinindu-și eforturile, pentru ca toate să le facă binecuvântare celor pe care-i păstorește”(p. 5).

ÎPS. Dr. Laurentiu Streza face parte dintre acei oameni ai Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, pe care primii sfinți răsăriteni i-au numit „făcători de oameni”. Sfântul Antonie cel Mare în paragraful 11 – unul din cele 170 de învățături despre viața morală a oamenilor spune: „Cel ce poate îmblânzi pe cei neînvătați ca să iubească învățătura și îndreptarea, făcător de oameni trebuie să se numească” (Filocalia, vol. I).

Volumul omagial este împărțit pe capitole. În prima parte denumită „Cuvintele prieteniei” semnează ierarhi și profesori de teologie și

consemnează rolul ÎPS. Laurentiu ca profesor și liturghisitor. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Daniel, îl consideră pe ÎPS. Laurentiu ca profesor de vocație a teologiei românești, iubitor al Liturghiei, păstor de suflete ales, cinstit, devotat (p. 9). PS. Timotei al Aradului constată că „în orice face, se cunoaște dascălul” (p. 16). PS. Episcop al Covasnei și Harghitei, care semnează „Ioan din Carpați” înaltă o rugă lui Dumnezeu pentru cel ce a fost „profesorul slujirii lui Dumnezeu” (p. 18). Ca slujitor al Sfintei Liturghii este apreciat de PS. Daniil, episcopul Daciei Felix: „Liturgistul îl percepe pe Iisus Hristos, Arhierul cel vesnic, ca fiind cu adevărat „stâlpul de foc” al dumnezeiestii Liturghii Ortodoxe...” (p. 23).

Partea de conținut, numită „Studii și articole – Vrednic este!”, se deschide cu studiul ÎPS. Dr. Laurentiu Streza: „Sfânt și sfințenie în Biserica Ortodoxă. Canonizarea sfinților români”. Este un studiu sintetic privind condițiile canonizării, actul canonizării, și, concret, cum au fost canonizați sfinții români cărora „li s-au întocmit documentații complete de canonizare prevăzute de normele canonice și sinodale ale Bisericii noastre” (p. 43).

Urmează o serie de studii grupate tematic. În capitolul „Istorie” semnează Academicianul Mircea Păcurariu: „Liturghică și Pastorală în învățământul teologic sibiuan”, urmat de profesorii universitari: Nicolae Chifăr (Combaterea teologiei iconoclaste la Sinodul VII Ecumenic și scrierile lui Nichifor Mărturisitorul), Dr. Daniel Breda (Începuturile creștinismului la armeni). Studii de istorie bisericească locală românească sunt semnate de profesorul Vasile Olteanu (Biserica brasoveană până în secolul al XVIII-lea). Despre unificarea bisericească (1919-1923) și rolul protopopului arădean Gheorghe Ciuhandu semnează lectorul universitar dr. Paul Brusanovski. Arhimandritul Serafim Joantă se reîntoarce asupra aniversatului ÎPS. Laurentiu – referindu-se la ctitoriile sale monahale din Banat și Ardeal. În fine, capitolul „Istorie” se încheie cu un studiu despre prezent – caracterizat de lectorul universitar Vasile Borca ca fiind „drama suicidară a omului secularizat”.

În capitolul „Biblice” remarc studiul Prof. dr. D. Abrudan referitor la Biblia de la Blaj (1760-1761) retipărită în anul 2000 la Cluj-Napoca. Interesante sunt comentariile unor istorici (greco-catolici) din trecut și de astăzi, dar mai ales așezarea pe aceeași pagină a textelor din Biblia de la Blaj și cea din 1688 (București). Textele sunt aproape identice. Este o

dovadă a unității limbii române. Apare fireasca întrebare: de ce unii istorici consideră Biblia de la București inferioară celei de la Blaj dacă se inspiră din ea?

Al treilea capitol „Pastoral-Liturgic” cuprinde învățătura Sfintei noastre Biserici, despre icoane (ÎPS. Pimen), despre muzica bisericească (PS. Visarion Răsinăreanu, V. Grăjdan, Irimie Marga), despre Sfintele Taine (Emil Cioară, P. Pantis, C. Vaida, C. Gombos), rolul preotului în actul liturgic (M. Iosu, V. Gordon).

