

STYDIA DOCTORALIA

Anul 7, Nr. 7, 2022

Revista „Studia Doctoralia” publică anual studii și cercetări ale doctoranzilor Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” Arad.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autori sunt rugați să trimită materialele editate electronic în Microsoft Word (Times New Roman, 12 p) la adresa de e-mail: doctorat.teologie@uav.ro, urmărind cerințele editoriale ale revistei „Teologia” (http://www.revistateologia.ro/?page_id=140).

ISSN 2537 - 3668

ISSN-L 2537 - 3668

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea”

STVDIA DOCTORALIA

Anul 7, Nr. 7, 2022

Apare cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Dr. Timotei Seviciu
Arhiepiscopul Aradului



Editura Universității „Aurel Vlaicu”

COLEGIUL DE REDACȚIE

Președinte de onoare:

Î.P.S. Dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

Coordonatori:

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

Professor Ph.D. Eirini Christinaki-Glarou

Professor Phd. Jerzy Ostapczuk

Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus

Protos. Lect. Univ. Dr. Iustin Popovici

Pr. Lect. Univ. Dr. Tiberiu Ardelean

D.T.P.: Toma S. Muntean

Sumar

Cuvânt înainte

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA _____ 9

Rev. Dr. Alexandros CHOULIARAS

The Emergence of Hesychast Anthropology during the Fourteenth Century: Implications for Contemporary Theology and Practice _____ 11

Pr. Drd. Florin-Ioan AVRAM

Problema dreptului de devoluțiune din perspectiva părintelui Valerian Șesan _ 20

Drd. Cristian-Ilie BĂLEANU

Biserica Slujitoare în Ecleeziologia Ortodoxă _____ 38

Pr. Drd. Marius-Virgil BOLEA

Sistemul parohial în cel de-al doilea mileniu. O perspectivă religioasă a bizanțului între Schisma cea Mare (1054) și căderea Constantinopolului (1453)_ 50

Drd. Mihaela BRÂNZĂ

Teme despre fericirea contemporană: maternitatea și paternitatea în cheie ortodoxă _____ 83

Pr. Drd. Alin CÂMPEAN

Euharistie și Biserică în Constituțiile Conciliului Vatican II: „Sacrosanctum Concilium” și „Lumen Gentium” _____ 95

Drd. Nicolae-Cristian DAIA

Conferințele preoțești din Protopopiatul Caransebeșului în perioada interbelică și în anii celui de al doilea război mondial _____ 127

Drd. Lucreția (Iustina) GAGEA

Sfinții Îngeri în gândirea teologică a sfinților Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog _____ 141

Pr. Drd. Gabriel GOSTA

Educația religioasă a tinerilor ca răspuns necesar la provocările societății contemporane _____ 152

Drd. Łukasz HAJDUCZENIA

Influence and Potential of the Orthodox Liturgy in the space of the modern world _____ 168

Pr. Drd. Ioan-Simion HODEAN

Fantasmagoria fricii în gândirea Creștin-Ortodoxă _____ 174

Drd. Rareș-Ștefan IONESCU

Biserica și bisericile în cetate: raportul stat-culte în baza legii 489/2006. Aspecte introductive _____ 189

Pr. Drd. Flavius-Alexandru LAZĂR

Unitatea dintre dogmă și cult în teologia ortodoxă. receptarea hotărârilor dogmatice ale Sinodului IV Ecumenic în cultul Bisericii _____ 219

Drd. Nicolae-Sorin MARIN

Promovarea scrierilor patristice în lucrarea culturală a vrednicului de pomenire Nestor Vornicescu-Mitropolitul Olteniei _____ 235

Pr. Drd. Doru MELINESCU

Pătrunderea în Taina lui Dumnezeu prin experiența rugăciunii _____ 249

Drd. Ovidiu-Ionuț MÎLCOMETE

Canonul cel Mare de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul rugăciune indispensabilă sau epifenomen? O abordare moral-duhovnicească _ 266

Drd. Ioan-Răzvan MUNTEAN

Pe axa timpului. de la protologie la eshatologie _____ 282

Drd. Sorin-George ROȘCA

Adopția copiilor în Sfânta Scriptură. Dreptul Iosif, model desăvârșit al părintelui adoptiv _____ 303

Protos. Drd. Haralambie (Constantin) ȚANEF

Bucuria Învierii, trăită de Arhiepiscopul Pimen reflectată în cuvântările sale pastorale _____ 323

Pr. Drd. Pavel ŽIŽICA

Asceza și sfințenia părinților deșertului _____ 334

Pr. Drd. Cristian PRUNĂ

Disputa dintre Christos Yannaras și călugării athoniți _____ 345

Arhid. Drd. Darius-Andrei LASCĂU

Dumitru G. Kiriak în lumina activității corale _____ 355

Imagini din timpul desfășurării Simpozionului Școlii Doctorale ____ 365

CUVÂNT ÎNAINTE

În anul 2022, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad și-a serbat Bicentenarul, marcând evenimentul printr-un șir de 24 de manifestări științifice, culturale și bisericești la nivel național și internațional. Din orizontul preocupărilor științifice, care au marcat anul 2022, face parte și Simpozionul internațional al Școlii Doctorale, organizat cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Timotei Sevcicu, Arhiepiscopul Aradului, în parteneriat cu Universitatea din Atena și cu Universitatea din Varșovia.

La acest Simpozion internațional au participat doctoranzi din Facultățile de Teologie din Patriarhia Română, precum și doctoranzi din cadrul instituțiilor teologice de la Atena și Varșovia.

Astfel, în perioada 15-16 septembrie 2022 a avut loc la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, simpozionul internațional cu tema *Teologia în cetate. Evocări, exigențe și perspective*, o temă provocatoare și de actualitate prin care am încercat să înțelegem și să regândim exigențele unei Teologii vii, prezente în cetățile secularizate ale lumii actuale. Această temă a fost legată nu doar de preocupările unor studenți doctoranzi, ci și de serbarea Bicentenarului, subliniindu-se rolul determinant al Teologiei ortodoxe în cetatea Aradului, din creștetul Bihorului până la Dunăre, în secolul al XIX-lea.

De asemenea, s-a reafirmat cu argumente istorice rolul Aradului în pregătirea Marii Uniri, prin Preparandie (1812) și Institutul Teologic (1822), prin pleiada de profesori și oameni de cultură care au slujit catedrele de teologie și cultura română prin publicații, cărți, reviste. Institutul Teologic din Arad reprezintă prima școală superioară de Teologie Ortodoxă din Transilvania. Desigur, rolul Teologiei în cetate a fost subliniat

și în studii care reflectă tendințele lumii secularizate, mutațiile și provocările actuale la adresa Teologiei și Bisericii.

Concluziile cercetărilor studenților doctoranzi sunt publicate în revista Școlii Doctorale din Arad, *Studia Doctoralia*, dorind prin aceasta să oferim o oglindă fidelă a preocupărilor tinerilor doctoranzi arădeni în dialog cu alți doctoranzi din țară și străinătate. Cercetarea științifică ca vector al Școlii Doctorale, concretizată în organizarea unui simpozion științific anual reprezintă imaginea preocupărilor profesorilor și studenților doctoranzi de la Arad. De asemenea, Școala Doctorală Interdisciplinară a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, prin domeniul Teologie, și aici ne referim la Teologia Ortodoxă, reprezintă un reper al cercetării științifice și, totodată, un mediu al dezvoltării și afirmării teologice prin excelență.

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VII (2022)/7/ pp. 11 - 19

THE EMERGENCE OF HESYCHAST ANTHROPOLOGY DURING THE FOURTEENTH CENTURY: IMPLICATIONS FOR CONTEMPORARY THEOLOGY AND PRACTICE

Rev. Dr. Alexandros CHOULIARAS¹

Athens, Greece

al.chouliaras@gmail.com

Abstract

In our paper we shall try to see how questions regarding anthropology emerged in the context of the hesychast debates, and how these topics can have implications for contemporary theology and practice.² Undoubtedly, important information regarding the historical and theological context of these topics could be drawn from many points of St Gregory Palamas' works.³ However, here we shall limit our approach to

¹ Adjunct Lecturer, Faculty of Social Theology and Religion, National and Kapodistrian University of Athens; Post-doctoral researcher, Faculty of Theology (NKUA). E-mail: al.chouliaras@gmail.com.

² This presentation is an adapted version of pp. 16-21 of Alexandros Chouliaras, *The Anthropology of St Gregory Palamas: the Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body*, Studia Traditionis Theologiae 38 (Turnhoo: Brepols, 2020).

³ See, e.g., Meyendorff (1959a), 65-153. Christou, ΠΣ 1, 315-54. Christou, ΠΣ 2, 9-42. Sinkewicz (2002), 131-7, 155-73. Sinkewicz (1980). Sinkewicz (1982). Koutsouris (2016).

just one crucial document: the Hagioretic Tome.⁴ This text has as its aim to defend, in the form of an official declaration, the teaching of the hesychasts over against their opponents. It was written by Palamas in 1340, signed by twenty leading monks of Mount Athos, and confirmed by the local bishop of Hierissos in Chalkidiki, who declared that the whole of Mount Athos subscribed it. Therefore, as has been noticed, '[t]his makes it clear that Palamas is expressing, not merely his own personal opinion, but the accepted teaching of the Holy Mountain.'⁵ The Tome affirms that the divine light is uncreated, and that it is able to be sensibly perceived by humans.

Keywords:

anthropology, contemporary theology and practice, the Hagioretic Tome

The Information Drawn from the Tomos Regarding the Anthropological Issues

In the first lines of the *Hagioretic Tome*, Palamas argues that the doctrines of the Church, that are now 'known to all in common and proclaimed openly', were initially 'mysteries of the Law of Moses', and 'foreseen in Spirit by the Prophets alone'. In the same way 'the mysteries of the evangelical life are the good things promised to the saints in the age to come; these are granted to and foreseen by those deemed worthy of sight by the Spirit, and to these in measure as a partial foretaste.'⁶ Here Palamas wants to argue that the hesychasts play the role that the Prophets occupied in the Old Testament: to come to knowledge of the mysteries of God and reveal them to the faithful. Let us note here the emphasis Palamas lays on the role of the Holy Spirit: humans come to

⁴ *Hagioretic Tomos* (or *Tomos of the Holy Mountain*) [Ἀγιορειτικός τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων διὰ τοὺς ἐξ ἰδίας ἀπειρίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους ἀπειθείας ἀθετοῦντας τὰς τοῦ Πνεύματος μυστικὰς ἐνεργείας κρεῖττον ἢ λόγος ἐν τοῖς κατὰ πνεῦμα ζῶσιν ἐνεργουμένας καὶ δι' ἔργων θεωρουμένας, ἀλλ' οὐ διὰ λόγων ἀποδεικνυμένας], ed. V. Pseftogas, in ΠΣ 2, 1966 [2010³], 567-78 (PG 150, 1225C-36). For a concise presentation and analysis of it, see Christou, ΠΣ 2, 551-3. Vlachos (2007³), 305-26. In this last book one may see the tight connection of Palamas with the spirituality of Mount Athos, throughout his whole life.

⁵ *The Philokalia*, vol. 4, 292.

⁶ Ἀγιορειτικός Τόμος (*Tomos of the Holy Mountain* or *Hagioretic Tome*; hereafter *Tomos*), Prologue.1-8, ed. Pseftogas, ΠΣ 2, 567, trans. Sinkewicz (2002), 183.

knowledge of God through the energy of the Spirit. As Palamas always argues, through the divine uncreated energies.

In the Old Testament some people were reluctant to listen to what the Prophets had to say. For instance, some Jews may have found problematic the teaching of the Prophets that the Logos and the Spirit are co-eternal,⁷ because one may have had in mind the biblical phrase that 'The Lord our God is one Lord' (Dt 6:4). And so, from piety, one would have denied the truth. But, Palamas goes on to say, 'Similarly, perhaps now too it could happen that a person fails to listen with reverence to the mysteries of the Spirit known only to those who have attained purification by virtue.'⁸ It is interesting that Palamas recognizes that there indeed appeared some objections to the hesychast teaching motivated by piety, namely because it was regarded by some persons as innovative. Nevertheless, Palamas draws the following parallelism: as those teachings of the past were finally proved to be correct, despite the objections of some Jews, in the same way the teaching and life of the hesychasts will be proved to be correct and genuine, despite the opposition to them by some contemporary Christians.

Let us note here the important role Palamas attributes to the pursuit of the virtues, *ascesis*, as a way of knowing God: this is indeed a most central notion in his thought and teaching.⁹ Thus, this is why one should trust the hesychasts, for they 'have been initiated by experience (πείρα) itself', and 'for the sake of the evangelical life [they] have not only renounced the acquisition of possessions, human honour and the evil pleasures of their bodies, but have also confirmed this renunciation through submission to those with greater maturity in Christ'. Here Palamas stresses a virtue very crucial for him, that of obedience. Furthermore, the hesychasts, 'for having devoted their time to themselves and to God through stillness and freedom from cares, and by transcending themselves through pure prayer and, having attained God through a mystical union with him that transcends the intellect, they have been initiated into the realities that transcend the intellect'. However, 'there are others who have

⁷ This teaching, of course, was not directly exposed in the Old Testament. However, Palamas, following the tradition of the Fathers, regards it as clearly implied in many points, if the Old Testament is read through the prism of the New.

⁸ *Tomos*, Prologue, ΠΣ 2, 567.8-568.5, trans. Sinkewicz, 183.

⁹ For *ascesis* as a way of attaining the virtues, see Kesselopoulos (1986), 147-59.

been initiated by the respect, faith and love they show to such persons.’¹⁰ All these points are surely very important for our nowadays spiritual struggle.

Then Palamas mentions three Fathers (Sts Dionysios the Areopagite, Maximos the Confessor, and Macarios) who refer to the deifying gift (θεοποιὸν δῶρον).¹¹ Here, on the one hand he wants to introduce the idea of the ‘divine uncreated energies,’ and on the other hand the notion of the ‘uncreated light,’ which, according to Macarios, is ‘the nourishment of the incorporeal beings, the glory of the divine nature, the beauty of the age to come, a divine and heavenly fire, an ineffable and intellectual light (φῶς ἄρρητον καὶ νοερόν), a pledge of the Holy Spirit, the sanctifying oil of gladness.’¹²

But there was a major accusation made against the hesychasts. In particular, sometime before the summer of 1337, Barlaam accused the hesychast monks of Messalianism.¹³ In the meanwhile, he had come into contact with some hesychasts who introduced him to their practices. So, on the basis of what he had heard, or what he had read, he denounced the hesychast monks to the Standing Synod in Constantinople. The Synod, however, declared his accusations as having no firm basis.¹⁴

It should be mentioned that the Messalians (or *Euchites*, from the Greek *Εὐχίται*) were a heretical group that appeared in Mesopotamia in the 370’s. In general, they rejected the sacraments of the Church, and accepted only what they called ‘the pure prayer of the heart,’ through which they considered that union with the Godhead was attained. Moreover, they seem to have believed that the essence of God could be perceived through the bodily senses.¹⁵

¹⁰ *Tomos*, Prologue, ΠΣ 2, 568.18-569.2, trans. Sinkewicz, 183-4.

¹¹ *Tomos*, Prologue.3-18, ΠΣ 2, 569.

¹² *Tomos*, Prologue.15-18, ΠΣ 2, 569, trans. Sinkewicz, 184 (modified). For the passage of Macarios, see *Ὁμιλῖαι Πνευματικαὶ* [*Homiliae Spirituales* 50], 12.14 and 17.2, 114 and 167-8 respectively.

¹³ For a study and evaluation on the sources of Barlaam’s criticism of the hesychasts, see Rigo (1989), 39-103.

¹⁴ Sinkewicz (2002), 133.

¹⁵ About the Messalians, see Fitschen (1998). Stewart (1991). Plested (2004), mainly 16-27, but also *passim*. It is worth noting that, as Plested (2004), 27 n. 60 notes, by the

Palamas of course knew about the accusation of Messalianism from Barlaam and his followers. This is why Gregory attacks '[w]hoever... ranks with the Messalians and calls ditheists those who say that this deifying grace is uncreated, ingenerate and a distinct reality'. For Palamas, 'if indeed there is such a person, let him know that he stands in opposition to the saints of God and, unless he should repent, casts himself out of the inheritance of the saved and himself falls away from the one who alone by nature is God of the saints'.¹⁶ Gregory introduces here his basic doctrine of the essence/energies distinction, and stresses the uncreated character of the divine energies. If someone rejects this, and uses the accusation of Messalianism, then he is opposed to God. On the other hand, whoever believes this mystery, 'and does not reject out of ignorance what is said openly, but is ignorant of the way of the mystery, let him not disdain to seek out and learn from those who do know'.¹⁷

But Palamas continues by bringing to the fore some very important parameters, that are closely related to the topic of our conference. He argues that perfect union with God cannot 'be attained by imitation and disposition alone without the deifying grace of the Spirit', as happens with 'people of the same character who are also loved by one another'. Moreover, the grace of God is not 'a habit of rational nature which is attained through imitation alone'; on the contrary, it is 'a supernatural illumination and an ineffable and divine energy which is invisibly seen and incomprehensibly conceived by those deemed worthy'. If one denies any of these, 'let this man know that he has fallen without knowing it into the deceit of the Messalians'.¹⁸ Through these arguments, Palamas wants to stress the fact that union with God is not the result of human effort alone, but, mainly, of divine grace. He was aware of the teaching of Barlaam,

time of Palamas 'the term Messalian was used as a synonym for Bogomil. It is a characteristic of heresiology to stigmatize newer heresies with the name of an older heresy...' As far as the Bogomils are concerned, they were also a heretical group, which rejected ecclesiastical hierarchy and showed a Manichaean dualism. They probably firstly appeared in the tenth century. For an important historical study regarding the relationship between hesychasm and the Bogomiles, see Rigo (1989). About the Bogomils, see Fitschen (1998), 323-33. For an older study, see Dmitry Obolensky (1948).

¹⁶ *Tomos*, 1, ΠΣ 2, 569.19-570.4, trans. Sinkewicz, 184.

¹⁷ *Tomos*, 1.4-8, ΠΣ 2, 570, trans. Sinkewicz, 184.

¹⁸ *Tomos*, 2.13-21, ΠΣ 2, 570, trans. Sinkewicz, 184.

that humans may attain union with God through human knowledge.¹⁹ In particular, Barlaam ‘insisted that access to God could normatively come only through careful logical inference from creation and scriptural revelation.’²⁰ But Palamas deems this very dangerous to the spiritual life. And he adds that ‘if deification takes place by a natural power and is naturally encompassed by the bounds of nature,’ then ‘one who is deified will by all necessity be God by nature.’²¹

To support his arguments, St Gregory refers to a very crucial passage of St Maximos, where it is mentioned that ‘the grace of divinization is completely unconditioned (ἄσχετός ἐστι παντάπασιν), because it finds no faculty or capacity of any sort within nature that could receive it, for if it did, it would no longer be a grace but the manifestation of a natural activity latent within the potentiality of nature.’ If the latter were the case, ‘it would rightly be a work of nature, and not a gift of God, and a person so divinized would be God by nature and would have to be called so in the proper sense.’ And St Maximos wonders: ‘How, then, divinization could make the divinized person go out of himself (Πῶς δὲ καὶ ἐξίστησιν ἑαυτοῦ τὸν θεούμενον ἢ θέωσις), I fail to see, if it was something that lay within the bounds of his nature (εἰ τοῖς ὅροις τῆς φύσεως αὐτῇ περιείληπτο).’²² Based on St Maximos, Palamas concludes that ‘The grace of deification is therefore beyond nature, virtue and knowledge, and all such things are infinitely inferior to it’. And he adds something very crucial: ‘For all virtue and imitation of God on our part render the person who has acquired them fit for divine union, but grace effects the ineffable

¹⁹ For an analysis of ‘Barlaam’s doctrine of illumination’, see Sinkewicz (1982) (mainly p. 222-42).

²⁰ Blowers (2016), 303.

²¹ *Tomos*, 2.21-4, ΠΣ 2, 570, trans. Sinkewicz, 184.

²² *Tomos*, 2.2-13, ΠΣ 2, 571. For the passage of St Maximos, and its translation, see *Ambiguum* 20, 2.15-27, ed. Conostas, 408-10 (PG 91, 1237B): ἡ γὰρ χάρις τῆς θεώσεως ἄσχετος ἐστι παντάπασιν, οὐκ ἔχουσα τὴν οἰανοῦν δεκτικὴν ἑαυτῆς ἐν τῇ φύσει δύναμιν, ἐπεὶ οὐκ ἔτι χάρις ἐστίν, ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν φυσικὴν δύναμιν ἐνεργείας φανέρωσις. Καὶ οὕτω γε πάλιν οὐκ ἔσται παράδοξον τὸ γινόμενον, εἰ κατὰ δεκτικὴν δύναμιν φύσεως ἢ θέωσις ἦν. Φύσεως γὰρ ἂν εἰκότως ἔργον, ἀλλ’ οὐ Θεοῦ δῶρον ἢ θέωσις ἔσται, καὶ δυνήσεται καὶ φύσει Θεὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι καὶ κυρίως προσαγορεύεσθαι. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο καθέστηκεν ἢ κατὰ φύσιν ἐκάστου τῶν ὄντων δύναμις ἢ φύσεως πρὸς ἐνεργεῖαν ἀπαράβατος κίνησις...

union itself (ἡ δὲ χάρις αὐτὴν τελεσιουργεῖ τὴν ἀπόρρητον ἔνωσιν).²³ In other words, as it has been put recently by Paul Blowers, ‘deification transforms human nature but is not naturally acquired.’²⁴

Palamas is also aware of another accusation. The hesychasts were teaching that the intellect is located in the heart or in the head (or, better, brain; ἐν τῇ καρδίᾳ ἢ τῷ ἐγκεφάλῳ).²⁵ But for their opponents this was a hint of Messalianism.²⁶ However, Palamas explains that this is not justified. By mentioning that ‘the intellect is located in the heart or in the head’ one simply declares the fact that ‘the intellect is in the body because it is joined to it.’²⁷ To support his argument, he refers to Macarios, who argues that ‘the activity of the intellect is in the heart.’²⁸ Moreover, one should not take as contradictory the argument of St Gregory of Nyssa, that ‘the intellect is neither inside nor outside the body, since it is incorporeal.’²⁹ Besides, there is not any contradiction in saying, on the one hand, ‘that the divine is not in a place,’ and on the other hand, ‘that the Word of God was once within a virginal and unblemished womb, since there it was joined beyond rational sense to our constitution out of an inexpressible love for humanity.’³⁰

But why is Palamas insisting on this point, namely that the intellect is found in the human brain? As it is known, the intellect is the human faculty through which man is united with God.³¹ But in this union the human body also takes part.³² This is why Palamas regards it important

²³ *Tomos*, 2.13-19, ΠΣ 2, 571, trans. Sinkewicz, 185.

²⁴ Blowers (2016), 305.

²⁵ If we are to translate γκέφαλος as brain here, we must have in mind that there are different understandings between the ancient and the modern era, as far as the brain is concerned.

²⁶ *Tomos*, 3.3-5, ΠΣ 2, 572.

²⁷ *Tomos*, 3.11-13, ΠΣ 2, 572, trans. Sinkewicz, 185.

²⁸ *Tomos*, 3.7-8, ΠΣ 2, 572, trans. Sinkewicz, 185. In particular Macarios argues that the intellect is found in the heart. See his *Homily* 15, 20.283-7, ed. Dörries, 139: ἐκεῖ γὰρ ἐστὶν ὁ νοῦς...

²⁹ Gregory of Nyssa, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (De opificio hominis)*, PG 44, 177B.

³⁰ *Tomos*, 3.14-18, ΠΣ 2, 572, trans. Sinkewicz, 185.

³¹ For an analysis of the notion of intellect, cf. Chouliaras, *The Anthropology*, 23-9.

³² For an examination of this fact, see ch. 7 of Chouliaras, *The Anthropology*.

to stress the fact that the νοῦς is 'located in the human heart or brain', meaning in the human body more generally. He discusses this point also in *Triad* 1,2,1.1-12, 393 (75.8-20), where, remembering the words of St Paul (1 Cor 6:19), he explains that the body is not something evil, therefore one should not be afraid to argue that the nous abides in the body:

Brother, do you not hear the words of the Apostle, 'Our body is the temple of the Holy Spirit within us (1 Cor 6:19),' and again, 'We are the house of God' (Heb 3:6), as God Himself confirms when He says, 'I will dwell in them and walk in them, and I will be their God' (Lev 26:12; 2 Cor 6:16)? So what sane person would grow indignant at the thought that his intellect dwells in that whose nature it is to become the dwelling place of God [i.e. the body]? How can it be that God at the beginning caused the intellect to inhabit the body? Did even He do so wrongly? Rather, brother, such views befit the *heretics*, who declare that the body is *evil* and *created by the devil*. As for us, we regard it as evil for the intellect to be [or: be caught up] in *material thoughts* [or: to *dwell on fleshly thoughts*], but not for it to be in the body, since the body is *not evil* [*in itself*].³³

Epilogue

From the above presentation, it is shown that anthropology has a most central place in the hesychast debates. The matter at stake was mainly the human person; indeed, the human being lies at the core of Palamite theology. But the same goes for our era, which is perhaps unique in his-

³³ *Tr.* 1,2,1.1-12, 393 (75.8-20), trans. Gendle, 41 and *The Philokalia*, vol. 4, 332 (modified; emphases added): Ἀδελφέ, οὐκ ἀκούεις τοῦ Ἀποστόλου λέγοντος ὅτι «τὰ σώματα ἡμῶν ναὸς τοῦ ἐν ἡμῖν ἁγίου Πνεύματός ἐστι», καὶ πάλιν ὅτι «οἶκος τοῦ Θεοῦ ἡμεῖς ἐσμεν», ὡς καὶ ὁ Θεὸς λέγει ὅτι «ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεός»; Ὁ τοίνυν οἰκητήριον πέφυκε γίνεσθαι Θεοῦ, πῶς ἂν ἀναξιοπαθησαί τις νοῦν ἔχων ἐνοικίσει τὸν οἰκεῖον νοῦν αὐτῷ; Πῶς δὲ καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀρχὴν ἐνῴκισε τῷ σώματι τὸν νοῦν; Ἄρα καὶ αὐτὸς κακῶς ἐποίησε; Τοὺς τοιούτους λόγους, ἀδελφέ, τοῖς αἰρετικοῖς ἀρμόσει λέγειν, οἱ πονηρὸν καὶ τοῦ πονηροῦ πλάσμα τὸ σῶμα λέγουσιν. Ἡμεῖς δὲ ἐν τοῖς σωματικοῖς φρονήμασιν εἶναι τὸν νοῦν οἰόμεθα κακόν, ἐν τῷ σώματι δὲ οὐχὶ κακόν, ἐπεὶ μηδὲ τὸ σῶμα πονηρόν.

tory for two reasons, both having to do with the human person. First, humans have such huge resources of power that never had in the past. Second, humans encounter such great dangers and problems which, in past epochs, were unimaginable.

Can Christian theology offer today something worthy of the challenge? In my view, it can offer many important things. In fact, the articulation of a genuine and modern Christian anthropology—i.e. the teaching of the Church about the human being, both soul and body, its great value and potentialities—seems to be the only real and effective resistance to the effort of all those who try to diminish the importance of the human person so as to control it. Moreover, the need to clearly and persuasively articulate such an anthropology, capable of guiding contemporary humans correctly, seems nowadays more urgent than ever.³⁴ As the late Metropolitan Kallistos Ware, who recently passed away, has insightfully argued, ‘The master-theme of Orthodox theology in the twentieth century has been ecclesiology; in the twenty-first century, the centre of interest is shifting to the doctrine of the human person.’³⁵

³⁴ For an important relevant analysis, see Ware (2012a).

³⁵ See Ware (2012b), 105-21 (at 105).

PROBLEMA DREPTULUI DE DEVOLUȚIUNE DIN PERSPECTIVA PĂRINTELUI VALERIAN ȘESAN

Pr. Drd. Florin-Ioan AVRAM

avramflorin94@yahoo.com

Abstract

Over time, the Church through its representatives has played an essential role in clarifying certain situations, such as: heresies, schisms, reforms, etc. As a form of disciplinary court, it has evolved throughout history, as the first court for bishops was the metropolitan, supported by the metropolitan synod, followed by another court, the exarch, along with the exarchal synod, and in those of followed the patriarch, with the help of the patriarchal synod, which has lasted until today through the Holy Synod. Return is the extraordinary intervention of a body immediately overlapping by the administration, in case the competent body does not fulfill its obligations, established by law, or when it violates them.

Keywords:

church, canon, metropolitan, bishop, patriarch, law, principle, diocese, supervision.

Introducere

Încă din veacurile primare, comunitatea euharistică a simțit nevoia de a avea anumite reglementări juridice, care să permită o bună organizare bisericească: „Comunitățile creștine nu puteau să trăiască în timpul primelor trei secole de existență într-o comuniune de credință, neglijată de reglementări juridice”¹.

* Acest articol a fost alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin RUS, coordonatorul tezei de doctorat în cadrul Școlii doctorale interdisciplinare, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, care a dat avizul pentru publicare.

O constantă și totodată o problemă jurisdicțioanală pe care părintele Valerian a cercetat-o, creionând câteva direcții principale este despre dreptul de devoluțiune al patriarhului sau al mitropolitului. Această chestiune foarte importantă pentru buna organizare bisericească, din perspectiva părintelui Șesan, este fundamentată pe canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic, care afirmă:

„Fiindcă suntem datori să păzim toate dumnezeieștile canoane trebuie să-l păstrăm cu orice chip nevătămat și pe acela care precizează ca în fiecare biserică să existe economi. Și bine ar fi dacă fiecare mitropolit ar institui un econom în biserică sa. Iar dacă nu, episcopul Constantinopolului are libertatea, din propria sa autoritate, de a rândui un econom în biserică aceluia. De asemenea, și mitropoliții, dacă episcopii supuși lor, nu preferă să stabilească economi în bisericile lor. Același lucru să fie păzit și în ceea ce privește mănăstirile”².

În conținutul acestui canon ecumenic se evidențiază într-un mod cu totul absolut însemnătatea acestui principiu ierarhic, numit devoluțiune, care este definit într-o manieră cu totul aparte de către părintele Șesan:

„Devoluțiunea este intervenția extraordinară a unui organ imediat suprapus de administrație, în cazul când organul competent nu-și împlinește obligațiunile sale, stabilite prin lege, sau când le încalcă”³.

De asemenea, dreptul de devoluțiune este organul de control, de supraveghere și de îndrumare realizat din ex officio, de către o autoritate superioară, asupra organelor supuse, care nu respectă în întregime rânduielile prescrise⁴.

¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin RUS, *Canoanele Sinoadelor din Galia secolele IV-VII*, Editura Astra Museum, Sibiu, 2013, p. 23.

² Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Ediția a II-a, Editura Basilica, București, 2022, p. 355.

³ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, în *Candela*, anul XLVII (1936), nr. 1-12, p. 71.

⁴ Constantin PÎRVU, „Dreptul de devoluțiune”, în *Studii Teologice*, nr. 6 (1954), p. 386.

Fundamentele dreptului de devoluțiune

În vederea intervenției din partea unui organ superior într-o eparhie se realizează în urma a două rațiuni sau cauze, care sunt foarte bine delimitate:

1. Cel dintâi motiv pentru care poate interveni patriarhul sau mitropolitul este atunci când se înaintează o reclamație, plângere sau la cerere. În cazul acesta, cel care înaintează o anumită reclamație, trebuie să își argumenteze și să își susțină prin probe, cererea.

2. Cel de-al doilea motiv în care organul superior patriarhal sau mitropolitan poate să intervină se bazează pe canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic. Am amintit mai sus prin conținutul acestui canon, beneficiul autorității episcopale care trebuie asumată.

Consider că este potrivit în a încerca să detaliez aceste două aspecte, care oarecum sunt centrul problemei dreptului devoluțiune în cadrul organizației administrativ-jurisdicționale și bisericești.

1. Mergând pe filiera Sfintei Scripturi, în Evanghelia după Matei la capitolul 18, 15-18, se amintește despre modul în care trebuie să te raportezi vis-a-vis de fratele care ți-a greșit, unde se include și ascultarea față de Biserică. În acest sens, primul motiv invocat pentru intervenția patriarhului sau a mitropolitului este pâra, plângerea sau reclamația.

În decursul vremii, Biserica prin reprezentanții săi a avut un rol esențial în a clarifica anumite situații ivite, ca de exemplu: erezii, schisme, reforme, etc. Ca formă de instanță disciplinară, aceasta a evoluat în decursul istoriei, ca de altfel, întâi instanța pentru episcopi a fost mitropolitul, având ca suport sinodul mitropolitan, după care a urma o altă instanță, exarhul, alături de sinodul exarhal, și în cele din urmă patriarhul, având ca și ajutor sinodul patriarhal, care a dăruit până astăzi prin Sfântul Sinod.

În prezent, ultima instanță disciplinară care poate fi apelată în multitudinea de probleme, fie care vizează preoții de mir, ieromonahii sau episcopii este Sfântul Sinod.

2. Făcând referire la canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic, intervenția din partea mitropolitului sau a patriarhului se face în mod autonom, din oficiu sau din proprie inițiativă, fără a fi nevoie de vreo reclamație sau pâra după cum este în primul caz. Această intervenție se dorește a fi una benefică pentru Biserică, după cum afirmă și acest canon, care susține respectarea cu multă acrivie și strictețe normele canonice și conținutul

tuturor canoanelor, insistându-se asupra numirii unui econom sau inten-
dent la fiecare biserică⁵.

Patriarhul și mitropolitul au dreptul propriu⁶ sau aceiași putere de
drept de a interveni, nu doar în cazul care este menționat de canonul 11
al Sinodului VII Ecumenic, ci și în alte cazuri, în care nu sunt aplicate și
respectate în mod corespunzător, canoanele Bisericii.

Veridicitatea canoanelor, produce obligativitatea respectării acestora,
și tocmai de aceea când acestea nu sunt îndeplinite întocmai, patriarhul
și mitropolitul au obligația de a soluționa și remedia situația produsă.

Rânduiala liturgică prevede pentru fiecare Sfântă Taină, anumite
norme canonice care trebuiesc a fi împlinite, aici mă refer la cele șapte
Taine, dar și la anumite rânduieli bisericești, cum ar fi hirotonia în treapta
de episcop. Înainte de aceasta, candidatul este cercetat în vederea cu-
noașterii învățăturii de credință, împlinirii prescripțiilor liturgice, etc. În
acest sens, marele canonist Ioan Zonaras, a realizat un comentariu cu
privire la conținutul canonului 11 al Sinodului VII Trulan, unde afirmă:
„Episcopii sunt examinați, înainte de hirotonie, dacă sunt siguri în cele
ale credinței (...), între care și păzirea tuturor canoanelor”⁷.

Tot sub aceiași gândire, un alt renumit canonist Teodor Balsamon,
arată principiul de a se păzi nealterate conținuturile canoanelor, chiar și
în vederea cuprinsului canonului 11 al Sinodului VII Ecumenic⁸.

Astfel că în cazul în care nu se vor respecta cu strictețe canoanele Bi-
sericii, mitropolitul sau patriarhul au puterea de drept sau mai bine spus
obligația de a interveni și a reechilibra autoritatea și veridiciatea canoa-
nelor care nu au fost îndeplinite.

O altă opinie foarte importantă cu privire la acest subiect, o împărtă-
șește episcopul Nicodim Milaș⁹, care la fel ca și cei doi comentatori ai
dreptului canonic, este de acord cu extinderea contextualizată a canonu-
lui 11 al Sinodului VII Ecumenic, prin care dreptul de devoluțiune sau
puterea de a interveni a mitropolitului sau a patriarhului se amplifică as-

⁵ Această practică este susținută de către canonul 26 al Sinodului IV ecumenic.

⁶ În limba latină *iure proprio*.

⁷ G. RALLI și M. POTLI, *Sintagma sfințelor și dumnezeieștilor canoane*, vol. II, Atena, 1852-1859, p. 591. (Se va cita în continuare Syntagma Ateniană).

⁸ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. II, p. 591.

⁹ Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere de D. CORNILESCU și V. RADU, București, 1915, p. 265.

pura tuturor cazurilor dintr-o eparhie, în momentul când chiriarhul, nu exercită cu deplină responsabilitate grija față de bunul mers al vieții ecle-siale al episcopiei.

Autenticitatea dreptului de devoluțiune în gândirea părintelui Șesan primește noi valențe, care sunt înrădăcinate în practica Bisericii. Acesta făcând referire la canonul 11 (despre care am amintit în mai multe rân-duri), arată faptul că acest canon nu trebuie să vizeze doar partea admi-nistrativă a Bisericii, prin faptul de a se ocupa posturile bisericești, ci trebuie observat în profunzimea lui sau mai bine spun, înțelegându-se acest canon și sub o altă formă, prin care episcopul trebuie să fie în con-formitate cu toate canoanele, iar în caz contrar, dreptul de devoluțiune al patriarhului sau al mitropolitului să fie soluționarea:

„Subsemnatul merg însă mai departe și afirm, că nu numai asupra tuturor posturilor bisericești de tot necesare poate fi întinsă generalizarea dispoziției canonului 11 VII, ci putem subînțelege toate chestiunile bisericești pe care episcopul le rezolvă nu în conformitate cu canoanele, ci chiar în contra-dicție cu ele”¹⁰.

În conținutului canonului 34 apostolic, se amintește despre faptul că un episcop nu poate să îplinească nimic fără știrea și încuviințarea mi-tropolitului: „aplicând canonul 34 apostolic, care rânduește ca episcopii să nu facă nimic prisositor fără știrea și aprobarea Mitropolitului”¹¹. Ca de altfel între aceste canoane¹² există o legătură foarte strânsă în ceea ce privește principiul devoluțiunii¹³.

În sprijinul afirmațiilor, pe care părintele Șesan le-a împărtășit, el se fundamentează pe unele îndrumări¹⁴, numite *orânduiri patriarhale* din secolul al XI-lea, care au fost adresate viitorilor mitropoliți și arhiepiscopi înainte de a primi taina hirotoniei, unde se consemnează faptul că aceștia nu trebuie să deprecieze și să nu îplinească canoanele, fiind responsabili pentru toată bună chivernisirea averilor bisericești, dar și ale altor rân-duieli bisericești¹⁵, aplicând principiul acriviei în toată aria prevederilor

¹⁰ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 73.

¹¹ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 549.

¹² Canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic și canonul 34 apostolic.

¹³ A se vedea: Constantin PÎRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 386-398.

¹⁴ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 544.

canonice¹⁶, pentru a putea fi respectate și împlinite în forma cea mai corectă. Chintesența dreptului de devoluțiune implică o bună organizare bisericească în vederea stabilității și autenticității vieții religioase.

Multe secole, între Biserică și Stat a existat o legătură foarte strânsă, prin care s-a dorit o propășire și stabilitate a creștinilor, dar și a cetățenilor. În acest sens, se cunosc în istorie multe evenimente în care patriarhul împreună cu împăratul au găsit soluții și remedii pentru organizarea în imperiu. La fel s-a întâmplat și în secolul al XI-lea, când patriarhul Alexie al Constantinopolului, a dat o enciclică prin care sfătuia pe mitropoliții și arhiepiscopii sufragani în diferite chestiuni de ordin administrativ-bisericesc și jurisdicțional. Acesta amnestește de faptul că unii episcopi nescotesc sfintele canoane, provocând multă sminteală, dar și pagube episcopilor și mitropoliilor, și îi îndatorează pe mitropoliți de a supraveghea toate bisericile din jurisdicția mitropolitană, încercând a se organiza anual întâlniri cu episcopii sufragani¹⁷.

Tot în același sens, este nevoie de o ascultare ierarhică, prin care episcopul este dator a se supune mitropolitului, în duhul frățietății și al dragostei în Hristos. În cazul în care un episcop încalcă unele dintre prevederile canonice, este supus pedepsei, iar „Episcopul care disprețuiește pedeapsa mitropolitului, ordonăm să fie depus neapărat”¹⁸. Dacă în situația aceasta s-ar afla mitropolitul, acesta este dator în a se supune asemenea episcopului. În actualitate, această problemă este analizată și soluționată de autoritatea supremă a Bisericii, care este Sfântul Sinod și care decide, decretând o hotărâre în acest sens.

În consecință, implicarea și intervenția fie a mitropolitului sau a patriarhului este justificată atât din perspectiva rânduielilor canonice, cât și din perspectivă principală a subiectului, acestea fiind susținute prin canonul mai sus amintit 11 al Sinodului VII Ecumenic, cât și prin canonul 5 al Sinodului I Ecumenic¹⁹.

¹⁵ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 546.

¹⁶ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 546.

¹⁷ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 26.

¹⁸ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 28.

¹⁹ În acest canon se evidențiază importanța consfățuirii într episcopi, prin întruniri cel puțin de două ori în cursul unui an, unde să se decreteze anumite hotărâri în privința anumitor probleme sau curențe apărute.

Pentru a se evita anumite situații în care, mitropoliții sau patriarhii intervin pentru soluționarea unor cereri, și în a nu se face abuz prin dreptul de devoluțiune, s-a stabilit principul prin care o hotărâre este stabilită prin sinodul episcopal²⁰, care este ultimul organ competent prin care se statornicește o anumită decizie. În urma întrunirii unui sinod, hotărârea care este decretată se numește decizie sinodală, cum autoritate deplină.

Prin această întrunire a episcopilor, care formează un sinod, care de fapt este o opinie comună în chestiunile care se discută, se dorește soluționarea acestora, fără a lăsa vreun moment de îndoială în privința intervenției patriarhului sau a mitropolitului²¹.

Opinii ale unor canoniști față de principiul dreptului de devoluțiune

Față de subiectul dreptului de devoluțiune al patriarhului sau al mitropolitului, pe lângă canoniștii amintiți până acum, un alt profesor de drept, părintele Constantin Dron²², punctează câteva direcții, analizând și interpretând canonul 5 al Sinodului I Ecumenic și canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic, prin care vorbește despre intervenția din oficiu sau din proprie inițiativă, a celor două organe competente, reprezentate prin mitropolit sau patriarh. Această idee este în consonanță cu viziunea părintelui Valerian Șesan, față de alți canoniști²³ care nu amintesc despre acest lucru.

Totuși această părere a părintelui Dron, este oarecum rezervată din pricina fricii de a nu se știribi autonomia fiecărei eparhii, totuși conchide prin a afirma că intervenția din oficiu ar avea o motivație firească, dar și

²⁰ Acest principiu este reglementat prin o multitudine de canoane, cum ar fi: Canonul 34 și 37 Apostolic; Canonul 5 al Sinodului I Ecumenic; Canonul 2 și 6 al Sinodului II Ecumenic, Canonul 9 și 19 al Sinodului IV Ecumenic; Canonul 8 al Sinodului VI Ecumenic; Canonul 7 al Sinodului VII Ecumenic; Canonul 20 Antiohia; Canonul 40 Laodicea și canonul 18 și 73 Cartagina.

²¹ Alexie ARISTEN, *Comentariu la canonul 5*, în G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. II, p. 127.

²² A se vedea: Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, (Canoanele apostolice), vol. I, Editura Tipografia Cărților Bisericești, București 1933; *Canoanele. Text și interpretare*, (Canoanele ecumenice), vol. II, Editura Tipografia Cărților Bisericești, București, 1935.

²³ Ioan ZONARAS, Teodor BALSAMON, Episcop Nicodim MILAȘ, Pidalion.

necesară²⁴. De asemenea nu trebuie înțeleasă autonomia într-un chip absolut, ci cu

„dreptul de control și totodată de dispunere, în caz de abuz sau de dezordine în treburile unei eparhii juridicești. Dimpotivă, exagerarea principiului autonomiei locale constituie o știrbire a principiului de autoritate și deci o înlesnire a abuzului”²⁵.