Un alt capitol este dedicat „Filosofiei” și abordează teme ca cele referitoare la Catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului (D. Oancea), metafizicii ecumenismului (V. Chira), studii despre Augustin (Lucian D. Culda), C. Noica (V. Delcâ), concepte religioase (t. Pomian) și subsemnatul despre „Zamolxis, între mit și adevăr”, în care încerc să demonstrez că religia dacilor – având unele asemănări cu cea creștină – a contribuit la rapida răspândire a creștinismului în lumea daco-romană.

Ultimul capitol din „Studii și articole” se ocupă de probleme legate de spiritualitate și cuprinde 17 titluri semnate de ÎPS. Serafim Joantă, ÎPS. Irineu Slătineanu, C. Voicu, Ilie Moldovan, Ioan I. Ică, C. V. Necula etc. cuprinzând studii diverse privind viața și spiritualitatea Bisericii noastre Ortodoxe, a Bisericii universale, probleme de mistică, a universului religios, problemele moralei creștine, etc.

Volumul se încheie cu 24 pagini de imagini color, care, ilustrează activitatea ÎPS. Dr. Laurentiu Streza.

Prin tinuta sa grafică, acest volum omagial, care cuprinde studii de tinută academică, teologică și istorică, îndeamnă la o lectură serioasă, spre o mai completă cunoaștere a personalității celui evocat – ÎPS. Laurentiu – și un îndemn la continuarea cercetărilor în acest domeniu.

Ioan-Octavian Rudeanu

**Pr. Dr. Pavel Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată*,
Editura Gutenberg Univers, Arad, 2008, 502 p.**

Lucrarea *Clerici cărturari arădeni de altădată*, scrisă cu seriozitate științifică de către Părintele Pavel Vesa – el însuși un cleric cărturar prin excelență, preocupat constant și competent de cercetarea istoriei vieții eclesiastice arădene – deschide istoricilor dar și teologilor și oamenilor de cultură în general orizonturi generoase și pedagogice în ceea ce privește cultura teologică în îngemănarea ei cu cultura laică în preocupările a 78 de oameni, care au întrupat aceste valori în manifestările vieții lor. Receptarea constructivă a biografiei unor personalități - călugări și preoți de mir – care în decursul istoriei recente “au îmbogățit prin lucrarea lor, spiritualitatea ortodoxă română” – se constituie într-un efort meritoriu menit să evidențieze aspirațiile, preocupările și contribuțiile remarcabile ale unor oameni integrați în viața eclesiastică arădeană, o viață eclesiastică deschisă responsabil și creator și spre cultura vremii. Animat de această preocupare de evidențiere a vieții personalităților clericale arădene care au contribuit substanțial la răspândirea mesajului Evangheliei lui Hristos și a exigențelor acestuia într-un context cultural anume, autorul propune și elaborarea unui Dictionar al clericilor arădeni având drept model Dictionarul teologilor români publicat de Părintele Profesor Mircea Păcurariu (p. 9).

Această lucrare – o contribuție remarcabilă la istoria eclesiastică arădeană alături de alte și alte contribuții ale autorului – începe cu prezentarea celor mai reprezentativi clerici iluministi din părțile Aradului: protopopul Constantin^auboni (1734-1812), preotul Nicolae Horga Popovici (1767-1811), diaconul Grigorie Obradovici (1771-1847), preotul profesor Dimitrie tichindeal (1775-1818).

Autorul reuseste să identifice cu fidelitate în principal orientările comune ale personalităților clericale abordate. Cercetarea Părintelui Vesa nu se rezumă doar la o însuirire de biografii într-o formă statică, ci ea punctează succint și cu precizie istorică afinitățile, orientările culturale, modalitățile și maniera specifică a fiecărui cleric cărturar arădean de a se raporta la cultura vremii, identificând totodată similitudinile și întâlnirea constructivă și reală dintre aceste viziuni și modalități. Astfel, dorința de cunoaștere și de transmitere a valorilor religioase și culturale ale vremii o întâlnim nu numai la Constantin^auboni, Nicolae Horga Popovici, Grigorie Obradovici, Dimitrie tichindeal, ci și la ieromonahul Sebastian Tabacovici (1807-1872), preotul Partenie Gruescu (1813-1872) și la preotul profesor Ioan Rusu (1816-1891). Preotii Ambrozie Jurma (1823-1892) și Nicolae Butariu (1834-1890) aleg drept modalitate de răspândire a culturii biblioteca, fiind cei mai cunoscuți bibliofili din mediul rural arădean al celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Dorința de emancipare bisericească și națională a românilor este întâlnită nu numai la Dimitrie tichindeal, ci și la protopopul Dimitrie Petrovici-Stoichescu (1793-1849), arhimandritii Ghenadie Popescu (1808-1876), Patrachie Popescu (1809-1862) și Grigorie Gheorghe Chirilovici (1793-1837). Protopopii Petru Moldovan (1814-1868), Iosif Ierotei-Beles (1822-1880), Constantin Gurban (1845-1906), Traian I. Mager (1865-1909) manifestă un interes crescut vis-à-vis de problemele bisericești și școlare, iar protopopii Dr. Ioan Trăilescu (1862-1909), Cornel Lazăr (1863-1931), Fabritiu Manuilă (1864-1933), Dimitrie Muscan (1864-1945) s-au remarcat în problemele administrativ-bisericești.