S-a întâmplat în istorie ca mitropolii să nu se îngirjească cu toată sârguința de eparhia lor și în situația dată era o necesitate în a interveni o autoritate superioară, care era patriarhul. Însă sub această autoritate unii patriarhi făceau uz față de demnitatea lor:

„De acest drept de devoluțiune au făcut uz unii patriarhi după ce în prealabil îi chema la ordine pe mitropolii care îngăduiau să rămână vacant vreun scaun chiar mai mult de un an”²⁶

Astfel că autonomia înțeleasă într-un mod distorsionat produce anumite carențe pentru organizarea Bisericii și de asemenea știrbește unitatea acesteia. În felul acesta, părintele Dron afirma:

„Această exagerare a dus și ea la neorânduiri, care au pricinuit nu numai risipă în averea bisericii, dar mai ales au compromis, în ochii lumii, dreptul bisericii de a poseda averi”²⁷.

Realitatea de care vorbește părintele Dron este observată în practică, prin anumite tertipuri care întinează imaginea Bisericii. Pentru a se ivi aceste împrejurări este necesar ca „biserica să găsească în ea însăși puterea de a înfrâna neorânduiala...”²⁸.

Aceste expuneri ale părintelui Dron sunt foarte bine fundamentate din perspectivă canonică, interpretând cele două canoane, care vorbesc despre dreptul de devoluțiune, în special canonul 11 al Sinodului VII Ecu-

²⁴ Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. I, p. 125.

²⁵ Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. I, p. 125.

²⁶ Pr. Liviu STAN, „Legislația bisericească a IPS Patriarh Justinian”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 5-6 (1953), p. 509.

²⁷ Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. I, p. 125.

²⁸ Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. I, p. 126.

menic, care arată clar necesitatea și normalitatea de a interveni o autoritate superioară în caz de încălcare a unor norme. După cum afirmă și canonul *și dacă fiecare mitropolit așează econom în biserica sa, bine este...*, iar dacă nu împlinește acest principiu, atunci este dator ca să intervină autoritatea superioară pentru a face acest lucru. În momentul când a fost așezat un econom de către mitropolit, episcopul de Constantinopol nu mai poate interveni, deoarece este responsabil episcopul eparhiot²⁹, împreună cu cei care formează Consiliul eparhial.

Din cuprinsul canonului amintit, se observă că acesta are un caracter sau aspect de ordin disciplinar, care nu contrazice prin aplicarea lui a vreunui alt canon, prin care să se încalce principiul autonomiei. Ca de altfel, încă din primele etape ale alcăturii organizației bisericești, mitropolitul împreună cu sinodul mitropolitan au constituit elementul principal al disciplinei bisericești, acestea fiind cunoscute ca instanțe disciplinare care soluționau anumite situații de nerespectare a legilor bisericești din partea episcopilor și totodată prezentau cazul în fața sinodului³⁰.

Făcând o paralelă între poziția teologică a părintelui Dron în comparație cu episcopul Milaș, acesta prin interpretarea canonului 11 al Sinodului VII Ecumenic, vorbește doar despre introducerea sau numirea de economi eparhiali, pe când episcopul Milaș extinde înțelesul acestui canon pentru soluționarea tuturor posturilor eclesiale. O altă părere față de această problematică o exprimă foarte limpede și părintele Valerian, care creionează o direcție foarte importantă pentru înțelesul acestui canon, el afirmând că trebuie să se extindă asupra tuturor nerespectărilor canoanelor, sau a celor care contavin împlinirii prescripțiilor canonice³¹.

Mai mult, același părinte este de părere că dreptul de devoluțiune este indispensabil pentru buna organizare bisericească³² și care conferă un echilibru și o credibilitate aparte pentru întreaga disciplină și administrație eclesială, care a fost folosit în practică în toate perioadele istorice de dezvoltare a sistemului organizatoric bisericesc. Pe de altă parte, prin canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic, nu s-a făcut altceva, decât s-a așezat într-o formulă definitivă și statornică această practică folosită în Biserică.

²⁹ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. IV, p. 277.

³⁰ Aceste prevederi sunt cuprinse în canonul 74 Apostolic și canonul 19 Cartagina.

³¹ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 77.

³² Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 77.

Principiul dreptului de devoluțiune a fost practicat în Biserica noastră până în secolul al XIX-lea, anul 1821, în perioadă fanariotă, după care a căzut în desuetudine. Până în prezent în practică nu s-a mai accentuat acest drept de supraveghere și control, totuși în anul 1949 a fost introdus în Statutul Bisericii Ortodoxe Române articolul 30, literele h și o.

De menționat este faptul că acest principiu al devoluțiunii nu este propriu Bisericii, ci acesta este împrumutat din legislația de stat. După cum fiecare legislație își are anumite persoane de control, așa este și în administrația bisericească, sunt anumite persoane care exercită acest drept, altminteri s-ar putea afirma că acest drept de devoluțiune are un caracter natural, adică s-a implementat de la sine:

„De altfel s-ar putea spune că acest principiu general de drept este, totodată și un principiu natural. Așadar aplicarea lui ierarhică în administrația imperiului roman și bizantin era ceva firesc”³³.

Dreptul de devoluțiune s-a practicat atât în administrația civilă, cât și cea bisericească.

Temeiuri canonice ale dreptului de devoluțiune

Sustenabilitatea acestui principiu este regăsită nu doar în canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic, ci și în alte canoane care premereg acestui sinod. Se presupune că acesta datează încă din secolul al IV-lea ³⁴, odată cu libertatea conferită creștinilor din partea împăratului Constantin cel Mare, când aceasta a avut posibilitatea organizării bisericești.

Există numeroase temeuri canonice care evidențiază originea dreptului de devoluțiune încă din primele veacuri creștine, totodată pe lângă aceste temeuri canonice, mai există și temeuri de ordin civil. În cea de-a doua jumătate a secolului al IV, prin canonul 34 se arată obligativitatea prin care mitropolitul este îndatorat să soluționeze problemele apărute în eparhiile din jurisdicția sa și totodată dreptul de întâietate conferit mitropolitului. În aceeași măsură, mitropolitul nu lua singur hotărârile, ci se consfățuia cu toți ceilalți episcopi³⁵ din jurisdicția sa, prin aceasta arătându-se unitatea dintre aceștia.

³³ Constantin PIRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 388.

³⁴ Constantin PIRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 389.

³⁵ Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, traducere de N. POPOVICI și U. KOVINCICI, vol. I, part. 2, Arad, 1930, p. 98.

Ca o continuitate la conținutul acestui canon este hotărârea de a se convoca cunoscutele sinoade locale, care erau organizate sub protia mitropolitului. Toate acestea au fost statornicite în conținutul canonului 37 apostolic.

Veridicitatea dreptului de devoluțiune este consemnat de o altă normă canonică, prin canonul 5 al Sinodului I Ecumenic, în cuprinsul căruia se reliefează două aspecte: întâi se evidențiază rolul întrunirii sinoadelor, prin care se dorește unitatea și soluționarea unor aspecte negative ivite în mitropolie, iar mai apoi se analizează dreptul de devoluțiune, exclusiv revenind mitropolitului.

Există și sinoade locale, care au stabilit anumite canoane în această privință, cel mai cunoscut exemplu este canonul 52 al Sinodului din Cartagina, întrunit în mai multe rânduri. Acest canon a fost explicat într-un mod cu totul deosebit, accentuând rolul mitropolitului:

„Prin acest canon se atribuie mitropoliților dreptul de supraveghere , control și îndrumare frățească, a episcopilor din cuprinsul mitropoliei, drept pentru a cărui exercitare, mitropoliții au fost obligați să viziteze anual pe episcopi sub forma vizitelor canonice, în preajma întrunirii sinoadelor mitropolitane”³⁶.

Cuprinsul canonului 55 de la Cartagina, întregeste canonul 52 de la același sinod local, prin care dreptul de devoluțiune este mai pregnant prezentat:

„Prin canonul respectiv, i se conferă mitropolitului din Cartagina, ca primat al Arificii, pe lângă dreptul de înscris în canonul 52 cartaginez pe seama tuturor mitropoliților încă și în următoarele drepturi: de a putea hirotoni și institui clerici în orice eparhie, de a-i primi pe aceștia fără carte canonică (...)”³⁷.

Pe lângă aceste norme sau dispoziții canonice, evidențiate și amintite mai sus, principiul dreptului de devoluțiune a fost menționat și în anumite legi civile. În acest sens cel mai reprezentativ exemplu este cel al împăratului Justinian din anul 546, unde se cuprinde următoarea procedură:

„Pentru ocuparea scaunelor episcopale vacante prescrie termenul de 6 luni, precizând totodată că dacă cei în drept vor

³⁶ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. III, p. 431.

³⁷ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. III, p. 447.

să aleagă un Episcop, nu fac acest lucru în termenul prescris, atunci cel ce are dreptul de a hirotoni pe episcopi (mitropolit) să procedeze la instituirea noului episcop...”³⁸.

Prin aceasta se arată legătura dintre Biserică și Stat și totodată, importanța dreptului de devoluțiune, pe care îl recunoaște și legile Statului.

De asemenea trebuie menționat faptul că prin dreptul de devoluțiune nu se încalcă și nu se știrbește principiul autonomiei, deoarece patriarhul sau mitropolitul intervin doar în cazuri excepționale, fie la cerere sau din oficiu. Procedura aceasta este regăsită și în perioada Sfinților Apostoli, când Sfântul Pavel, după 14 ani s-a suit iarăși la Ierusalim spre a se confrunța cu ceilalți Apostoli, pe problema tăierii împrejur (Faptele Apostolilor 15, 1-2)³⁹.

Principiul dreptului de devoluțiune se aplică de către organele superioare ale Bisericii din două motive: a. pentru a se păstra autoritatea și veridicitatea canoanelor; b. pentru a se asigura că rânduielile dogmatice, liturgice și administrativ-organizatorice sunt împlinite cu strictețe și acrivie, ținându-se seama de principiile ierarhice.

Astfel că, acest precept nu trebuie să fie impus pentru a se aplica, ci este un firesc al oricărei organizații administrative. Biserica prin virtutea acestui mod de control, are posibilitatea de a restabili anumite probleme ivite, cum ar fi: numiri, alegeri de episcopi, instalări, transferări, etc⁴⁰.

Pentru o mai bună înțelegere a dreptului de devoluțiune al mitropolitului și al patriarhului, aș dori să amintesc un exemplu concret de aplicare a acestuia în Biserică. În epoca de aur, secolul al IV-lea, se amintește de către marele istoric Sozomen și Filip, despre Sfântul Ioan Gură de Aur care a depus din treaptă un număr mare de episcopi din Licia, Frigia și Asia⁴¹, se presupune că au fost depuși un număr de 16 episcopi. Sfântul Ioan Hrisostomul a recurs la acest lucru pentru că a în vizitele sale canonice a găsit foarte multe nereguli și neorânduieli, nerespectându-se canoanele Bisericii.

³⁸ *Corpus Juris Civilis*, novela 123, capitolul I, partea a II-a.

³⁹ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 79.

⁴⁰ Constantin PÎRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 396.

⁴¹ J. P. MIGNE, *Patrologia greacă*, t. LXXVII, col. 1529 B, în Constantin PÎRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 394.

În istoria Bisericii se cunosc alte multe exemple în care autoritatea superioară a intervenit pentru a soluționa unele chestiuni care erau străine de practica și învățătura experimentată în viața eclesială. Ca de altfel, scrisoarea patriarhului Nicolae Misticul al Constantinopolului trimisă în secolul al X-lea mitropolitului Chaldeii, Vasile. Conținutul acestei scrisori descrie motivul pentru care s-a trimis această scrisoare. Astfel că un stareț care a fost exclus din mănăstire, de către mitropolitul Vasile, constatându-se că această formă de excludere a fost nefondată, acesta a fost reșezat ca stareț de mănăstire, de către patriarhul Nicolae Misticul⁴².

Totodată, dreptul de devoluțiune a fost folosit de către patriarhul de Constantinopol, pentru a rezolva anumite probleme și neînțelegeri ivite între ceilalți patriarhi și mitropoliți⁴³.

În privința acestui drept de devoluțiune al patriarhului și al mitropolitului „este indispensabil bunului mers al treburilor bisericești, în ce privește administrația și disciplina bisericească, deci este un necesar existent în biserică și de fapt aplicat, în principiu în toate timpurile”⁴⁴. În maniera aceasta, prin conținutul canonului 11 al Sinodului VII Ecumenic, doar s-a statornicit și s-a autenticat, această procedură, practică încă din primele veacuri ale existenței organizației bisericești.

Este de un real folos în a se defini clar și concret ceea ce reprezintă dreptul de devoluțiune al mitropolitului sau al patriarhului față de episcopii aflate sub jurisdicție teritorială a unei mitropolii sau patriarhii.

Cei care alcătuiesc organizația bisericească, sunt episcopii care au ca obârșie pe Sfinții Apostoli, fiind egali din toate punctele de vedere. Totodată, tot la fel ca Sfinții Apostoli sunt independenți din perspectiva administrației bisericești, având fiecare jurisdicția sa. Acest lucru este prevăzut de foarte multe canoane, chiar mai mult se interzice intervenția unui episcop într-o altă jurisdicție străină, prin felul acesta s-a dorit păstrarea ordinii și a disciplinei în Biserică. Aceștia nu li se permitea să predice, să săvârșească Sfintele Taine, să săvârșească Sfânta Liturghie sau să hirotonească într-o eparhie străină⁴⁵.

⁴² J. P. MIGNE, *Patrologia greacă*, t. CXI, col. 329-332, în Constantin PÎRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 394.

⁴³ K. DELICANI, *Patriarhica Engrafa*, Constantinopol, 1904, p. 10.

⁴⁴ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 77.

⁴⁵ Aceste chestiuni au fost cuprinse în conținutul mai multor canoane: Canonul 35 apostolic; Canonul 15 al Sinodului I Ecumenic; Canonul 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic;

În primele trei secole, Biserica s-a organizat asemenea instituției Statului, fiind cunoscute cele două organizații statale, cu numirea de provincii și dieceze, unde s-au înființat mitropolii de dimensiuni mai reduse sau mai extinse. Sigur despre mitropoliile mai extinse se poate vorbi doar din secolul IV-V, când apare cele mai cunoscute mitropolii Roma, Alexandria, Antiohia⁴⁶.

Evoluția organizației eclesiale a început cu mitropoliile cele mici, transformate în mitropolii mari care au primit denumirea de exarhate, iar apoi patriarhate. La început toate acestea erau independente una față de cealaltă, însă totuși datorită dezvoltării acestora, nu s-a putut rămâne la acest statut de egalitate din perspectiva dreptului bisericesc omenesc, ci a fost nevoie de o ierarhizare, prin care unii au devenit mitropoliți, exarhi și patriarhi fiind organe superioare de control administrativ, disciplinar, cât și jurisdicțional. În acest sens, în calitate de jure humano, unii au ajuns să manifeste și să dețină unele drepturi asupra episcopilor care se aflau sub jurisdicția teritorială a acestora.

Din perspectiva jure divino, toți episcopii erau egali și dețineau aceiași putere sacramentală, având fiecare dreptul de a-și conduce și organiza eparhia după prevederile canonice și reglementările statutare aflate în vigoare. În caz contrar, când prevederile canonice nu erau împlinite sau erau încălcate, atunci autonomia episcopului sau a mitropolitului, trebuia a fi îndreptată, prin intervenția autorității superioare. A existat în prima eră creștină, acea practică în care din biserica apostolică să se formeze alte biserici, această biserică era numită biserica mamă, care oarecum avea grijă de celelalte organizații bisericești, ajutându-le și sprijinindu-le, dar și sfătuindu-le. În acest sens, în mod indirect s-a format jurisdicția⁴⁷ sau controlul în jurisdicția teritorială pe care îl desfășura biserica mamă prin reprezentantul ei.

Astfel că se poate vorbi despre o cercetare care a venit de la sine sau din oficiu. Părintele Valerian afirma:

„Acest fel de cercetare din oficiu rezultă, după părerea mea, și din faptul că obiectul, sau în limbaj modern: ordinea de zi

Canonul 8 al Sinodului III Ecumenic; Canonul 5 al Sinodului IV Ecumenic; Canonul 20 Trulan; Canonul 9, 13 și 22 Antiohia; Canonul 3 Sardica; Canonul 48 Cartagina.

⁴⁶ Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II, p. 37-48.

⁴⁷ Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II, p. 41.

a sinoadelor mitropolitane erau chestiuni: a. canonice; b. evanghelice”⁴⁸.

Acești doi termeni care s-au discutat în cadrul diferitelor sinoade, au ca și înțeles după cum urmează:

În primul rând, problemele canonice reprezintă păstrarea și menținerea neschimbată și nealterată a normelor și prevederilor canonice care fac referire la alegerea episcopilor, jurisdicție teritorială, administrarea bunurilor și averii bisericești, disciplina clerului și a credincioșilor⁴⁹.

În al doilea rând, chestiunile evanghelice cuprind păstrarea și menținerea neștirbită și autentică a dogmelor cu referire expresă la păstrarea și mărturisirea credinței adevărate, aspecte ale cultului divin, Sfintele Taine, ierurgii, etc⁵⁰.

Despre aceste chestiuni s-a discutat în prealabil, pornindu-se de la o faptă concretă sau practică, pe care mitropolitul sau patriarhul în vizitele canonice le-a descoperit într-o anumită situație și context. Vizitarea episcopilor de către mitropolit sau patriarh este cuprinsă într-un canon, pe care episcopii din Africa l-au dorit⁵¹.

Mitropolii și patriarhii prin puterea dreptului de devoluțiune, au anumite obligații sau drepturi, care sunt anexate în canoanele Bisericii Ortodoxe. Astfel că acestea se împarte în două mari categorii:

Cărmuirea, conducerea, dirijarea și păzirea tuturor aspectelor de ordin bisericesc din jurisdicția teritorială a mitropoliei sau a patriarhiei, din care fac parte episcopiile sufragane⁵².

Din această categorie fac parte alte două drepturi pe care mitropolitul sau patriarhul trebuie să le asume în caz de urgență sau de necesitate pastorală imediată. În cazul în care se constată o problemă care vizează armonia, pacea și ordinea dintr-o eparhie, și nu mai este timp necesar în a se convoca sinodul, atunci mitropolitul sau patriarhul au puterea de a decide astfel:

⁴⁸ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 83.

⁴⁹ Valerian ȘESAN, „Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului”, p. 83.

⁵⁰ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. II, p. 578.

⁵¹ Canonul 52 din Cartagina. Acest canon evidențiază datoria organelor superioare de a vizita episcopiile.

⁵² Aceste drepturi sunt prevăzute în canonul 34 apostolic și canonul 9 Antiohia.

Trebuie să își asume o decizie proprie și personală, care vizează atât probleme canonice, cât și cele de ordin evanghelic, însă mai apoi trebuie să prezinte problema în plenul sinodului în vederea primirii încuviințării și aprobării acestuia.

Este dator să analizeze și să verifice cazurile neconforme cu învățătura și practica Bisericii, iar mai apoi să confere o hotărâre temporară în diferitele situații care produc controverse, spre a se încerca ferirea de anumite sminteli care se pot produce între măduarele Bisericii.

Autoritatea și puterea superioară, precum și supravegherea tuturor episcopilor sufragani, care fac parte din jurisdicția unei mitropolii sau patriarhii⁵³, în care aceștia sunt obligați să supravegheze și să sfătuiască la buna orânduială și pace între credincioși și cler. Din aceasta a doua mare categorie se desprind alte șase îndatoriri:

Mitropolitul sau patriarhul trebuie să viziteze episcopiile sufragane⁵⁴;

Primirea și soluționarea reclamațiilor adresate de către cler împotriva episcopilor și a mitropoliților⁵⁵;

Analizarea, documentarea și cercetarea din perspectivă disciplinar-canică asupra episcopilor sau mitropoliților care lipsesc o vreme mai îndelungată⁵⁶ din cârmuirea eparhiei, fără un motiv justificat⁵⁷;

Preocuparea perpetuă din partea autorității superioare, pentru păstrarea integrală a bunurilor bisericești a unei episcopii vacante⁵⁸;

Gopsodărirea, conducerea și administrarea bunurilor bisericești în situația în care un episcop sau mitropolit nu-și exercită după rânduială îndatoririle sale⁵⁹;

⁵³ Despre această datorie de supraveghere se amintește în canonul 34 apostolic și canonul 9 Antiohia.

⁵⁴ Este cuprins în canonul 52 Cartagina; G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. III, p. 430.

⁵⁵ Canonul 9 al Sinodului IV Ecumenic; Canonul 9 Antiohia; Canonul 19 Cartagina; G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. III, p. 359 și G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. II, p. 690.

⁵⁶ Care lipsesc mai mult de 1 an.

⁵⁷ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. I, p. 150.

⁵⁸ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. V, p. 28.

⁵⁹ G. RALLI și M. POTLI, *Syntagma Ateniană*, vol. I, p. 87.

Consfătuirea între episcopii sufragani și mitropolitul locului, și invers, în anumite situații în care este vorba despre averea bisericească⁶⁰.

Prin cele enunțate mai sus, se subliniază și se creionează îndatoririle sau obligațiile mitropolitului sau ale patriarhului în vederea unei bune organizări a vieții bisericești în episcopii, mitropolii sau patriarhie. Prin dreptul de devoluțiune se înțelege, puterea bisericească prin care autoritatea superioară (mitropolit sau patriarh), poate să intervină fie la cerere, pără sau din oficiu pentru a reglementa și soluționa anumite carențe sau probleme care au pătruns în organizația bisericească din jurisdicția teritorială.

Acest drept i se cuvine doar mitropolitului sau patriarhului, fără a mai avea posibilitatea un alt episcop în a interveni într-o anumită situație. În Biserica Ortodoxă, în unele situații, exercitarea dreptului de devoluțiune în ultimă instanță ierarhică l-a avut patriarhul ecumenic⁶¹

De asemenea prin acest drept, se poate reechilibra și reaseza viața bisericească poate de multe ori înțeleasă distorsionat și experiată în contradicție cu canoanele, dogmele și practica Bisericii Ortodoxe.

Veridicitatea acestui drept de devoluțiune al mitropolitului sau patriarhului se bazează pe canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic, dar și pe alte canoane conexe cu acest canon, care întăresc acest principiu.

Concluzii

Din perspectivă istorică, principiul dreptului de devoluțiune își are sorginea din cele mai vechi timpuri, mai exact din perioada Sfântului Constantin cel Mare, când organizația bisericească primește noi valențe ale structurii organizaționale și este mult mai bine definită ca principiu organizatoric. Acest drept a fost preluat din administrația laică sau civilă.

Acest principiu este însușit de către organele superioare competente, care poate fi exercitat la cerere sau din oficiu, sau mai există o situație, în care normele canonice sunt încălcate și nu sunt respectate integral. Despre aplicarea acestui drept se cunosc în istorie foarte multe exemple, atât în partea de Răsărit, cât și în Apus.

Când se analizează acest precept, se poate constata că este rezumat la patru direcții: a. controlul; b. supravegherea sau verificarea; c. îndrumarea și povățuirea în spiritul frățesc al episcopilor sufragani; d. Asuma-

⁶⁰ Se cuprinde în canonul 34 apostolic și canonul 9 Antiohia.

⁶¹ Constantin PÎRVU, „Dreptul de devoluțiune”, p. 397.

rea unor decizii prin care se dorește reechilibrarea și restabilirea păcii și a ordinii în viața și administrația eclezială.

Trebuie menționat foarte clar, că acest principiu este foarte benefic pentru întreaga administrație și organizație a Bisericii, deoarece acesta este un chezaș sau garant perpetu și continuu al veridicității și canonicității Bisericii, precum și un subsidiar al sinodalității.

În fiecare administrație laică există un asemenea principiu de control, astfel că și în Biserică s-a asimilat, dându-se acest drept exclusiv mitropolitului și patriarhului. Acest drept de devoluțiune în Biserica noastră, din păcate odată cu secolul al XXXVIII-lea, în perioada epocii fanariote, s-a diminuat foarte mult, ajungându-se până la desuetudine, dându-i-se doar un caracter științific, fără a se pune în practică.

Jumătatea secolului XX a reprezentat un timp favorabil pentru amplificarea și aprofundarea dreptului de devoluțiune, care a fost prevăzut în anul 1949 în Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române.

Justa aplicare a dreptului de devoluțiune, din partea mitropolitului sau a patriarhului, poate fi manifestată și exercitată în oricare chestiune care face referire la ordinea din Bisericii, nu numai pentru ceea ce consemnează canonul 11 al Sinodului VII ecumenic. În același timp, aplicarea acestui principiu, nu disimulează autonomia episcopilor, ci din contră întărește unitatea și autenticitatea tradiției Bisericii.

BISERICA SLUJITOARE ÎN ECLEZIOLOGIA ORTODOXĂ

Drd. Cristian-Ilie BĂLEANU

crisbaleanu94@gmail.com

Abstract

The Orthodox Church has no official doctrine regarding its relationship with the world. This is due to the fact that from an orthodox point of view theological conclusions should not be established without first experiencing life and liturgical service. Also, a basic understanding of life should be taken into account before any theological expression. As a result, the Church did not formulate any doctrine through an Ecumenical Synod or Pan-Orthodox Conference. This is because the writing of a theological statement would be against their beliefs about what should come first. As a Christian church, the Orthodox Church naturally serves both faith and community. His purpose is to serve God by serving men; It is a ministering church. The Christian communities are not focused only on worship and faith, but also serve the world through charitable works. Orthodox Christianity does not have an established doctrine when it comes to philanthropic service; instead, it has carried out numerous charitable acts in its history.

Keywords:

Church, service, ecclesiology, diaconia, word, Gospel.

Introducere

Biserica Ortodoxă nu a formulat o doctrină privind relația Bisericii cu lumea, în cadrul unei hotărâri a vreunui Sinod ecumenic sau Conferință panortodoxă, care să aibă caracter normativ pentru lucrarea

ei în societate. Acest lucru nu înseamnă că Bisericii Ortodoxe îi lipsește atenția față de lume, întemeiată teologic, și că nu are o practică în slujirea lumii. Lipsa unei doctrine oficiale în acest sens se explică prin faptul că nu este în spiritul Ortodoxiei să-și formuleze dogmatic experiența ei de trăire și slujire, care precede orice definiție teologică. Împletindu-și organic misiunea ei cu aspirațiile comunității, Biserica Ortodoxă este prin definiție o Biserică a slujirii: slujire lui Dumnezeu și slujire oamenilor¹. Comunitatea creștină se realizează nu numai prin mărturisire de credință și prin cult, ci și prin slujirea față de lume. Slujirea este expresia vieții lăuntrice a creștinului și a Bisericii, în relația lor cu lumea. Astfel, Ortodoxia nu are o doctrină a slujirii formulată, dar are o experiență considerabilă a slujirii, care poate deveni dogmă.

Cu toate acestea, în ultimul timp, formularea unei doctrine în acest sens a devenit necesară. Teme ca Biserica și lumea sau Biserica și societatea au fost abordate mai întâi la nivelul întâlnirilor teologice mai restrânse. Mai apoi, Bisericile Ortodoxe au participat la elaborarea unor documente legate de acest subiect, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și al altor organizații creștine internaționale.

Tema slujirii Bisericii Ortodoxe a preocupat pe mulți teologi ortodocși, elaborându-se ample studii pe acest subiect. Studiul acestei teme a urmărit două obiective: argumentarea existenței conștiinței sociale a Bisericii și aprofundarea bazei teologice relaționare dintre Biserică și lume, care asigură slujirii perspectiva ei autentic creștină. Teologii ortodocși au combătut opinia că Ortodoxia se caracterizează printr-un imobilism în materie de progres social, pus pe seama fidelității excesive față de Tradiție și față de viața liturgică și monastică, din primul mileniu. Astfel, ei au arătat că în viziunea ortodoxă, existența umană, lumea, istoria, au un caracter dinamic, fiind niște realități deschise unui proces de continuă dezvoltare. Specifică Ortodoxiei, transfigurarea, definește un proces de permanentă mișcare a întregii creații, spre forma desăvârșirii.

* Acest articol a fost alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, coordonatorul tezei de doctorat în cadrul Școlii doctorale interdisciplinare, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, care a dat avizul pentru publicare.

¹ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, Tipografia Eparhială Sibiu, 1986, p. 251.

Pentru a sublinia perspectiva creștină a slujirii și dinamismul ei, teologia ortodoxă a trebuit să analizeze mai multe noțiuni fundamentale, scripturistice și patristice. Ortodoxia a avut grijă întotdeauna să păstreze slujirea pe o bază ideologică și într-o perspectivă creștină, deoarece relația Bisericii cu lumea are dintotdeauna un profund caracter dialectic². Numai în acest fel Ortodoxia a putut evita procesul de secularizare, desacralizare și criză, care se poate observa astăzi în creștinismul apusean.

Din fericite, în Biserica Ortodoxă slujirea nu este determinată de factorul social, în scopul de a evita vreo criză generată de confruntarea cu lumea, ci, mai degrabă, slujirea este forma de pastorație care ține Biserica deschisă umanității, într-un mod adecvat situațiilor prin care aceasta trece în evoluția ei istorică. Deși s-au derulat o serie de studii pe marginea subiectului slujirii, în cercetarea ortodoxă nu s-a ajuns încă la o formulare propriu-zisă a teologiei slujirii. Totuși, anumite studii subliniază o serie de aspecte și elemente prețioase, care pot fi integrate într-o viziune unitară a slujirii.

Diaconia cuvântului și diaconia faptei în răsăritul ortodox

Diaconia Cuvântului

Biserica a considerat întotdeauna vocația sa misionară ca o prelungire a apostolatului, așa cum acesta a fost o misiune încredințată de însuși Hristos. Misiunea se datorează dragostei divine, care dorește ca toți să se bucure de binefacerile întrupării Fiului lui Dumnezeu și să fie înfiați prin Hristos. Aceasta este motivația esențială a activității misionare, încă de la început, căci Biserica, fiind trupul lui Hristos, limitată la o anumită parte a populației lumii, nutrește mila față de oaia cea pierdută, față de cei care încă nu au primit Cuvântul Adevărului. „Pentru a fi pe măsura universalității Capului-Hristos, trupul–Biserica–trebuie să fie și el universal”³.

Misionarii creștini au fost convinși întotdeauna că toți cei care sunt în afara Creștinismului sunt destinați Bisericii, pornind de la învățătura despre voința divină de mântuire universală⁴. Pe temeiul acestei voinței,

² Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 252.

³ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 132.

⁴ Pr. Prof. dr. Ștefan OPREA, *Slujirea preoțească și activitatea misionară în gândirea și scrisul Patriarhilor Iustin Moisesescu și Teoctist Arăpașu*, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 22.

acțiunea misionară a fost o acțiune de slujire, de salvare a tuturor oamenilor. Scopul activității misionarului este preocuparea de universalitate. Acesta vrea ca Sfânta Treime să fie cunoscută și iubită în Hristos, de către toți oamenii. Propovăduitorul este un *diakonos*⁵ al cuvântului, potrivit darului ce i-a fost dat, iar slujirea este prin ea însăși o participare la slava lui Dumnezeu. Începutul transfigurării inaugurate de lumina Evangheliei urmărește realizarea comuniunii cu Hristos prin Taine, integrarea tuturor în trupul lui Hristos, Biserica.

Spiritul teologiei misionare și înțelegerea răspunderilor misionare ale Bisericii, în interpretarea ortodoxă, sunt fundamentate pe baze ecleeziologice, din aceasta reieșind că misiunea este autentică și eficace numai prin lucrarea Tainelor și prin elementele ce țin de structura Bisericii. Caracterul ecleeziologic al misiunii arată că predicarea cuvântului Evangheliei, diaconia cuvântului, nu este suficientă, dacă este separată de latura sacerdotală a Bisericii. Numai acceptarea cuvântului evanghelic completată de primirea Sfintelor Taine încorporează efectiv pe creștin în Biserică⁶. Actul receptării împlinit de cel al credinței, desăvârșit prin primirea harului Duhului Sfânt, prin Sacramente, îi face pe cei cărora li se propovăduiește membrii deplini ai Bisericii. Astfel, misiunea creștină nu poate separa predicarea cuvântului Evangheliei și Sfintele Taine, deoarece acestea sunt două mijloace nedespărțite prin care Biserica transmite harul mântuirii⁷.

Diaconia faptei

Pentru Creștinism, al cărei principiu esențial este iubirea, practicarea filantropiei este o îndatorire firească. Dumnezeu iubește oamenii, iar omul este chemat să imite filantropia divină. Hristos a fost modelul acestei filantropii, întrupat pe pământ dă dovadă de cea mai mare iubire față de ființa umană. În concordanță cu iubirea divină împărtășită întregii creații, mai cu seamă omului, iubirea interumană este înnobilită, contribuind la realizarea Împărăției lui Dumnezeu.

⁵ Pr. Prof. dr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 17.

⁶ Alexander SCHMEMANN, *Liturghy and life – Christian development through Liturgical Experience*, Editura Deptment of Religious Education, New York, 1993, p. 90.

⁷ Ion BRIA, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 275-277.

Credinciosul, prin slujirea sa, devine împreună lucrător cu Dumnezeu. Dumnezeu, prin iubirea Sa, constituie suportul ontologic, mereu actual, al creației. Având ca bază și sprijin iubirea divină, omul își sprijină setea de sens și evoluția sa spirituală. Însă, iubirea dintre om și Dumnezeu implică și iubirea interumană⁸. Astfel, filantropia nu-și epuizează conținutul prin fapta de milostenie ca atare, prin gestul material, ci contribuie la îmbogățirea spirituală a celor implicați în acest gest. Nici demnitatea celui care primește nu este micșorată. Atât cel care oferă, cât și cel care primește sunt câștigați. Filantropia răspunde setei de iubire reciprocă a oamenilor.

La începutul Creștinismului iubirea de oameni a reprezentat o sintagmă atribuită doar lui Dumnezeu. În primele trei secole creștine, termenul curent pentru descrierea relațiilor cordiale dintre oameni era *agape*⁹. Sfinți Părinți ca Teofil al Antiohiei, Clement de Alexandria, Origen, Sozomen și Sfântul Atanasie, înțeleg prin filantropia divină practic întreaga activitate mântuitoare a Fiului întrupat¹⁰. Tot din iubirea lui Dumnezeu față de oameni, întreaga creație este pusă în slujba omului, acesta din urmă fiind coroană a creației. Termenul filantropie este prin definiție și un atribut al lui Hristos. Bizantinii însă, când vorbesc despre Iubitorul de oameni, ei înțeleg toate cele trei Persoane divine¹¹.

Odată cu secolul al III-lea se face tot mai evidentă tendința de a raporta acest termen și la oameni. Deși nu vom aprofunda cauzele evoluției de la primul înțeles la lărgirea lui, observăm din studiile antropologice că termenul *philantropos* începe să înlocuiască termenul *agape*, iar mai târziu să desemneze acțiunile de caritate¹². Cu trecerea timpului, până în ziua de astăzi, termenul de filantropie și-a restrâns sensul inițial, denumind în special acțiunile de caritate. Fiind mai cuprinzător, facilitând folosirea sa tot mai deasă, a substituit termenul *agape*, înlocuindu-l cu timpul, preluându-i de fapt conținutul. Cu toate acestea, nu putem vorbi de delimitări absolute, căci termenii a fost întrebuințați și în Sfânta Scriptură. Astfel, iubirea dintre oameni, *agape*, o găsim în Faptele Apostolilor

⁸ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 146.

⁹ Dimitrios I. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Editura Rutgers University Press, New Jersey, 1968, p. 29.

¹⁰ MITROPOLIT ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 147.

¹¹ Dimitrios I. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, p. 41.

¹² Dimitrios I. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, p. 40-50.

(2, 28; 3, 27), iar iubirea lui Dumnezeu față de oameni, *philantropia*, în Epistola către Tit (4, 3).

Pe măsura formării teologiei ecleziale și apariția ideii de înfiere a creștinilor în mod egal, odată cu mântuirea obiectivă, fiind parte al aceluiasi trup tainic al lui Hristos, Biserica, filantropia a devenit semnul de recunoaștere reciprocă și de solidaritate. Totodată, pe măsură ce teologia hristologică a căpătat formă, filantropia a dobândit o nouă valoare: iubirea lui Hristos-omul. În această perspectivă, iubirea umană este ridicată pe același piedestal cu iubirea divină¹³. S-a ajuns la această concluzie, grație înnoobilării firii omenești de către Mântuitorul Hristos, care, prin actul Său mântuitor, a ridicat firea omenească în sânul Treimii, odată cu înălțarea Sa.

Tot pe linia interpretării teologice, Iisus Hristos era considerat *philantropos* și ca om, nu numai ca Dumnezeu¹⁴. E foarte probabil ca trecerea de la *agape* la *philantropia* se datorează nu numai clarificării ideilor teologice privind persoana Mântuitorului, ci și a doctrinei despre om, în perspectiva noii teologii creștine. Astfel, putem spune că *philantropia* nu a înlocuit *agape*, diminuând înțelesul acestui termen, ci s-a impus ca o expresie concretă și largă a acestui din urmă termen. *Agape* se definește ca iubire de oameni și ca iubire de Dumnezeu în același timp. Filantropia reprezintă, înainte de orice, fundamentul și expresia unei antropologii creștine, în lumina căreia omul constituie o valoare importantă. Condiția istorică a omului devine o preocupare creștină. Creștinul are de îndeplinit o misiune privind semenul său. El este preocupat de instaurarea realității în care toți oamenii sunt frați egali.

Pentru grecii antici, filantropia era exclusiv antropocentrică, limitată la prieteni, concetățeni, rude sau cunoștințe. În Creștinism, filantropia devine teocentrică și prin Hristos, hristocentrică, deoarece iubind pe fiecare om, iubim pe Hristos din el¹⁵. Filantropia devine o condiție a apartenenței noastre la Biserică, trupul tainic al lui Hristos. Este semnul recunoașterii că toți aparținem, în mod egal, Mântuitorului. Filantropia este condiția *sine qua non* a propriei noastre raportări la Iisus Hristos și la mântuire. Este fundamentată teologic, manifestându-se ca solidaritate reciprocă a membrilor Bisericii, după învățăturile divine.

¹³ Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2005, p. 223.

¹⁴ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 148.

¹⁵ Dimitrios I. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, p. 11.

Porunca iubirii aproapelui a fost înțeleasă mai întâi ca o datorie personală, individuală. Dar ea a fost dezvoltată la nivel social, încă din perioada apostolică, crescând semnificativ sentimentul solidarității și al răspunderii reciproce. Astfel, filantropia individuală a fost preluată de întreaga Biserică, în prima ei formă de organizare, adică de comunitățile descrise în cartea Faptele Apostolilor. Prima acțiune de acest gen a fost colecta duminicală, apoi Biserica s-a îngrijit să aibă un fond permanent pentru acțiuni filantropice¹⁶. Prin acțiunile caritative, Biserica a devenit o mamă pentru orfani, mângâiere pentru văduve, invalizilor ajutor, străinilor adăpost, tuturor celor neajutorați binecuvântare.

Ca instituție, Biserica se definea Biserica Slujitoare, iar cel care avea mandatul organizării acestei slujiri era episcopul. Iată ce scrie în acest sens istoricul Guliermo Ferrero:

„Episcopul era deja în secolul al III-lea un personaj notabil al orașului, nu numai pentru că credincioșii erau numeroși, ci și pentru că credincioșii aveau organizat acest sistem minunat de opere de asistență și binefacere, care au fost cea mai mare creație socială și unul din motivele triumfului Creștinismului. În mijlocul crizei din secolul al III-lea, Biserica Creștină era ca un liman în vreme de furtună”¹⁷.

Încă de la început, Biserica și-a dezvoltat în subordine o instituție numită *Diaconia*. Membrii acesteia erau însărcinați cu distribuirea milosteniei și cu alte îndatoriri religioase, legate de ajutorarea credincioșilor. Printre membrii se numărau atât clerici cât și mireni, cheltuielile fiind suportate de dioceze și mănăstiri. O astfel de acțiune de binefacere a fost organizată lângă biserica Sfânta Fecioară și Sfântul Mihail din cartierul Eugeniu din Constantinopol¹⁸.

Observăm, cu trecerea timpului și consacrarea acțiunilor de caritate, cristalizate prin înființarea spitalelor, ospiciilor, orfelinatelor și azilelor, tranziția filantropiei instituționalizate de la iubirea de aproapele la un umanism legalizat, o expresie rece a unei obligații impuse. Statul a preluat, în timp, aceste acțiuni filantropice, instituționalizând sistemul de sănătate și clinicile private. Cu toate acestea, filantropia ortodoxă a oglin-

¹⁶ Dimitrios I. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, p. 15-20.

¹⁷ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 150-151.

¹⁸ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 151.

dit relația personală dintre credincios și fiecare om. Filantropia este legată de mântuire, de iertarea păcatelor și de trăirea sentimentului de responsabilitate comună, în fața lui Dumnezeu.

De reținut este faptul că nucleul de la care s-a dezvoltat conceptul de filantropie este omul, ci nu o relație abstractă. Din acest motiv, filantropia organizată de Biserică a fost locală, la nivelul comunităților. Acest lucru corespunde practicii creștine și a faptului că filantropia a fost înțeleasă ca relație interumană, cum reiese din scrierile mai multor Sfinți Părinți. Filantropia creștină este o virtute cerută persoanelor și comunităților ce aparțin de Biserică. Aceștia, conform înțelesului Evangheliei, nu reprezintă instituții juridice, reci, cu implicații politice, ci sunt organisme spirituale care trăiesc prin dragoste, în comuniune și solidaritate, în numele lui Hristos.

Teologia „lumii”. Solidaritatea Bisericii cu lumea

Pornind de la evidența iubirii lui Dumnezeu față de lume, iubire ce s-a înverdat prin întruparea celei de-a doua Persoane treimice și mântuirea oamenilor, teologul Pavel Evdokimov susține că nu există dualism ontologic între Biserică și lume, între sacru și profan¹⁹. Dacă ar fi să considerăm totuși un dualism între cele două entități, acesta ar fi numai de natură etică. Slujirea creștină în general este cea care creează punți între Biserică și lume, astfel, suprimându-se orice separație. Trebuie menționat că, slujirea la care ne raportăm este mult mai mult decât activitatea sacerdotală a clerului Bisericii. Slujirea creștină ține de fiecare credincios în parte, însemnând o consacrare în credință și învățătură, evoluând spiritual.

În cadrul Conferinței Ecumenice *Biserică și Societate* din Geneva, 1966, teologul grec Nikos Nissiotis afirma că solidaritatea Bisericii cu lumea face parte din principiile fundamentale ale relației dintre Biserică și societate²⁰. Această solidaritate nu este caracterizată de optimism superficial și nu presupune autonomia secularismului. Biserica învață despre dependența totală a lumii față de Creatorul ei, Dumnezeu. Universul material, fiind creat și ocrotit de Dumnezeu, nu este rău în sine, nici autonom, adică lipsit de vreo legătură cu divinitatea.

¹⁹ Valer BEL, *Dogmă și Propovăduire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 143.

²⁰ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 257.

Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă nu a formulat niciodată o doctrină socială. În perspectiva creștin-ortodoxă, rolul Bisericii nu este de a propune norme care să se poată aplica pretutindeni, și care să dea naștere la o singură formă de civilizație, cultură sau etos²¹. În Ortodoxie nu există vreun sistem social unic, care s-ar aplica tuturor cazurilor în care Bisericele Ortodoxe autocefale își desfășoară activitatea în societate. Ortodoxia are o poziție deschisă față de toate provocările din societate, gata să se adapteze noilor dezvoltări în orice situație. Într-un cuvânt, în relația ei cu lumea, Biserica Ortodoxă nu adoptă o atitudine dominatoare, nici de rezervă sau de negare a lumii. Dimpotrivă, atitudinea creștin-ortodoxă, în acest sens, este realistă, adecvată fiecărui moment din istoria societății.

Deschiderea Bisericii față de lume, deschidere de depășește limitele dialogului, reprezintă o reevaluare a naturii materiale, care, după datele revelației, este creația lui Dumnezeu. Cu toate că termenul lume este ambivalent în Evanghelia Sfântului Ioan, opoziția dintre lume și comunitatea apostolilor ia sfârșit odată cu nașterea părții văzute a Bisericii la Cincizecime²². Biserica, mireasă a lui Hristos, icoană spre care aspiră întreaga umanitate, reprezintă lumea care deja a primit făgăduința transfigurării. Biserica și lumea nu se exclud și nu sunt opuse din punct de vedere ontologic. În tradiția patristică lumea este cosmosul creat, în care sunt prezente și lucrează energiile divine necreate²³, iar Biserica recapitulează într-însa întreaga creație văzută.