Autorul acordă o atenție deosebită personalităților clericale arădene care au desfășurat o activitate semnificativă în cadrul Institutului pedagogic-teologic, a Academiei de Teologie sau a Facultății de Teologie din Arad: Gheorghe Ciuhandu (1875-1947), Augustin Hamsea (1849-1916), Vasile Mangra (1850-1918), Sever Septimiu Secula (1862-1912), Teodor Botis (1873-1940), Petru Varga (1810-1858), Roman Ciorogariu (1852-1936), Simion^aiclovan (1898-1988), Ilarion V. Felea (1903-1961), Petru Dehelean (1909-1979), Tudor Demian (1912-2001), Gheorghe Litiu (1919-2005), Silviu Anuichi (1939-1994), Dumitru Moca (1953-2004), Iustin I Suci (1873-1953), Ioan Petreanu (1864-1904), Vintilă Popescu (1895-1971).

Pentru o cuprindere cât mai deplină a vieții eclesiastice și culturale arădene, autorul abordează și prezintă și biografiile unor preoți “iubiti de credincioși”, modele de moralitate: George Lupsa (1845-1920), Cornel I Bodea (1884-1957), Ioan Silviu Tomuția (1889-1971), ^atefan R. Lungu (1898-1991), Dr. Roman Popa (1902-1984), Dr. Gheorghe Lupsa (1910-1989), Vasile Frentiu (1913-1982), Gheorghe Căvâșdan (1920-1991).

Apariția unei asemenea lucrări nu ne pune numai într-o relație de conștiință și simțire cu oameni de altădată, promotori ai culturii și în special a valorilor Evangheliei lui Hristos, ci ne și oferă destule argumente să le urmăm pilda și dăruirea vieții jertfelnice. Acest tablou viu și pilduitor ni-l aduce cu acrivie științifică și cu sensibilitate spirituală înaintea ochilor noștri Părintele Pavel Vesa, într-o împletire de sensuri istorice, teologice, existențiale, culturale și sociale pe parcursul a câtorva secole. Prezenta lucrare - așa cum apreciază însăși autorul ei cu modestie – dincolo de dimensiunea ei strict științifică și cu implicații în spiritualitatea, istoria și cultura teologică de azi, s-a născut și din anumite convorbiri dintre doi preoți arădeni, iubitori de cultură eclesială și receptivi într-un mod constructiv la cultura laică a vremii noastre: Preotul Pavel Vesa și Preotul Nicolae Marcu. Semnificative rămân pentru această lucrare dar și pentru alte lucrări ale autorului minuțiozitatea exprimării informațiilor care se bucură de un fundament documentar bogat, stilul coerent, sintetic și clar, ineditul abordărilor și forma academică în care sunt exprimate.

Lucrarea *Clerici cărturari arădeni de altădată*, are marele merit de a reactualiza trecutul în conștiințele noastre, de a restitui într-un mod viu și grăitor file din istoriografia eclesială și culturală arădeană și de a sensibiliza pe cititor asupra valorilor teologice, culturale, sociale și chiar existențiale întrupate în viața personalităților prezentate care, devin – ca un arc peste timp - modele pentru generațiile de azi.

Cristinel Ioja

Baba, Teodor, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Berheci, Aurel, Dr., Lector la Facultatea de Științe ale Educației și Asistentă Socială din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Bouteneff, Peter C., Ph.D., St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary – New York

Breda, Nicu, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Brie, Mihai, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea

Farcasiu, Lucian, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Gombos, Stelian, Drd., Secretariatul de Stat pentru Culte

Ioja, Cristinel, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Mărcus, Dumitru, Dr., Lector la Facultatea de Științe Umaniste și Sociale din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Popescu, Ion, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Filofteia” din cadrul Universității din Pitești

Radu, Dumitru, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Ovidius” din Constanța

Rudeanu, Ioan, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Rus, Constantin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