Anumiți teologi ortodocși ai secolului trecut au aprofundat problema dualismului metafizic, între Biserică și lume, care se poate naște prin scoaterea din context a anumitor versete scripturistice, cu privire la acest subiect. Pentru început, opoziția Biserică-lume are la bază o înțelegere greșită a sfințeniei Bisericii, care este valabilă doar în perspectivă eshatologică. Biserica este un loc pentru fiecare om, predispus greșelii, ci nu o casă a sfinților²⁴. Datorită unei exagerări a înțelesului sintagmei Trupul lui Hristos, natura Bisericii a fost răstălmăcită, distorsionându-se totodată teologia hristologică și conceptul de Împărăție a lui Dumnezeu. Astfel, lumea a rămas exclusă în afara sferei Bisericii.

²¹ Vasile ISPIR, *Îndrumarea Misionară a Bisericii Ortodoxe*, Tipografia România Nouă, București, 1922, p. 38.

²² Valer BEL, *Dogmă și Propovăduire*, p. 151.

²³ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 261.

²⁴ Valer BEL, *Dogmă și Propovăduire*, p. 183-186.

Relația Biserică-lume este tratată mai pe larg de către teologul ortodox Nikolai Afanassieff, având în vedere cele două concepte contradictorii despre lume, din Sfânta Scriptură:

„Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16)

și

„Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; Pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume” (I Ioan 2, 15-16).

Nikolai Anassieff susține că în aceste două texte este vorba de atitudinea omului față de lume. Dumnezeu iubește lume, deoarece este creată de El, iar omul trebuie să își centralizeze toată afecțiunea spre divinitate, nu spre lume. Contrar acestui principiu, omul, parte din creația văzută, se pustiește de iubirea divină. Întâlnim aici două accepții ale conceptului de cosmos, sau lume. Lumea, obiectul iubirii lui Dumnezeu, nu este același lucru cu lumea refuzată iubirii omului²⁵.

Înțelegerea corectă și deplină a conceptului de „lume” din Noul Testament e condiționată de înțelegerea conceptului de Biserică. Ca instituție, Biserica, a luat naștere la Cincizecime, cei care au urmat Evanghelia au devenit Biserica, iar aceasta a devenit locul acțiunii Duhului Sfânt. În Biserică, credincioșii trăiesc o nouă dimensiune, un nou ev, deoarece aparțin lui Hristos. Biserica aparține noului eon, iar aceasta conferă lumii o stare nouă. Lumea este inclusă în planul desăvârșirii și, împreună cu Biserica, ea așteaptă revelarea slavei lui Dumnezeu, care va fi deplina realizare a noului eon. Biserica anticipează starea ultimă, transfigurarea acestui univers material, unde vechiul eon va dispărea²⁶. Acum lumea și Biserica, împreună, trăiesc sub semnul celei de-a doua veniri a lui Hristos.

Astfel, prezența și lucrarea Bisericii în lume se înscriu în planul divin. Natura Bisericii este de a fi în lume. O Biserică în afara lumii nu și-ar mai găsi sensul. Atâta timp cât nu s-a produs despărțirea dintre vechi și nou, eveniment ce va avea loc la Parusie, lumea rămâne câmpul de activitate

²⁵ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 262.

²⁶ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 263.

al Bisericii²⁷. Părăsind lumea, Biserica ar renunța nu numai la misiunea sa, ci și la iubirea lui Dumnezeu. Problema acceptării lumii de către Biserică este falsă. Biserica acceptă lumea, nu ca valoare în sine absolută, pentru că Biserica nu este lumească ci, doar ca entitate destinată transfigurării.

Spre a lămurii aparenta contradicție dintre a iubi sau nu lumea, teologul Nikolai Afanassieff arată că în textul din Epistola I a Sfântului Ioan, „a iubi lumea” are sensul de a accepta răul introdus în ea de om²⁸. De aceea, a nu iubi lumea, continuă teologul rus, și a-l iubi pe aproapele tău relevă lupta contra răului. Nikolai Afanassieff apelează și la o lămurire prin analogie, arătând că în epistola Sfântului Ioan este și un imn dedicat iubirii aproapelui (I Ioan 2, 9-11).

Concluzionând subiectul acestui capitol, putem spune că lumea este privită de către teologii ortodocși, mai întâi ca operă a lui Dumnezeu. Apoi, ea este socotită părtaşă la căderea în păcat a omului, astfel, devenind deschisă influențelor diavolești. Aceasta este latura lumii ce nu trebuie iubită. Lumea a fost răscumpărată prin iubirea lui Dumnezeu și devine din nou, prin aceasta, vrednică de iubire. Creștinul trăiește în această lume răscumpărată, care așteaptă veacul eshatologic întru nădejdea transfigurării. În această perspectivă, creștinul este solidar cu lumea, căci omului nou îi va corespunde un veac nou în Împărăția lui Dumnezeu.

Concluzii

Vocația misionară a Bisericii reprezintă o prelungire a apostolatului, așa cum a fost încredințată de Mântuitorul Hristos. Misiunea Bisericii derivă din dragostea divină, care este oferită neconținut făpturii umane. Misiunea este în slujba credinciosului, în sprijinul acestuia, pentru consolidarea structurii hristocentrice a comuniunii. Latura socială a misiunii, anume diaconia, rămâne în Biserica Ortodoxă un subiect nefundamentat canonic, dar cu o amplă teologie teoretică și empirică în spate.

Diaconia Bisericii Ortodoxe poate fi împărțită în două categorii principale: răspândirea cuvântului Evangheliei și a învățăturilor ziditoare de suflet, în conformitate cu îndemnul Mântuitorului Hristos (diaconia cu-vântului); și aportul de solidaritate, filantropic, adus în sprijinul societății

²⁷ Vasile ISPIR, *Îndrumarea Misionară a Bisericii Ortodoxe*, p. 39.

²⁸ Mitropolit Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica Slujitoare*, p. 264.

(diaconia faptei). Ambele forme ale slujirii (diaconiei) iau naștere de la începutul instituirii Bisericii, dezvoltându-se conceptual și practic de-a lungul istoriei.

Diseminarea învățaturii creștine, în răsăritul ortodox, are la rândul său două subdiviziuni. Pe de o parte fundamentarea dogmei în rândul credincioșilor din cadrul Bisericii, prin Sfintele Taine și lucrarea preoților slujitori, iar pe de cealaltă parte răspândirea Evangheliei în zonele necreștine, prin misionari. Biserica Ortodoxă s-a axat mai mult pe întărirea credinței credincioșilor săi, suferind în istorie obstrucționarea întinderii sale geografice.

Filantropia Bisericii, sau diaconia faptei, vine în completarea serviciului divin. Dacă diaconia cuvântului poate fi încadrată integral în activitatea de cult a Bisericii, diaconia faptei reprezintă latura aplicată a învățăturilor. Aceasta ia naștere odată cu oficierea primelor Sfinte Liturghii, fiind cunoscută la început sub termenul grecesc *agape*. Comuniunea duhovnicească formată în cadrul Liturghiei este continuată în plan social de cea filantropică. Actele de solidaritate întreprinse de Biserică nu se rezumă doar la ajutorul persoanelor nevoiașе, ci înglobează întreaga comunitate.

În viziunea creștin-ortodoxă Biserica are menirea de a cuprinde întreaga umanitate în interiorul său, prin misiune. Din punct de vedere religios, între societate și Biserică nu poate exista o discrepanță decât de ordin etic, instituțional. Deși Biserica Ortodoxă nu a formulat o doctrină socială, rolul său este acela de a da naștere unei singure forme de civilizație. Deschiderea sa față de lume reprezintă o reevaluare a creației divine, întreaga umanitate urmând a fi transfigurată.

SISTEMUL PAROHIAL ÎN CEL DE- AL DOILEA MILENIU. O PERSPECTIVĂ RELIGIOASĂ A BIZANȚULUI ÎNTRE SCHISMA CEA MARE (1054) ȘI CĂDEREA CONSTANTINOPOLULUI (1453)

Pr. Drd. Marius-Virgil BOLEA

virgil_bolea@yahoo.com

Abstract

Going through just a few aspects related to the “concept of the particular Church” and the “parish” in the Roman Catholic environment during the 2nd millennium, we could observe how obvious the similarity is between the two Churches: Eastern-Orthodox and Western-Roman- Catholic. This obvious similarity between the two Churches gives us the possibility of finding that there are many more aspects that are common compared to those that separate and differentiate them. Returning to the Eastern-Orthodox environment, we will find that this nomocanonical tradition, which remained a guiding principle in the attitude towards state laws in general and towards those relating to church affairs or religious activity in particular, has undergone numerous material changes, but not affecting the main content and principles. Regarding the relationship between the universal Church and the particular Church, they have the following teaching: “The universal Church is not the source of particular Churches or a confederation of particular Churches, but forms together in communion of life a unitary organism, the Mystical Body of Christ. The particular church is not a mere representation of the universal Church, but is the universal Church itself living and acting in a determined place and in a determined community of believers.

Keywords:

universal church, parish, mission, community

Introducere

„Bizanțul cu tot ce a reprezentat el, nu ca autoritate a unei dinastii, sau ca superioritate a unei clase conducătoare care, acestea, puteau pieri într-o catastrofă, fără ca organismul bizantin, încheiat pe încetul în decursul veacurilor, să se fi resimțit neapărat, dar ca un complex de instituții, ca sistem politic, ca formație religioasă, ca tip de civilizație, cuprinzând moștenirea intelectuală elenică, dreptul roman, religia ortodoxă și tot ceea ce provoca și întreținea el în materie de artă – nu a dispărut, nu putea să dispară odată cu căderea pe rând, în veacul al XV-lea, a celor trei capitale ale sale: Constantinopolul, Mistra și Trapezuntul. Bizanțul, adică ceea ce forma, pe lângă aparențe, însăși esența lui, nu numai că s-a păstrat până la o epocă, dar el și-a continuat acțiunea milenară și după 1453. El își va anexa forme de civilizație, care-i veneau din lumea gotică a Transilvaniei și a Poloniei, prin Moldova românească și tot ce, pe diferite căi, îi va transmite Apusul, în epoca Renașterii. Multe lucruri noi vor ieși astfel la suprafață, dar în adânc nu va rămâne, totuși, decât nestrămutata continuitate bizantină”¹.

În a doua jumătate a secolului al XI-lea situația din Orientul Apropiat era complexă. Este momentul în care intervin două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă și cruciadele. Invadarea Orientului Apropiat musulman, precum și a unei părți din Anatolia de către turcii selgiucizi, un popor non arab, dar bine integrat în comunitatea sunită, va depăși foarte curând frontierele orientale ale Bizanțului. În 1071 Bizanțul

* Acest articol a fost alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin RUS, coordonatorul tezei de doctorat în cadrul Școlii doctorale interdisciplinare, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, care a dat avizul pentru publicare.

¹ Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana IORGA-PIPPIDI după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance”, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 5-6

a pierdut 2/3 din teritoriile sale din Asia Mică, care au fost cucerite de selgiucizi, formând sultanatul de Rum (al romanilor). În 1095 papa Urban al II –lea predica prima cruciadă, dornic să recucerească în numele creștinătății locurile luate de musulmani. Totul se schimbă acum, cruciadele intervenind într-un moment în care Imperiul de la Constantinopol înțelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, inițiativa latină punând totuși în contradicție raporturile coexistențiale dintre Bizanț și lumea musulmană².

Apare însă pericolul turcesc, iar Alexios I Comnenul (1081-1118) crede în posibilitatea recuperării terenului pierdut din Anatolia. Reamintim faptul că pentru moștenitorul unei tradiții teocratice care făcea din suveranul bizantin locotenentul lui Dumnezeu pe pământ”, singurul deținător al adevărului dintre toți creștinii era greu de admis în secolele XI–XII că aceste teritorii puteau trece în mâinile unei mase informe venite din Vest. Mai mult chiar bizantinii îi considerau ca pe niște barbari, pentru care creștinismul nu a reușit să le schimbe moravurile brutale și nici incultura iremediabilă. La acestea se adaugă și reproșurile de ordin religios, care au culminat cu regretabilul eveniment de la 1054. La rândul lor normanzii în același an în care turcii invadaseră Anatolia, smulseseră de la bizantini ultimele posesiuni italiene. Toate acestea nu făceau decât să creeze Constantinopolului o imagine ostilă despre cruciadă după 1098, când în loc să lupte împotriva turcilor, latinii sunt preocupați mai degrabă în crearea propriilor principate la Constantinopol, Alexios nemaiavănd încredere în sinceritatea lor.

Nu trebuie uitat anul 1190, când în timpul desfășurării cruciadei a III-a, Frederic Barbarossa este pe punctul de a ataca Constantinopolul. Această intenție se va materializa în 1204, când cruciada a IV-a deviază de la scopul inițial spre interese politice și economice. Odată cu cucerirea Constantinopolului se pun bazele unui imperiu latin pe teritoriul Bizanțului, recucerirea făcându-se ulterior din două puncte de rezistență grecești: Epirul și Imperiul de la Niceea, acesta din urmă recuperând Constantinopolul în 1261. Se impun doar câteva precizări față de acest

² Emanoil BĂBUȘ, „Bizanț și islam în Evul Mediu”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, Editura Universității din București, 2002, p. 61.

* Despre Bizanț și cruciade pot fi consultați: Pau LEMERLE, „Byzance et la croisade”. Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche, Florența-Roma, 1955, ± III, p. 594-620; Michel BALARD, *Les croisades*, Paris, 1988, p. 72-76.

eveniment și etapele lui. Imperiul latin de răsărit a organizat o patriarhie catolică. În insula Creta, din zece episcopi ortodocși n-au rămas până în 1224 decât doi. În anul 1225, 13 monahi dreptcredincioși au fost uciși (prin ardere) pentru faptul că au refuzat să jure fidelitate Romei. Mitropolitul atenian Mihail Choniates a trebuit să-și mute reședința în insula Chios, căci la Atena rezida arhiepiscopul latin ³.

În contextul evenimentelor cruciadei a IV-a și a celor ce au urmat, consemnăm sporadic aspectul legăturilor bizantino-române în anii 1204-1261. Constituirea – pe Bosfor – a unei autorități latine, potrivnice statului pe care-l conducea, a făcut ca Ioniță Caloian să se adapteze noului context politico-militar, îndreptându-și armata (consolidată) spre Constantinopol, după ce purtase convorbiri infructuoase cu latinii. Solicitați însă de populația Adrianopolului, răzvrătită împotriva asupririi venețiene, vlahii și bulgarii Caloianului, sprijiniți de 14.000 de cumani, au început lupta cu cruciații lui Balduin I, i-a biruit iar în 1 aprilie 1205 însuși împăratul este prins; fratele său, Henri va prelua conducerea treburilor împărătești, izbutind să refacă doar în parte pozițiile statului după catastrofa de la Adrianopol.

Urmărind întărirea statutului diplomatic propriu, Ioniță Caloian intră în corespondență cu mai-marele Bisericii catolice care îi recunosc țara-tul pe care îl oblăduia; el nu uită să-i amintească pontifului roman că se trage din nobili romani ("ex nobili Romanorum"). De asemenea, pe parcursul corespondenței cu papa Inocențiu al III-lea, „regele vlahilor și bulgarilor” replica sobru și cu demnitate: „Eu sunt mai îndreptățit asupra acestui pământ decât voi (era trimitere la cruciați) peste Constantinopol; „eu nu am făcut decât să recapăt ceea ce străbunii mei au posedat cândva [...]. Altminteri, eu legal dețin coroana din mâna suveranului pontif, pe când cel ce se proclamă „basileus” de Constantinopol n-a făcut decât să o uzurpe pe a sa”. Țarul vlah adăuga că oricând se putea confrunța cu acești luptători având „pseudo-cruci” pe umerii lor. În încheiere, cărmui-torul vlahilor și bulgarilor comunica papei Inocențiu al III-lea că îi este cu neputință a-l slobozi pe Baudonin deoarece a răposat⁴.

³ Vasile V. MUNTEAN, *Istoria creștină generală*, vol. 2 (1054–până azi), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 8.

⁴ Vasile V. MUNTEANU, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 41.

Victoriile aliaților (Ioniță Caloian și niceeanul Ioan Vatatzes), ca și măsurile luate de Ioan Asan pentru înțrarmarea ortodoxiei în 1231 părăsise unirea cu Roma iar în 1235 arhiepiscopia de Târnovo va fi înălțată la treapta de patriarhat, cu binecuvântarea patriarhilor orientali. Încă din 1219 și Ecclesia sârbă se îndreptase spre Niceea pentru investirea unui arhiepiscop de Serbia, (Sf. Sava Nemanja), au neliniștit Vaticanul ce a somat în 1236 pe regele ungar să acționeze în favoarea Imperiului latin.

Raporturile apropiate existente în acea epocă între cele două țarmuri dunărene, legături înlesnite de obârșia comună a locuitorilor, au determinat împrumutarea unor instituții bizantine în nordul fluviului fie direct, fie prin intermedierea experienței statale vlaho-bulgare. Cristalizarea primelor stătulețe în stânga Danubiului va fi făcut posibilă și receptarea structurilor ecleziale mai avansate și consolidarea liturghiei slave.

Studiile mai noi au lărgit cunoștințele noastre privind rețeaua monastică și din extremitatea de vest a României. Deja la 1204 sunt consemnate într-un document (Patrologia Latină 215, 418) numeroasele mănăstiri „grecești” sau ortodoxe din părțile Șemlacului (“Săraca”). Episcopul Oradiei era îndemnat de papă (e vorba de zona transilvană ocupată) să treacă acele mănăstiri ale „grecilor stricați” sau corupți – duritatea de limbaj nu surprinde – în obediență față de Roma. În plus, două bule ale papei Honorius al III-lea din 1216 și 1218, ne înștiințează că vasta organizație monahală a Sf. Teodosie deținea în zona Aradului nu puține unități, corelate cu mănăstirea centrală “Sf. Dumitru” din Mitrovița. Despre ctitorii evlavioase sau “biserici clădite” se mai vorbește și în Diploma lui Bela al IV-lea din 1247, acordată cavalerilor ioaniți (ospitalieri); se referă la zona Țara Severinului până la Olt ⁵.

La 15 august 1261, în frunte cu icoana Theotokos Hodegetria – cel ce se autointitula „al doilea Constantin” – Mihail Paleolog a intrat triumfal la Constantinopol, “această acropolă” a lumii. Însă Imperiul bizantin restaurat (Imperium redirirum) era mult micșorat teritorial comparativ cu suprafața sa din anul 1204. „Uzurpatorul” întemeiază cea mai lungă dinastie – 192 ani –, ea încheindu-se odată cu căderea Bizanțului sub turcii otomani. Dar lipsa de scrupule ce a însoțit urcarea pe tron (prin înlăturarea și orbirea nevârstnicului împărat legitim) a pătat pentru eternitate reputația întâiului Paleolog.

⁵ Vasile V. MUNTEANU, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 44

Primejdia devenea acută pentru Bizanț. Desemnarea ca pontif a lui Grigorie X (sept. 1271) i-a venit cumva în sprijin. Sfântul Părinte nu mai era atât de atașat de Carol de Anjou, fiind dispus să-l ajute pe Paleolog, dar numai în schimbul înfăptuirii unirii confesionale care întruna se tergiversase. Bazileul constantinopolitan, văzându-se constrâns, a trebuit să accepte unirea care se va decreta la Lyon, în 1274, deși ideea unionistă nu era deloc populară la Constantinopol (nu trecuseră nici două generații de când latinii devastaseră capitala în cauză). Prin urmare, Mihail a fost nevoit să inițieze o acțiune de convingere a clerului bizantin, arătând că papa Grigorie are pretenții mai chibzuite decât antecesorul său cerând doar recunoașterea – din partea ortodocșilor – a primatului papal și poimenirea pontifex-ului la serviciile ecleziale ⁶.

Legat de numele bazileului Mihail VIII și tangența sa cu românii nord și sud-dunăreni, consemnăm că în anii 1278-1279 intervenția lui Mihail Paleologul în Bulgaria duce la detronarea lui Ivailo (adus la putere de o revoltă populară) și înlocuirea lui cu Ioan Asan III, coborâtor din vechea dinastie asanidă, căsătorit cu o fică a împăratului bizantin. Cum s-a remarcat și în alt loc, într-o diplomă de la Vasile II Bulgaroctorul din 1019-1020 se relatează și despre structura ecleziastică a ținutului timișean, fiind amintit castrul episcopal Tibiskos – Timișoara; acest hrisov basilian – de reținut – ni s-a trimis printr-un falsificat din 1272, datorat lui Mihail VIII Paleolog. După informația unui prestigios retor (Manuel Holobolos), gloria aceluiasi Mihail era destul de mare pe “pământul nemărginit al dacilor”, adică între români. Mihail VIII, cvasi-geniu diplomatic, promovase o politică imperială de mare stil, care influența cursul evenimentelor din Egipt până în Spania. Însă după moartea primului Paleolog, statul grec medieval care – în fond – constituie continuarea celui niceean, va lupta din răputeri pentru supraviețuire ⁷.

Secolul al XIV-lea și prima jumătate a secolului al XV-lea vor avea în-cărcătură deosebită pe multiple planuri. Restrângem această multitudine doar la segmentul istoric, militar și religios. După un mileniu de viață creștină, de istorie și civilizație dar și conflicte și dispute militare, se con-

⁶ Vasile V. MUNTEANU, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 53-54, Emanoil BĂBUȘ, „Bizanț și islam în Evul Mediu”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, p. 64.

⁷ Vasile V. MUNTEANU, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 55-56.

tura o adevărată derută în mentalul colectiv bizantin la care se adăuga iminența prăbușirii. Înaintea asediului și cuceririi Constantinopolului, o parte a elitei intelectuale părăsise deja capitala refugiindu-se în Occident. Pentru cei rămași turcocrăția (dominația turcă) nu a fost primită cu entuziasm, dar ea garanta cel puțin păstrarea unei culturi și mai ales a unei religii care de un mileniu forma un corp comun cu societatea bizantină,

„aceste contacte directe dintre musulmanii și creștinii bizantini ne conduc către o atentă interpretare și trăire a propriei noastre credințe de care depinde înțelegerea celorlalți, mai ales atunci când este vorba de o coexistență impusă de anumite condiții geopolitice. Interesant este să vedem cum s-a ajuns la o judecată negativă despre celălalt frate creștin, latinul, antrenând la Bizanț o comparație cu musulmanii, considerați în secolul al XV-lea ultima soluție în păstrarea unei culturi și a unei credințe”⁸.

Conciliul de la Ferrara-Florența (1437-1439) și căderea Constantinopolului în mâinile otomanilor reprezintă două evenimente dar și trista realitate în care se găsea ceea ce a mai rămas din Bizanțul de odinioară, iar pe de altă parte situația în care a ajuns Biserica creștină a Răsăritului.

Căderea (Bizanțului) Constantinopolului n-a însemnat însă sfârșitul luptelor. În 1456 Atena este și ea invadată, iar Partenonul ajunge moschee. La 1460 se prăbușește despotatul moreat cu sediul la Mistra. Trebizonda sucombă în 1461 (ultimul împărat David e luat captiv, iar după doi ani este decapitat împreună cu cei șapte feciori ai săi). Belgradul a rezistat cu erois în 1456, datorită lui Iancu de Hunyade, dar în 1459 Serbia e prefăcută în pașalâc, ca și Bosnia (în 1463). Până la 1500 va veni rândul și Albaniei și altor regiuni din jurul Adriaticii.

În 1462 insula egeeană Lesbos cade și ea, iar în 1470 Negraponte (în Eubeea, prelunga insulă din apropierea Atenei, o posesiune venețiană). În secolul al XVI-lea vor cădea sub ocupație otomană insulele Rodos, Chios, Cipru, iar în secolul al XVII-lea Creta. De fapt, sucombarea celei „de-a doua Rome” oglindește la modul patetic incapacitatea Europei de a menține sau de a reintegra unitatea pe plan religios și politic (Mircea Eliade)⁹.

⁸ Emanoil BĂBUȘ, „Bizanț și islam în Evul Mediu”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, p. 65.

⁹ Vasile V. MUNTEANU, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 88-89.

Teoria permanențelor bizantine are astăzi mereu mai mulți apărători. Formula „Bizanț după Bizanț” definește lapidar câteva dintre cele mai dramatice secole ale istoriei universale. Ea evocă, mai întâi, uimitoarea vitalitate a sintezei eleno-latine care și-a împlinit de-a lungul întregului veac de mijloc, veacul al XV-lea, chemarea înaltă de-a educa și îndruma popoarele, chiar după căderea lor într-o îndelungată robie. Ea atrage deopotrivă atenția asupra antecedentelor unei mari părți a Europei care își revendică începuturile în această superbă civilizație, rezumând tot ce a dat mai bun Lumea veche.

În Bizanț după Bizanț se interferează admirabil cele două planuri – de istorie generală și de istorie națională – pe care le-a ilustrat Savantul (autorul), dar, deopotrivă, cele două crezuri – vocația universală a Europei de sud-est și rolul românilor în împlinirea acestei vocații – pe care le profesa Gânditorul (autorul lucrării, Nicolae Iorga). Bizanțul s-a perpetuat prin oameni și prin autonomii, adică prin ceea ce, spiritual sau politic, își păstrase o relativă libertate după subjugarea Cetății. Dintre oameni – exilați clerici, cărturari, negustori, dregător –, cei mai însemnați sunt arhonții și voievozii. Dintre autonomii, cele mai puternice și mai eficiente, cu mult înaintea comunităților creștine de pe continent sau din insule, de la Athos sau din patriarhatele orientale, sunt Moldova și Țara Românească. Instituțiile, ideile, aspirațiile, educația, modul de viață, tipul înalt de realizare umană, tot ce a însemnat grandoarea unei lumi căreia descendenții biruiți îi rămăseseră credincioși au fost salvate de arhonți și de români. Datorită lor se poate vorbi de un Bizanț după Bizanț¹⁰.

Mărturii cu privire la sistemul de organizare parohială în perioada postbizantină

Situația generală a Bisericii în acea perioadă

Feudalismul a însemnat, pe de-o parte, cotorpirea iar pe de alta fărâmițarea de bunuri materiale, chiar și atunci când acestea se făceau sub forma unui contract sau a unei învoieli între suzerani și vasali la care în chip tacit, consimțea și Biserica. Se dăruiau feude sau demnități vasalilor, pentru că aceștia erau socotiți „oamenii” suveranului. Se clădea, așadar,

¹⁰ Virgil CÂNDEA, postfață la Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana IORGA-PIPIDI după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance”, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 253-254

o societate inegală, ierarhizată în domni și în supuși, domnii investind pe vasalii lor cu beneficii și cu imunități, iar vasalii obligându-se să asculte de domni, acordându-le ajutor militar și o parte din venituri. Istoria Evului mediu e plină de răzvrătiți și de răscoale. Au existat și în Bizanț relații feudale dar nu dezvoltate ca în Apus. Dăruirea de moșii, *πρόνοια*, deveniseră și aici supărătoare încă de pe vremea Comnenilor (1081-1185), iar sub Paleologi (1261-1453) ele vor genera chiar mișcări revoluționare, cum a fost cea a zeloților din Tesalonicul secolului XIV. Totuși raporturile dintre clase nu erau atât de tranșant constituite ca în Apus¹¹.

Biserica din Apus a intrat și ea în ierarhia feudală. Abațiile sau marile mănăstiri au ajuns, împreună cu Episcopiile, să se comporte ca adevărați seniori feudali. În Franța, în Germania, mai târziu în Spania, Ungaria și Polonia, unii din prelați aveau calitate de duci, de prinți electori, de mari latifundiari. Cu toate că introducerea celibatului nu îngăduia clerului catolic să transmită averile prin moștenire, așa cum se făcuse adesea cu funcțiile, totuși abuzurile erau atât de multe și de mari încât „sinoadele reformatoare” de la începutul secolului al XIV-lea nu vor reuși să remedieze lucrurile. Ca o amintire a vremurilor aceleora, chiar și la sașii ardeleni – până în secolul al XVI-lea catolici – majoritatea bisericilor erau integrate în adevărate cetăți (Kirchenburgen), iar în Polonia, pentru termenul „biserică” se folosește și azi – semnificativ – expresia Kasciot (=castellum), într-o vreme când, pentru locașul de rugăciune al rutenilor ortodocși, documentele timpului foloseau expresia peiorativă „synagoga”. Nu-i de mirare faptul că, în șirul lung al răscoalelor populare medievale, între cei care apar asuprașii, adeseori întâlnim ca mari feudali pe episcopii latini¹².

În secolele XIII-XIV, în Transilvania nemulțumirile populației au determinat răscoale repetate asupra reședinței episcopului romano-catolic de la Alba-Iulia. Nu-i deloc întâmplător faptul că aproape toate mișcările eretice și reformatoare, care se vor ivi în această perioadă în Apus, vor avea în primul rând cauze sociale și economice de care nu era străină nici

¹¹ Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institutelor teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 7-8.

¹² Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institutelor teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 8.

Biserica. În același timp, mulți episcopi și prelați ai marilor mănăstiri imitau viața ușoară a seniorilor feudali, cum reiese din actele papii Inocențiu al III-lea (1198-1216) pe la 1200; din aluziile „Divinei Comedii” a lui Dante Alighieri (+1312), din „Povestirile din Canterbury” ale lui G. Chaucer (+1400), sau din „Decameronul” lui Boccaccio (+1375)¹³.

Întâlnim și în Răsărit, atât în Imperiul Bizantin cât și în statele feudale sârbești, bulgărești, românești și rusești mănăstiri și moravuri decăzute și cu domenii întinse, pe care se aflau chiar și robi. Mișcările populare înregistrate în Constantinopol, în Salonic, în Adrianopol ori în Novgorodul rusesc vizau, și în Răsărit, pe bogătașii corupți și luxoși, dar aici clerul era mai apropiat de popor și nu era implicat în sistemul de conducere al societății feudale, ca în Apus.

Un alt aspect care începe să se contureze tot mai evident atât în Imperiul bizantin propriu-zis, cât și în restul teritoriilor locuite de popoare ortodoxe este procesul treptat de centralizare bisericească, favorizat de unificarea limbii și a formațiunilor statale corespunzătoare. Se înregistrează – pe măsură ce etnogeneza diferitelor popoare se afirmă mai cu tărie – tendințe bisericești autocefale: în Georgia (1100), Serbia (1219-1346), Bulgaria (1234), Principatele române (sec. XIV), cât și în Rusia (1448), unde procesul de centralizare a fost o reacție față de asuprirea tătarească vreme de 250 ani apoi față de tendințele centralizate grecești ori catolicizante ale Poloniei¹⁴.

Situația vechilor patriarhate orientale

Scaunul patriarhal de la Constantinopol a jucat, cum era și firesc, un rol important în perioada aceasta. Patriarhia Ecumenică și-a putut împlini netulburată menirea ei în Biserica Răsăritului până la 1204, când cavalerii latini ai cruciadei a IV-a, manevrați cu dibăcie de Veneția, pentru interesele ei materiale, au cucerit și jefuit Constantinopolul la 13 aprilie 1204. Din 1208, Patriarhia Ecumenică, alungată de cruciații latini, și-a stabilit reședința la Niceea, capitala Imperiului grec de Niceea (1204-1261), unde a funcționat până la 1261, când a revenit la Constantinopol,

¹³ Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institututele teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 9.

¹⁴ Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institututele teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 38.

locul ei istoric. Patriarhul din Antiohia, prima patriarhie căzută sub dominație latină în 1098, a fost nevoit să se refugieze. La fel și cel de Ierusalim, în 1099. Patriarhia Alexandriei se afla într-o situație dificilă de câteva secole, fiind cucerit orașul de către arabii musulmani în anul 642.

Pe vremea împăraților din dinastia Comnenilor (1118-1185), patriarhatul de Constantinopol număra 664 episcopii și 65 mitropolii; cel de Antiohia 14 mitropolii, 12 arhiepiscopii și 127 episcopii; patriarhatul de Ierusalim avea 4 mitropolii. Numai capitala bizantină avea 485 de biserici și 825 mănăstiri. În Muntele Athos trăiau pe la 1250 aproximativ 3000 călugări; un oraș ca Ohrida avea aproape 300 biserici și paraclise¹⁵.

Pe la 1200, canonistul Balsamon († după 1203) relatează că „până nu de mult”, se țineau încă regulat sinoadele anuale, așa cum precizează canoanele. De acum se consemnează în locul lor sinoadele locale care se convocau – din cauza împrejurărilor – ocazional.

Bisericile naționale

1. Biserica Ortodoxă Bulgară

În 1018-1020 Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976-1025), desființând primul stat bulgar a mutat centrul bisericesc pentru teritoriul bulgăresc spre sud, la Ohrida (astăzi Ohrid în Republica Macedonia), dându-i însă rang numai de arhiepiscopie. Când Asăneștii au întemeiat cel de-al doilea stat româno-bulgar (1186-1393), s-a cerut să se lărgască drepturile avute înainte de scaunul de la Ohrida și să se recunoască titularului episcopiei de Tîrnovo un grad asemănător. În primăvara anului 1235 s-a recunoscut autocefalia Bisericii Bulgare de către patriarhul Gherman al II-lea de la Niceea, însă la 1393, Bulgaria toată a fost transformată în pašalâc¹⁶.

¹⁵ Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institutele teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 38-41.

¹⁶ Bibliografie consultată: Epifanie NOROCEL, „Patriarhia bulgară de Tîrnovo”, între anii 1235-1393, în *Studii Teologice*, anul XVIII (1966), nr. 3-4, p. 147-159; Epifanie NOROCEL, „Sfântul Eftimie, ultimul patriarh de Tîrnovo și legăturile lui cu Biserica românească”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXXIV (1996), nr. 5-6, p. 552-573; Ioan. CRĂCIUNAȘ, „Patriarhia Bulgară”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXXVI (1960), nr. 3-4, p. 274-287; Chiril PISTRUI, „Imperiul vlaho-bulgar și patriarhia de Tîrnovo”, în *Mitropolia Ardealului*, anul XVII (1972), nr. 3-4, p. 201-209.

2. Biserica Ortodoxă Sârbă

Statul sârb al Nemaniazilor a avut un mers ascendent între 1176-1389; perioada următoare (1389-1489), cât au mai durat unele formațiuni sârbe ca vasale turcilor, a fost o etapă de grele încercări pentru tot pământul locuit de sârbi. Totuși, și sub stăpânire turcească, Biserica și mănăstirile sârbești au desfășurat o activitate din cele mai importante sub conducerea unor păstori renumiți, ca arhiepiscopul Sava (1176-1236).

Biserica sârbă a obținut în 1219 autocefalia și rangul de arhiepiscopie de la Patriarhia Ecumenică, în timpul patriarhului ecumenic de Niceea, Gherman al II-lea (1222-1240). Sub țarul Ștefan Dușan, care s-a autoproclamat "împărat și autocrat" al sârbilor și romeilor (bizantinilor), în ziua de Florii a anului 1346, prin Sinodul de la Scopje, Biserica Serbiei a fost ridicată la rangul de patriarhie, iar arhiepiscopul Ioanikie a devenit primul patriarh sârb (1346-1355), cu reședința la mănăstirea Zicea, apoi la Ipek.

Șapte zile mai târziu, în Duminica Învierii din 1346, Ștefan Dușan a fost încoronat împărat sau țar de patriarhul Ioanikie soția împăratului, Elena, încoronată ca împărăteasă, iar fiul acestora, Ștefan Uros IV (1355-1371), rege. În urma acestei măsuri de filetism, patriarhul ecumenic Kalist I (1350-1353; 1354-1364) și Sinodul Patriarhiei Ecumenice au anatematizat în 1353 pe țarul Ștefan Dușan, Biserica sârbă și poporul sârb, fapt care a produs mare tulburare și nemulțumire.

Reconcilierea Bisericii sârbe cu Patriarhia Ecumenică s-a făcut în timpul despotului Lazăr (1371-1389) și al patriarhului ecumenic Filotei¹⁷.

3. Biserica Ortodoxă Română

La români, ca și la alte popoare răsăritene, viața bisericească a fost în strânsă legătură cu dezvoltarea politică a statului. După încheierea procesului de etnogeneză, în secolele X-XIV, se poate vorbi de primele formațiuni politice pe tot teritoriul României de azi. Știrea că existau

¹⁷ Bibliografie consultată: Nestor VORNICESCU, „Patriarhia Serbiei”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul LVI (1980), nr. 1-2, p. 133-142; Valeriu ANANIA, „Scurtă prezentare Istorică a Bisericii Ortodoxe Sârbe”, în *Orthodoxia*, anul XVIII (1966), nr. 2, p. 306-310; Neculai ȘERBĂNESCU, „Legăturile bisericești, culturale și politice între români și sârbi”, în *Mitropolia Olteniei*, anul XV (1963), nr. 5-6, p. 307-317; Silviu ANUICHI, „Raporturile dintre Patriarhia de Ipek și cea de Ohrida în secolele XIV-XVIII”, în *Studii Teologice*, anul XIV (1962), nr. 9-10, p. 570-581; I. INFU, „Scurtă istorie a Bisericii Sârbe”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXV (1957), nr. 8-9, p. 769-784.

episcopi ortodocși români la începutul secolului al XIII-lea, la sudul Carpaților, o aflăm dintr-o corespondență a Papei Grigorie al IX-lea (1227-1241) expediată la 14 noiembrie 1234 din Perugia principelui de coroană al Ungariei, Bela, fiul regelui Andrei al II-lea (1205-1225), moștenitorul tronului. În acest document, important pentru istoria noastră, papa amintește despre existența românilor, numiți de el: Walathi-Valahi, la sudul curburii Carpaților din episcopia catolică a cumanilor, existentă între 1228-1241, care atrag la ritul grec (ortodox) prin episcopii lor, numiți de papă, cu amărăciune confesională „pseudoepiscopi”, pe unguri și teutoni (germani) făcând cu ei un singur popor, nesocotind pe episcopul catolic al cumanilor.

Între 1250 și 1359 nevoile religioase ale credincioșilor români din thema bizantină Paristrion (popular Paradunavon) corespunzătoare vechii provincii romane Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea) precum și ale românilor din răsăritul Țării Românești și sudul Moldovei, au fost împlinite de mitropolii Vicinei, localitate situată, după părerea celor mai mulți istorici români și străini, pe Dunăre, aproape de orașul Isaccea de azi, vechea cetate Noviodunum, înainte de trifurcația Dunării. Mitropolia Vicinei se afla sub jurisdicția canonică a Patriarhiei de Constantinopol.

În Transilvania, Banat și Bihor au existat, de asemenea, episcopii ortodoxe în secolele X-XIII. Dat fiind faptul că s-au realizat nenumărate studii în secolul XX asupra acestora, ne limităm doar în a le nominaliza. Dăbâca, la circa 30 km nord-est de Cluj-Napoca; Biharea, la câțiva km nord de Oradea; la Alba Iulia; Morisena, azi Cenad, jud. Timiș; Dibiskos-Tibiscum (Timiș), azi Jupa.

Un episcopat ortodox exista pe la 1205 pentru românii din părțile Bihorului, pe teritoriul cneazului Bălea sau Balea după cum aflăm dintr-o corespondență a papei Inocențiu al III-lea (1198-1216) din 3 mai 1205, trimisă episcopului catolic de Kalacska, în Ungaria.

După întemeierea celor două state medievale românești la sudul și estul Carpaților, Țara Românească și Moldova, au luat ființă mitropolia Ungrovlahiei, recunoscută canonic de Patriarhia Ecumenică în 1359 și mitropolia Moldovei, recunoscută în 1401.

Pentru Transilvania, pe lângă cele consemnate mai sus, adăugăm că la mănăstirea Râmeț, județul Alba, pe al doilea strat de pictură s-a identificat anul 1377 și numele arhiepiscopului Ghelasie, fapt care dovedește și adevărește în mod evident existența unei vieți bisericești bine organizată în această provincie la sfârșitul secolului al XIV-lea.

Biserica Rusă. Mitropolia Kievului¹⁸

Rușii au primit creștinismul sub principele Vladimir cel Mare (980-1015), la Kiev. Sub marele principe Iaroslav cel Înțelept (1019-1054), mitropolia Kievului dobândește o mare importanță în Europa de răsărit. Înainte de marea invazie mongolă din anii 1237-1241, mitropolia Kievului avea sub jurisdicția ei 15 episcopate. În 1169, mitropolia Kievului și-a mutat reședința la Vladimir, în cnezatul Suzdal, iar din 1325 s-a stabilit la Moscova, care, din secolul al XIII-lea, a devenit centrul politic al Rusiei. Mitropolitul Kiril al Kievului (1250-1280) care fusese alungat de tătari, a introdus în sinodul convocat la Vladimir în 1274 în Biserica și statul rus, nomocanonul numit Kormciaia Kniga, trimis de la slavii din sudul Dunării, la care, cu timpul, se vor adăuga și alte rânduieli canonice importante.

Până la sinodul unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439) dintre greci și latini, mitropoliții Kievului erau când greci, trimiși de Patriarhia din Constantinopol, când ruși. O serie de mitropoliți din secolele XIV-XV au purtat titlul de „mitropoliți de Kiev și Moscova”. Între anii 1241-

¹⁸ Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institutele teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 45-49. Bibliografie consultată: Nicolae IORGA, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, t. I, ed. a 2-a București, 1929; Gheorghe MOISESCU, Ștefan LUPȘA, Alexandru FILIPAȘCU, *Istoria Bisericii Române*, t. I, București, 1957, Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, t. I, București, 1980, îndeosebi p. 284-317; 344-365; 595-608; Ioan RĂMUREANU, *Mitropolia Vicinei și rolul ei în păstrarea Ortodoxiei în ținuturile românești*, în lucrarea *De la Dunăre la Mare*, București, 1977, p. 149-169; Ioan RĂMUREANU, „Rolul Bisericii Ortodoxe Române în Biserica Răsăritului, în secolele XIV-XV”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XCIX (1981), nr. 1-2, p. 131-143; Constantin C. GIURESCU, „Întemeierea mitropoliei Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXVII (1959), nr. 7-10, p. 722-826, îndeosebi p. 730-740; Alexandru ELIAN, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în lucrarea *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare (1457-1504)*, București, 1964; Mircea PĂCURARIU, „Legăturile bisericești ale românilor cu Kievul”, în *Studii Teologice*, anul XXXIX (1987), nr. 3, p. 61 și urm.; Mircea PĂCURARIU, *Începuturile mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980; Ștefan METEȘ, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal*, t. I. ed. a 2-a, Sibiu, 1935; Răzvan THEODORESCU, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturale medievale românești (sec. X-XIV)*, București, 1974.

1480, Biserica Ortodoxă Rusă a suferit asupririle jugului mongol al Hoardei de Aur sau ale Imperiului Kipceak, cu capitala în orașul Sarai, situat pe un braț al fluviului Volga.

În 1365 Kievul a fost cucerit de principatul Lituaniei. Situația Bisericii ortodoxe din mitropolia Kievului s-a îngreuiat mult după 1386, în urma căsătoriei principelui lituan Wladislaw Iagiello cu principesa poloneză catolică Hedwiga. Polonia și Lituania va forma acum un singur stat sub conducerea lui Wladislaw Iagiello ca rege al Poloniei și Lituaniei (1386-1434).

Mitropolia Moscovei. Victoria marelui principe al Moscovei, Dimitrie Ivanovici Donskoi (1363-1389) din 1380, de pe râul Ugra, asupra tătarilor a întărit mult puterea Moscovei. În 1395, puterea Hoardei de Aur a fost lovită mortal de un alt conducător mongol Timurlenk sau Tamerlan (1336-1405). O dată cu statul rus a crescut mult și importanța Bisericii Ruse cu reședința la Moscova. Mitropolitul Isidor al Kievului și Moscovei, grec de neam, însă unul din cei mai zeloși partizani ai unirii cu Roma, care a reprezentat Biserica Rusă la sinodul unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439), întorcându-se la Moscova, a proclamat unirea Bisericii Ruse cu Roma. Marele principe, Vasile al II-lea Orbul (1425-1462) l-a arestat și închis. După arestarea și depunerea din scaun, rușii au ales ca mitropolit al Moscovei în 1448 pe Iona, de neam rus pentru care nu s-a mai cerut confirmarea Patriarhiei Ecumenice ca până acum.

Motivul a fost simplu dar de-o evidență notabilă: atât împăratul Constantin al XI-lea Dragases (1448-1453) cât și patriarhul ecumenic Grigorie al III-lea (1443-1450), primiseră unirea cu Roma, în ciuda marii nemulțumiri a clericilor și credincioșilor din Bizanț.

Din 1448, prin alegerea mitropolitului rus Iona, Biserica rusă s-a considerat autocefală. Patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea (1572-1579; 1580-1584; 1587-1595) a ridicat la 26 ianuarie 1589 Biserica rusă la rangul de patriarhie. Un sinod al patriarhilor de Răsărit, întruniți la Constantinopol în februarie 1593, a acordat patriarhiei ruse locul al 5-lea în ordinea onorifică, după cele patru vechi patriarhate ale Răsăritului. Din timpul marelui principe Ivan al III-lea al Moscovei (1462-1505), căsătorit după căderea Constantinopolului sub turci, cu Sofia Paleologina, a început să circule în Rusia legenda despre Moscova ca „a treia Romă”, care va constitui baza ideologică a Imperiului țarist în epoca modernă¹⁹.

¹⁹ Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru institutele teologice*, vol. II, ediția a II-a revăzută și completată, Editura In-

Canoane și canoniști. Statutul nomocanonic al clerului și al laicilor

Întâia culegere sistematică, mai mult ori mai puțin oficială, de canoane sinodale și legi civile alese, a fost compusă la finele secolului al VI-lea de către Ioan Scolasticul, un avocat antiohian pentru patriarhul ecumenic Ioan IV Nesteutes, aranjând materialul în 50 de titluri. Ioan Scolasticul a pus, așadar, bazele nomocanonului bizantin. Prima colecție de acest gen, oficială, a fost publicată în 50 de titluri sub Mauriciu, alta în 14 titluri sub Heraclie. S-au atribuit greșit lui Fotie Nomocanonul în 14 titluri și *Collectio canonum* din 883.

Culegerile canonice propriu-zise ca și cele mixte – nomocanoanele – au fost pe parcurs comentate de numeroși canoniști precum: Aristen, Zonaras și Balsamon.

Alexie Aristen a fost nomofilax al Bisericii constantinopolitane (sec. XII): a explicat Sinopsa lui Simion Metafrastul. Lămuririle sale sunt un fel de parafraze ale canoanelor însă cu precizări remarcabile.

Ioan Zonaras, din același veac XII, a studiat nomocanonul denumit „fotian”, comentând partea a II-a a acestuia. El așează întâi canoanele apostolice, pe urmă cele ale sinoadelor ecumenice, particulare și în fine pe cele ale Sfinților Părinți.

Teodor Balsamon, cel mai mare canonist (tot din secolul XII) a revizuit – în Εξηγήσις τῶν κανόνων – cu înaltă competență același nomocanon atribuit lui Fotie. Operația aceasta a întreprins-o verificând cu textul Basilicalelor textul legilor politico-bisericești și introducând, prin adăugiri și adnotații, schimbările ce se impuneau. Balsamon a mai inserat și tâlcuiri proprii, căutând să îndepărteze contradicțiile dintre canoane și deciziile imperiale; în caz de coliziune dădea prioritate canoanelor, fiindcă aveau sancțiune dublă.

În secolul al XIV-lea unul dintre principalii exegeți ai dreptului civil Constantin Harmenopol, autorul lucrării „Hexabiblos”, scrie un Epitom (rezumat) al sfintelor canoane. Însă scrierea cea mai considerabilă a fost aceea a contemporanului său Matei Vlastaris, ieromonah din Tesalonic

stitutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 49-51. Bibliografie consultată: Vasile MUNTEAN, *Istoria Creștină Generală, vol. II (1054-până azi)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, vol. II, p. 205-217; Emanoil BĂBUȘ, „Bizanț și islam în Evul Mediu”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*

retras la Athos, alcătuitorul unei veritabile enciclopedii juridice în formă de dicționar, materiile fiind dispuse alfabetic: Συντάγμα κατά στοιχείον. Imensa sinteză corespundea reformei tribunalelor și introducerii ecle-siaștilor printre judecătorii generali. A fost opera juridică cu cea mai largă circulație la români (în haină slavonă, evident) în secolele XIV-XVI.

După o mărturie a lui Dimitrei Cantemir, Alexandru cel Bun ar fi fost primul domn român din timpul căruia s-a recepetat legislația imperială bizantină în Moldova; el menționa των βασιλικών libris. Să fie vorba de „Basilicale”, vestita colecție juridică dată la lumină sub Leon VI (886-912) în 60 de cărți sau de dreptul bizantin în general. Profesorul Alexandru Elian arătase încă din 1964 că avem de-a face, realmente, cu un excerptum (extras) din text juridic grecesc înglobat în Cartea romnească de învățătură din 1646 (în partea a doua).

Cât despre Nomocanonul lui Manuil Malaxos (1561-1563), acesta lărgește și modernizează Sintagma lui Vlastaris, părăsind ordinea alfabetică pentru una sistematică. Paravilele românești din secolul XVII cuprind și acest nomocanon.

Acestea sunt principalele culegeri de texte nomocanonice care au circulat și la noi, folosindu-se de ele atât instanța statală cât și cea bisericească²⁰.

Reglementările eclesiastice încearcă, în timp, să canalizeze viața creștinului conform preceptelor biblice ori îndrumărilor Sfinților Părinți. Sunt infierate cu consecvență, păcatele și viciile legate de instinctul perpetuării, imoralitatea urmărindu-se o conduită moral-socială corespunzătoare atât în cazul laicilor, cât și în sânul cinului preoțesc, cum procedează spre pildă canonul 22 al Sinodului VII ecumenic, după ce înseși soboarele anterioare au emis hotărâri în această privință (încă Sfântul Vasile cel Mare, prin canonul 80, osândeia poligamia). Depășim aceste detalii, ajungând la sfârșitul mileniului I și trecând în mileniul al II-lea, vom prezenta sumar doar câteva aspecte.

Călugării – „rezervele de putere și temeliile Bisericii” (Teodor Studitul) – precum și mănăstirile însele erau puse, nomocanonic, sub jurisdicția episcopului locului. Tipicul Sfântului Atanasie nu permitea venirea eunucilor și a copiilor în Sfântul Munte, iar împărații Ioan Tzimiskes (în 970) și Constantin Monomahul (în 1046) au ordonat expulzarea lor de la Athos.

²⁰ Vasile V. MUNTEAN, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 124-126.

Totuși, la mănăstirea constantinopolitană Studion nevârstnicii erau instruiți într-un spațiu aparte, nu în cadrul mănăstirii.

În ultimele secole ale Bizanțului, clericii de mir – cu precădere cei rustici – viețuiau în lipsuri. Mizeria îi obliga să lucreze „la negru” pentru a-și întregi câștigurile, încălcând tocmai canoanele „sobornicești” sau indicațiile patriarhale ce căutau să oprească decăderea lor, prin astfel de apucături, la condiția „omului vulgar”. În această conjunctură, prestigiul monahismului creștea de la sine, cu toate că – într-o epocă sau alta - și el a fost afectat de reculuri. În ce privește mirenii proriu-ziș consemnăm unele dispoziții ce urmăreau reglementarea traiului lor intim, casnic etc.

În secolele XI și XII atât Biserica cât și Statul erau interesate în stabilirea și aplicarea legislației privind consângenitatea și afinitatea ca impedimente ale nunții religioase. O novelă din 1187 a lui Isaac Anghelos²¹ precizează că soția unui creștin ales episcop nu putea fi obligată să-și părăsească soțul (se pretindea acordul ambelor părți).

În general, legislația Bizanțului s-a străduit în vederea apărării sau protecției femeii. Ocupația economică a femeii se reducea la îndeletnicirile domestice, agricole (nu muncile majore). De-a lungul istoriei Bizanțului, găsim din rândul femeilor – infirmiere sau moașe, chiar medici. Activitatea politică era de resortul femeii aristocratice ce nu o dată se afirma și în literatură, teologie, istorie; în pofida interdicțiilor, femeile de rând mai participau din când în când la răscoale, precum cea din 1042.

Cu privire la educație, trebuie spus că nu s-a bucurat de aceeași atenție ca în cazul bărbatului. În pătura de mijloc instrucția fetelor se rezuma la lucrul manual și la citirea Bibliei, cu unele noțiuni de cultură generală, pe când în înalta societate instruirea atingea cote impresionante. Un Gregoras, erudit din secolul XIV, o va compara pe doamna Evdochia Paleologhina din Tesalonic cu celebra Hypatia de la cumpăna secolelor IV-V. Un alt fapt, mai vechi, demn de menționat: la finele veacului VI consoarta împăratului Mauriciu corespundea – pe teme teologice – cu papa Grigorie Dialogul. În fine, când diplomația o cerea, se încheiau alianțe matrimoniale cu cârmuitori ziși „barbări”²².

²¹ Vasile V. MUNTEAN, *Bizantinologie II*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2000, p. 127.

²² Vasile V. MUNTEAN, *Bizantinologie II...*, p. 127. Bibliografie consultată: G. MIHĂILĂ, *Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris și începuturile lexicografiei românești (sec. XV-XVII)*, București, 1969, p. 9-44; Petru OLTEANU, „Reconstrucția și editarea științifică a

Autonomiile locale

Bizanțul s-a perpetuat prin oameni și prin autonomii, adică prin ceea ce, spiritual sau politic, își păstrase o relativă libertate după subjugarea Cetății. Dintre oameni – exilați, clerici, cărturari, negustori, dregători, cei mai însemnați sunt arhonții și voievozii. Dintre autonomii, cele mai puternice și mai eficiente, cu mult înaintea comunităților creștine de pe continent sau din insule, de la Athos sau din patriarhatele orientale, sunt Moldova și Țara Românească. Instituțiile, ideile, aspirațiile, educația, modul de viață, tipul înalt de realizare umană, tot ce a însemnat grandezza unei lumi căreia descendenții biruiți îi rămăseseră credincioși au fost salvate de arhonți și de români. Datorită lor se poate vorbi de un Bizanț după Bizanț²³.

Comunități creștine

Chiar în fața Constantinopolului, Insulele Principilor erau ca pe vremea împăraților. Câțiva patriarhi destituiți trăiau acolo, între cărțile lor, pe la sfârșitul secolului al XVI-lea. În mănăstirea Kamariotisa se păstra o bibliotecă în care se găseau Fotie și Manasse.

În Tracia, care-și ducea mai departe viața de provincie, Adrianopolul ținea pentru creștini cele cincisprezece biserici ale sale; la Filipopol mai erau încă opt.

La Tesalia, populația mergea în zilele de sărbătoare la lăcașul sfânt al lui Luca Stiriutul. Atena mai avea încă, la 1578, 12.000 de locuitori însă numărul credincioșilor era restrâns²⁴. Arhipeleagul, îl ducame al venetienilor, avea în componenta sa mai multe insule: Paros, Andros, Carpatos (Scarpanto), Miconos, Milo, Tinos, Naxos, Creta, Patmos, Chios,

textului celor mai vechi pravile românești pe baza izvoarelor și versiunilor”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1988, nr. 9-10, p. 145 și urm.; Constantin RUS, “Câteva remarci asupra pluralismului juridic în Bizanț”, în *Altarul Banatului*, 1991, nr. 4-6, p. 18-32; V. FLOREA, “Opera canonică și nomocanonică a Sfântului Ioan Scolasticul”, în *Studii Teologice*, 1991, nr. 5-6 p. 9 și urm.

²³ Virgil CÂNDEA, postfață la Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana IORGA-PIPPIDI după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance”, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 253-254.

²⁴ Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana IORGA-PIPPIDI după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance”, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 58-59.

Lesbos, Lemnos, Samos etc. Acestea, dădeau mai curând impresia unor republici medievale de tip jumătate popular, jumătate apusean. Astfel, nu era insulă în Marea Egee care să nu-și fi păstrat larii divini și care să se fi desfăcut de ceea ce constituia farmecul epocii păgâne. Imperiul otoman „păgân” era o formă mult mai exterioară decât fusese Imperiul bizantin.

O viață complet diferită stăruia încă în părțile aceluia Trapezunt, organizat odinioară, sub împărați, în chip atât de original cu ai săi „bani” („duokides”, „juzi” de cetate, polemarhi, mari primicheri) slujind un împărat care în 1336 îndrăznește să-și atribuie, printr-o tradiție de arhaism titlurile de „germanicul”, „alamanicul”, „goticul” și „vandalicul”²⁵.

Athosul

Cucerirea turcească nu atinsese încă Sfântul Munte, ai cărui locuitori se grăbiseră a recunoaște noua putere laică ce le împresura fortăreața cu stăpânirea ei. Sub conducerea preotului, cele două mănăstiri, cu cei patru, sau chiar șase, până la șapte mii de monahi, nu trăiau chiar atât de izolate de lume pe cât s-ar putea crede și cu atât mai puțin așa de pașnic pe cât le putea cere schivnicia severă a disciplinei lor.

Cum Simopetra arse, în 1581, Stavronikita având și ea nevoie de restaurare, fură siliți să recurgă din nou la danii ca cele, atât de bogate, ale domnilor români, deveniți ocrotitorii lor, începând din secolul al XIV-lea, cum vor fi și mai târziu. Tendința spre autonomie era totuși atât de puternică la Athos, încât se puteau hirotoni clerici de care Bizanțul nu voia să știe, cum a fost cazul cu viitorul patriarh Mitrofan²⁶.

Perspectiva religioasă postbizantină

De la căderea Constantinopolului și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Ortodoxia, prinsă mai mult ca oricând între apăsarea islamului

²⁵ Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana IORGA-PIPPIDI după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance”, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 59-64; Dimitri OBOLENSKY, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit 500-1453*, Editura Corint, 2002, p. 261-267.

²⁶ Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț*, traducere de Liliana IORGA-PIPPIDI după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance”, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 64-66; Dimitri OBOLENSKY, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit 500-1453*, Editura Corint, 2002, p. 320-321.

și agresivitatea „misionarilor” occidentali, cunoaște o lungă perioadă de repliere. Ea e păstrată de rugăciunea liturgică și monahală și de slujirea unității, exercitată de Patriarhia Constantinopolului, a cărei autoritate directă, până la finele secolului al XVIII-lea, se întindea de la Marea Baltică și până în Capadocia. Otomanii au făcut din patriarh „etnarhul” responsabil – atât civil, cât și spiritual – de „națiunea”, millet, ortodoxă, a doua ca importanță în imperiu după millet-ul suvit. În fața uniaticismului – adică a realipirii de Roma, cu păstrarea „ritului”, dar nu și a gândirii proprii, a unor vaste zone ortodoxe – Patriarhia organizează o apărare efecace susținând în Polonia – Lituania puternice frății alcătuite din laici. Slăbită intelectual – cu toate că memoria sintezei palamite nu fusese în întregime pierdută – Ortodoxia elaborează o teologie de școală pătrunsă de influențe când catolice, când protestante. Cu toate acestea numeroasele sinoade din secolul al XVII-lea salvează, între Reformă și Contrareformă, esențialul mesajului ei. În același timp, avansul ritualismului și al unei mentalități de „societate tradițională” se face susținut printr-o hipertrofie a iconostasului, răpirea – din spaimă sacră – a împărtășaniilor și prin schisma, în Rusia, a „vechilor credincioși”, legați în chip fanatic de mesianismul național și de o concepție aproape magică a riturilor și a datinilor ce sufocă viața cotidiană.

Adevărata creație teologică a acestei epoci trebuie căutată în arta ei: la Athos, în Creta; în Epir, în Siria, dar înainte de toate în frescele românești și în icoanele Întelepciunii de la Novgorod (în ciuda degenerescenței prolifece generale pe atunci în iconografia rusă); aici se afirmă o gândire originală adeseori profetică: accentul este pus pe asceză, pe smerenia de bunăvoie a Dumnezeuului-om, dar mai cu seamă pe biruința paradoxală a Mielului înjunghiat, pe o „Kenoză” care uneori, la Hurez (în Oltenia) de exemplu, asumă și depășește melancolia preromantismului occidental, pe misterul canonic al Întelepciunii²⁷.

După 1435 consemna la timpul său A. Toynbee „musulamni neotomani au denumit pe padișahul otoman Qaysar-i-Rum, între alte titluri, și au dat osmanlăilor numele de „Rumi”, cu concluzia excesivă că „Imperiul roman grec – creștin a reînviat sub chipul unui imperiu roman turc-

²⁷ Olivier CLÉMENT, *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporanitate*, traducere Mihai MACI, Editura Deisis, Sibiu, 1991, p. 17-18; Dimitri BOBOLENSKY, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit 500-1453*, Editura Corint, 2002, p. 298-299.

musulman” (ideea restaurației – ce o găsim naunțată la Iorga – nu este agreată mai ales de cercetătorii turci). Iată, în plus, unele elemente de amănunt ce confirmă susținerile, în general cumpănite „ale polihistorului Nicolae Iorga sau ale unui G. Stadtmüller privind “preluarea celor mai însemnate instituții politice ale statului bizantin prin otomani”. Însuși numele noii capitale (fapt reținut și de Iorga) a rămas neschimbat „Istanbul” fiind reproducerea turcească a expresiei eline „εις την Πολις = la Oraș”. La începutul secolului XX s-a încercat înlocuirea „Stanbulului” cu „Darl-Saadat” (Grădina fericirii).

Just a remarcat N. Iorga, cu concepția sa atât de originală asupra istoriei, că „esența Bizanțului”, componentele lui perene nu au murit deodată cu luarea succesivă a celor trei centre ale sale în veacul XV: Constantinopol, Mistra și Trapezunt, în timp ce „ideea bizantină se transmite la anumite popoare din sud-estul Europei, așezându-se de la o vreme și la noi cu toate elementele sale de artă, de concepție politică, de drept, dar se păstrează și la Constantinopol, unde patriarhul nu este decât un continuator al Imperiului bizantin de odinioară, purtând, ca dovadă a rolului său, vulturul bizantin pe piept și adunând la marile sărbători ale creștinătății nu numai toată lumea grecească de acolo dar toată conștiința ortodoxă a popoarelor răsăritene, înconjurându-se de altminteri de un respect care merge până în Rusia Romanovilor”. După opinia lui Iorga, acceptată și de alți istorici arealul în care nu a pierit civilizația bizantină îl constituie Sud-estul european cu Constantinopolul, Anatolia, Siria, Iveria, nordul Africii.

De altfel, tocmai G. Ostrogorsky, regretatul bizantinist iugoslav, va sublinia în finalul cărții sale „Istoria statului bizantin” – că în secolele de dominație otomană credința „pravoslavnică” a fost și pentru grecii și slavii de sud expresia individualității lor sufletești și naționale; ea apăra popoarele balcanice de a fi înghițite de valul expansiunii turcești și făcu posibilă renașterea lor etnică în veacul al XIX-lea. Ortodoxia a fost stindardul sub care a avut loc unificarea regiunilor rusești, transformând principatul moscovit într-o mare putere.

Bizanțul s-a perpetuat prin oameni (arhonți ș.a.) și prin autonomii, prin ceea ce – politic sau spiritual – își menține o oarecare libertate după înrobirea celei de-a doua Rome. „Viața Ortodoxiei – sublinia prodigiosul istoric român – era mai mult la Muntele Athos”. Ca și Sfântul Munte, după 1453 Sinaiul (care era cârmuit de un episcop) se dovedește „o altă insulă de autonomie completă”. La fel o serie de mănăstiri, subvenționate de voievozi români și evergheții ruși, se bucurau de autonomie, condițio-

nată de achitarea unui anume impozit. De la un capăt la altul al Imperiului turcesc întâlnim „obiceiul autonomiilor”. La debutul veacului XVII, autonomiile lcoale se găseau însă în plină decadență.

În Post-Bizanț, așadar, se observă nu doar o simplă persistență sau continuare a vieții bizantine, ci transformarea – sub multe aspecte – a acțiunii milenare a Bizanțului, care depășește vechile granițe. Bizanțul dăinuiește și în alte spații, cucerite de civilizația sa, atât în est cât și în vest. De aceea, autorul formulei „Bizanț după Bizanț” pune accentul pe tema difuzării culturii bizantine în sfera ortodoxiei și nu numai. După părerea lui Iorga și a altor specialiști, în secolul XVII se constată o

„Renaștere greacă care nu sa desprins de acel intermediar reprezentat de Bizanțul didascalilor, al retorilor, al poezilor arhaizanți, al istoricilor de curte și mai ales al teologilor, tâlcuitori și apărători ai credinței”²⁸.

Sistemul parohial în Bisericile Ortodoxe locale

Plecând de la această comunitate particulară (parohia), completă ca mod și posibilitate de comuniune cu Dumnezeu, nu trebuie să ne imaginăm că toate grupurile inițiale de admiratori ai Evangheliei simpatizanți ai doctrinei creștine alcătuiau comunitatea eclesială. Slujirea în cadrul comunității parohiale se realizează în mod plenar în sensul că nu un singur slujitor slujește Dumnezeirii sau reprezintă un exponent singular al Acesteia, ci în sensul că el este exponentul întregii comunități în această demnitate. Propriu-zis, nu există slujire sfântă în afara turmei sfinte, comunitatea celor care-L mărturisesc pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, Unicul Mântuitor și Cap al Bisericii Sale. Denumirea de preot paroh nu trebuie înțeleasă administrativ: managerul unei parohii, ci, dimpotrivă, slujitorul unei comunități.

²⁸ Vasile V. MUNTEAN, *Bizantinologie II*, Editura Invierea, Arhiepiscopia Timisoarei, 2000, p. 102-104. Bibliografie consultată: Virgil CÂNDEA și C. SIMIONESCU *Prezențe culturale românești*, 1987; Ovidiu DRĂMBA, *Istoria culturii și civilizației*, II, București, 1987, p. 234-235; Șerban PAPACOSTEA, „Moldova lui Ștefan cel Mare și genovezii de la Marea Neagră”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*, Iași, 22 (1992), p. 67 și urm.; M. CAZACU, *Bizanțul*, Timișoara, 1995, p. 87 și urm.; V. PANAIT, *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (sec. XV-XVII)*, București, 1998; Dimitri OBOLENSKY, *Un commonwealth medieval: Bizanțul* p. 335-344.

Comunitatea este condiția primirii Duhului Sfânt, a prezenței lui Hristos în mijlocul acesteia. Ce este trist, din punct de vedere misionar, este faptul că atât comunitățile rurale, cât și cele urbane au slăbit în unitatea internă.

La sate, comunitățile și-au îpuținat grupul de credincioși datorită mai multor factori. În mediul urban, spiritul de comunitate eclesială este mereu slăbit de duhul secularizării excesive pătruns prin ideologiile de tip post-modernist. Urbanizarea excesivă a generat fenomenul de trecere prea ușor de la omogen la eterogen. În macroparohiile urbane, credincioșii constituie o masă anonimă pe care preotul nu o poate, fizic, vizita nici măcar o dată pe an. Într-o asemenea realitate se impune o nouă abordare în cadrul unei reflexii de strategie misionar-pastorală postmodernă²⁹.

După aceste sumare evidențierii a vieții religioase contemporane, încercăm, pe cât vom avea posibilitatea, să subliniem anumite aspecte parcurse de-a lungul secolelor, în mileniul al doilea, de către lumea creștină în sistemul parohial în Bisericele Ortodoxe locale.

Întreaga viață și lucrare a Bisericii se desfășoară pe temeiurile ei de credință, cuprinse în Revelație, adică în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Dar, în afară de temeiurile revelate ea mai folosește în organizarea și conducerea sa o sumă de legi și de rânduieli pe care și le-a făurit în decursul timpului, ținând seama de nevoile încheșării și dezvoltării sale sub chipul unei societăți religioase. Aceste nevoi, mai puține la început, s-au sporit în curgerea vremii și s-au schimbat, după rânduielile viețuirii pământești ale credincioșilor și ale statelor în cadrul cărora Biserica și-a dus și își duce misiunea sa. De aici, succesiunea și varietatea considerabilă a legilor după care s-a condus și se conduce Biserica, în diverse părți ale lumii. Multe din legile ei vechi au fost înlocuite cu altele noi, și această primenire continuă neîntrerupt.

Biserica, având menirea să cheme la mântuire și să-și ducă lucrarea ei mântuitoare în lume, nu poate să se situeze și să-și desfășoare această lucrare în afara lumii, nu-și poate muta făptura și lucrarea în altă lume,

²⁹ Mihai HIMCINSCHI, „Comunitatea, comuniunea și comunicarea spre viață în contextul misiunii parohiale”, în Vasile STANCIU și Cristian SONEA, *Misiunea parohiei și a mănăstirii într-o lume în continuă schimbare, Lucrările simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, 3-4 noiembrie, 2015*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, vol. I, p.69-70.

dincolo de lume sau deasupra lumii. De aceea, îmbrăcarea formelor acestei lumi de către Biserică este de neînlăturat, inevitabilă și firească pentru rosturile ei³⁰.

Pe la mijlocul secolului VI d. Hr. își face apariția cea dintâi colecție de legiuri bisericești, alcătuită ca un corp unitar, format din ambele categorii de legi, din canoane și din legi bisericești emise de Stat. Acest nou corp sau cod bisericesc, întocmit de oamenii Bisericii – probabil tot de Ioan Scolasticul –, este “Nomocanonul în 50 de titluri” sau „capitole”³¹. I se zice nomocanon, întrucât în el se îmbină legile bisericești, numite canoane, cu legile de Stat, cărora li se zicea “nomoi”³².

Intrat în uzul vieții bisericești, noul cod nomocanonic al Bisericii devine codul ei oficial. El se completează mereu prin adăugirea canoanelor date de Sinoadele ulterioare, ca și prin adăugirea legilor de Stat emise de împărații bizantini mai ales Heraklios (610-641) și cei din dinastia Macedonenilor (începând cu Vasile I Macedoneanul 867-886).

Opera aceasta se continuă și se desăvârșește de către patriarhul Fotie, iar nomocanonului în 14 titluri, apărut în anul 883 i se spune până astăzi „nomocanonul lui Fotie”. Din vremea aceea până astăzi colecția sau codul nomocanonic al lui Fotie constituie codul oficial de legi al Bisericii Ortodoxe. Acest cod, ca și formele lui anterioare, avea caracter oficial și pentru Biserica din Apus, care totuși l-a abandonat mai târziu.

Apariția, folosirea și oficializarea nomocanoanelor, nu numai prin uz, ci și prin hotărâri exprese ale autorității bisericești, a oficializat în Biserică o nouă tradiție a legalității sau, mai bine zis a completat și format vechea ei tradiție canonică transformând-o într-o tradiție nomocanonică.

Mai cuprinzătoare și de mai lungă durată, neîntreruptă până astăzi, tradiția nomocanonică a Bisericii s-a impus ca rânduială autentic ortodoxă în ce privește organizarea și conducerea ei.

³⁰ Liviu STAN, „Biserica și Dreptul. 2 Izvoarele Dreptului Canonic Ortodox”, [Tradiția pravilnică a Bisericii, publicat, în *Studii Teologice*, anul XII (1960), nr. 5-6, p. 339-368], Ediție coordonată de Irime MARGA, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 119-120.

³¹ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii Dreptului Bisericesc Ortodox”, în rev. *Candela*, nr. 6, 1886, p.328.

³² Nicodam MILAS, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de D. CORNILESCU, V. RADU și I. MIHĂLCESCU, București, 1915, p. 147.

Se știe și este pe deasupra oricărei îndoieli faptul că și Biserica Apuseană a fost părtașă cu cea Răsăriteană – începând cu adaptarea organizației și a ierarhiei sale la rânduilele organizației administrative a Statului, din vremea lui Constantin cel Mare până la Schisma cea Mare (1054), la tradiția nomocanonică relevantă. Este adevărat însă că pe lângă legile de stat romano-bizantine, referitoare la chestiuni bisericești, Biserica Apuseană a folosit și legi emise de unele state barbare în materie bisericească, atât în Italia, cât și în restul lumii de Apus, încât ceea ce s-ar putea spune întemeiat despre vreo deosebire dintre Apus și Răsărit, în privința tradiției nomocanonice, este doar atât, că această tradiție a inclus în Apus și legile unor state barbare pe lângă cele romano-bizantine³³.

Față de cele afirmate și prezentate mai sus exemplificăm prin ceea ce consemnează și prevede Compendiu de Drept Canonic romano catolic³⁴.

Conceptul de Biserică particulară

Biserica universală și Biserica particulară nu sunt două entități diferite sau paralele și cu atât mai puțin opuse, ci sunt o realitate unică, deoarece Biserica universală trăiește în și din Bisericile particulare și în ele se manifestă și acționează în lume, iar pe de altă parte, Biserica particulară nu poate fi concepută fără referire la Biserica universală. Canonul 368, reluând un principiu din *Lumen gentium*, afirmă că „Biserica Catolică una și unică subzistă în Bisericile particulare și din Bisericile particulare (nr. 23a). În ele, adaugă can. 369, este realmente prezentă și acționează Biserica lui Cristos, una sfântă, catolică și apostolică”.

Referitor la raportul dintre Biserica universală și Biserica particulară au următoarea învățătură: „Biserica universală nu este sursa Bisericilor particulare sau o confederație de Biserici particulare, ci formează împreună în comuniune de viață un organism unitar, Trupul mistic al lui Cristos. Biserica particulară nu este o simplă reprezentare a Bisericii universale, ci este însăși Biserica universală care trăiește și acționează într-un loc determinat și într-o comunitate determinată de credincioși.

³³ Liviu STAN, „Biserica și Dreptul. 2 Izvoarele Dreptului Canonic Ortodox”, [Tradiția pravilnică a Bisericii, publicat, în *Studii Teologice*, anul XII (1960), nr. 5-6, p. 339-368], Ediție coordonată de Irime MARGA, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 126-128.

³⁴ Ioan TAMAȘ, *Compendiu de Drept Canonic*, Editura Sapientia, Iași, 2013.

Biserica particulară nu este o secție a Bisericii universale, așa cum este un județ într-o țară. Ea este „o porțiune a poporului lui Dumnezeu” în cadrul unui anumit teritoriu, care, „formată după imaginea Bisericii universale” (LG 23), deține toate proprietățile esențiale ale Bisericii universale, toate elementele ei constitutive: cuvântul, sacramentele, Euharistia, darurile Duhului, apostolul (episcopul), comuniunea. Este o parte care conține întregul: „Biserica universală se află în întregime în fiecare Biserică particulară” (Henri de Lubac). Făcând o comparație inspirată din filosofia scolastică, putem spune că, așa cum sufletul (viața) este prezent în toate părțile trupului și în fiecare parte a lui tot astfel Biserica, sacrament de mântuire și de unitate a întregului neam omenesc, Trup mistic al lui Cristos, este prezentă în totalitate în toate Bisericile particulare și în fiecare dintre ele. Această Biserică a lui Cristos este cu adevărat prezentă în toate comunitățile locale legitime ale credincioșilor care, adunate în jurul păstorilor lor, sunt și ele numite în Noul Testament Biserici. Ele sunt acolo unde se află, poporul cel nou, chemat de Dumnezeu prin revărsarea Duhului Sfânt și cu mare bogăție de daruri. În ele, prin predicarea evangheliei lui Cristos, se adună credincioșii și se celebrează misterul Cinei Domnului, pentru ca prin Trupul și Sângele Domnului să fie strâns uniți toți frații Trupului mistic. În orice comunitate adunată în jurul altarului, sub slujirea sacră a episcopului, este oferit simbolul acelei iubiri și unități a Trupului mistic, fără de care nu poate exista mântuire (cf. LG. 26)³⁵.

Parohia (cann. 515-518)

Date istorice. Parohiile rurale au apărut începând din secolul al V-lea; cele urbane s-au generalizat abia în secolele X-XI, cu excepția Romei și Alexandriei, unde au fost înființate mult mai devreme, chiar în secolul al III-lea.

Conciliul Tridentin (1545-1563) a decis ca toate diecezele să fie împărțite în parohii, iar fiecare parohie să aibă un paroh propriu și stabil. Principiul amovibilității parohiilor a fost introdus după Revoluția Franceză. Conciliul al II-lea Vatican a desființat distincția între parohii amovibili și inamovibili.

Definiția. Parohia este o comunitate precisă de credincioși creștini, constituită în mod stabil în cadrul unei Biserici particulare, a cărei grijă

³⁵ Ioan TAMAȘ, *Compendiu de Drept Canonice*, Editura Sapientia, Iași, 2013, p. 181-183.

pastorală, sub autoritatea episcopului diecezan, este încredințată unui paroh în calitate de păstor propriu al ei.

a) Parohia este o comunitate de credincioși creștini, adică de persoane care se reunesc în credința în Hristos, o comunitate care „reprezintă într-un anumit mod, Biserica văzută, orânduită pe întregul pământ” (SC 42).

b) Această comunitate trebuie să fie bine precizată și delimitată. Ca regulă generală, parohia trebuie să fie teritorială, adică să-i cuprindă pe toți credincioșii unui anumit teritoriu (can 518). Totuși „teritorialitatea” nu constituie un element esențial, deoarece parohia este, mai presus de toate, o comunitate de credincioși, iar același canon 518 prevede posibilitate înființării de parohii personale, constituite pe bază de rit, de naționalitate sau pe baza altor criterii precise (de ex: parohii pentru imigranți, pentru studenți etc.). Episcopul poate să înființeze asemenea parohii fără aprobarea prealabilă a Scaunului Apostolic.

c) Parohia este constituită în mod stabil în cadrul Bisericii particulare. O parohie nu este niciodată înființată în mod provizoriu sau pentru o anumită perioadă, ci trebuie să se bucure de stabilitate, până când autoritatea competentă, analizând cu atenție toate circumstanțele, va decide desființarea ei și trecerea credincioșilor în cadrul altei comunități parohiale.

d) Păstorul propriu al unei comunități parohiale este parohul. El este un preot numit de episcopul diecezan, conduce parohia sub autoritatea acestuia și în întreaga activitate pastorală îl face prezent în mijlocul comunității parohiale³⁶.

Parcurgând doar câteva aspecte legate de „conceptul de Biserică particulară” și „parohia” în mediul romano-catolic în perioada mileniului al II-lea, am putut observa cât de evidentă este asemănarea între cele două Biserici: Răsăriteană-Ortodoxă și Apuseană-Romano-Catolică. Această evidentă asemănare rămâne alături de alte învățături și asemănări între cele două Biserici oferindu-ne posibilitatea constatării că sunt mult mai multe aspecte care se aseamănă și sunt comune față de cele care le separă și le diferențiază.

Revenind în mediul răsăritean – ortodox vom constata că tradiția aceasta nomocanică, rămasă principiu călăuzitor în atitudinea față de legile de stat în genere și față de cele referitoare la treburi bisericești sau la activitatea religioasă în special, a suferit numeroase schimbări de cuprins material, însă nu de conținut principal.

³⁶ Ioan TAMAȘ, *Compendiu de Drept Canonic*, Editura Sapientia, Iași, 2013, p. 234-236.

Tradiția nomocanonică în Imperiul Bizantin a fost completată și ajustată mereu, întâi după apariția Basilicalelor, apoi a novelor lui Leon VI Filosoful (886-912) și a altor legi de stat mai târzii.

Opera canonistului Balsamon din veacurile XII-XIII constituie o mărturie prețioasă în această privință³⁷. Expresii vii ale aceleași tradiții și ale cuprinsului ei material sunt, din veacul al XI-lea înainte, atât în Bizanț, cât și în afara lui diversele tipuri de nomocanoane mai mici sau mari, fie că s-au numit cu acest nume fie că li s-a zis canonarii³⁸, colecții sau sintagme, cum a fost în special, Sintagma alfabetică a lui Matei Vlastares din anul 1335³⁹.

Alături de nomocanonul cu 14 titluri, tradus probabil în limba slavă din vremea lui Chiril și Metodie, pentru uzul slavilor de sud, s-au mai folosit în Bisericele slave și alte nomocanoane, unele în text grecesc, altele în traduceri slave, fragmentare sau integrale. Din rândul lor face parte și codul principal ce stă la temelia nomocanonului slav, cunoscut sub numele de Cormciaia Cniga. Numirea de Cormciaia este identică cu numirea grecească Pidalion. Încă din secolul al XIII-lea ajunge la autoritatea generală atât în Biserica rusească cât și în celelalte Biserici slave. A fost tradusă din grecește în limba slavă de arhiepiscopul sârb Sfântul Sava (1221-1237). De la sârbi a trecut în Bulgaria, iar de aici la cererea mitropolitului din Kiev, Kiril al II-lea (1250-1280), în anul 1262 a fost trimisă acestuia de despotul bulgarilor Iacob Sviatoslav⁴⁰. Până astăzi, Cormciaia Cniga a rămas codul sau pravila de bază a tuturor Bisericilor slave⁴¹.

Direct din Bizanț și prin intermediul Bisericilor slave din sud nomocanoane felurite, în text grec și text slav, au fost acceptate și folosite veacuri de-a rândul și în Bisericele țărilor române. Ele circulă cu o mare frecvență între Bisericele Ortodoxe, de la greci la slavi și români, de la slavi la români și chiar de la români la slavi⁴².

³⁷ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii Dreptului Bisericesc Ortodox”, în rev. *Candela*, nr. 7, 1886, p. 399-400.

³⁸ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii Dreptului Bisericesc Ortodox”, p. 466-470.

³⁹ Liviu STAN,

⁴⁰ Nicolae POPOVICI, *Manual de Drept bisericesc ortodox oriental cu privire specială la Dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, partea I și a II-a, Tipografie Diecezană, Arad, 1925, p. 66.

⁴¹ Nicodim MILAȘ, *Dreptul Bisericesc oriental*, p. 157-159.

⁴² Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii Dreptului Bisericesc Ortodox”, în rev. *Candela*, nr. 10, 1886, p. 596-597.

Dar, pe lângă cele în manuscris, au apărut și s-au impus în viața bisericească și nomocanoanele tipărite. Ele încep cu tipărituri românești și slave, nu însă și grecești, în veacurile XVI și XVII⁴³. Numele ce li se dă nomocanoanelor în lumea slavă, ca și în Biserica românească este acela de pravile⁴⁴,

⁴³ Liviu STAN, „Biserica și Dreptul. 2 Izvoarele Dreptului Canonic Ortodox”, [Tradiția pravilnică a Bisericii, publicat, în *Studii Teologice*, anul XII (1960), nr. 5-6, p. 339-368], Ediție coordonată de Irimie MARGA, Editura Andreiana, Sibiu, 2012p. 131.

⁴⁴ Pravilă (din slavonescul pravilo = lege, tradiție, cutumă de drept sau „obiceiul pământului”), colecție de legi civile și bisericești. Prin extensie, la noi, prin pravilă se poate înțelege și o regulă de viață sau rânduială de rugăciuni. În cultura noastră, modelul bizantin al pravilelor a fost nomocanonul, prin care se înțelegea o colecție care cuprinde, împreunate, legi civile (νομος = lege) și legi bisericești sau canoane (Κανων = regulă, normă). A cunoscut ediții manuscrise în limbile slavonă sau română și ediții tipărite.

În limba slavonă: 1. *Sintagma (Nomocanonul) lui Matei Vlastares*, copiată de ieromonahul Iacob de la mănăstirea Putna, în 1475. 2. Același text a fost copiat în 1492 de monahul Ghervasie de la mănăstirea Neamț și de 3. grămaticul Damian, în 1495, tot în Moldova. 4. În Țara Românească în 1452, la Târgoviște, grămaticul Dragomir copia aceeași *Sintagma* din dispoziția voievodului Vladislav II. 5. Una dintre cele mai importante ediții în limba slavă a fost traducerea aceleași lucrări, din limba greacă, făcută de episcopul cărturar Macarie al Romanului, în 1556. 6. *Pravila de la Bisericiani, 1512*, copiată din dispoziția voievodului Bogdan III. 7. *Pravila de la Neamț, 1557*, copiată la cererea mitropolitului Grigorie al II-lea.

În limbă română: 1. *Prima Pravilă românească*, în manuscris, care s-a păstrat a fost întocmită de “ritorul și sholasticul” Lucaci, la mănăstirea Putna, în 1581. Acest manuscris mai este cunoscut și sub numele “*Pravila de la Putna*”. 2. În Transilvania în anii 1620-1621, preotul Ioan Românul din Sânpetru (jud. Hunedoara), copia o *Pravilă a Sfinților Părinți 318* și după învățătura marelui Vasile (f. 128-136 din Codex Neagoeannus, Ms. nr. 3821 din Biblioteca Academiei Române).

Ediții: 1. Prima carte de legi de la noi, ca o anexă la *Molitvelnicul slav din 1545*, tipărită de Dimitrie Liubavici și monahul Moise, avea titlul *Pravila Sfinților Apostoli și a sfinților preacuvioși părinții noștri și a celui de al șaptelea sobor, despre preoți și despre mireni*. 2. Cea mai veche Pravilă românească tipărită este *Pravila Sfinților Părinți*, imprimată la Brașov, probabil în 1561, de diaconul Coresi. 3. *Pravila de la Govora sau cea Mică* are titlul complet *Pravila aciasta iaste dreptătoriu de lege, tocmeale a sfinților apostoli, tocmite de șapte soboară către aciasta și a preacuvioșilor părinți, învă-*

alături de care se mai păstrează însă și cel original, grecesc, de nomocanoane⁴⁵.

În Bisericile românești s-au folosit la început nomocanoane grecești, slave și apoi românești, în manuscris. În primele decenii ale secolului al XVI-lea se folosește la români și nomocanonul slav, tradus din grecește și tipărit întâi în anul 1620 (în Lvov, Liov, Lemberg), de călugărul român Pamvo Berînda⁴⁶ și larg difuzat într-o altă ediție (a III-a) de către Petru Movilă, care l-a tipărit în anul 1629 la Kiev. Datorită acestui fapt, i se poate și zice "Pravila lui Petru Movilă", spre a se deosebi de altele și spre a i se face și fixa o identitate pe care i-o indică locul pe care-l ocupă acest nomocanon în epoca de cultură și de afirmare ortodoxă, înscrisă în activitatea cărțurărească și bisericească a lui Petru Movilă în Biserica Rusă și întreaga Ortodoxie⁴⁷.

Pe lângă nomocanoanele sau pravilele manuscrise ori tipărite, luate de la alții, Bisericile românești încep încă din secolul al XVI-lea a tipări

țătorilor lumiei. A fost tradusă din slavonă în românește de monahul Mihail Moxa (Moxalie) de la mănăstirea Bistrița. 4. *Pravila lui Vasile Lupu* sau *Pravila de la Iași*. Avea titlul complet „*Cartea românească de învățătură la pravilele împărătești și de la alte giudeate*”, Iași 1646. A fost tradusă din limba greacă de logofătul Eustratie. 5. *Pravila cea Mare, Pravila de la Târgoviște, Pravila lui Matei Basarab* sau *Îndreptarea Legii*, Târgoviște, 1652. A fost tradusă din greacă de către Daniil Andrean, monahul din Țara Panoniei (adică din Transilvania apuseană), cu ajutorul celor doi dascăli greci de la Târgoviște: Pantelimon Ligaridis (ca monah, Paisie) și Ignatie Petritzis, la îndemnul mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei (1648-1653; 1655-1668). *Îndreptarea Legii*, lucrare de codificare legislativă românească, este o îmbinare de canoane și legi laice, de origine bizantină. Ea a fost destinată și românilor din Transilvania, unde a circulat destul de mult, în *Enciclopedia Ortodoxiei Românești*, apărută din inițiativa și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 511-512.

⁴⁵ Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 147.

⁴⁶ Constantin POPOVICI, „Fontânele și Codicii Dreptului Bisericesc Ortodox”, în rev. *Candela* nr. 9, 1886, p. 539.

⁴⁷ Liviu STAN, „Biserica și Dreptul. 2 Izvoarele Dreptului Canonic Ortodox”, [Tradiția pravilnică a Bisericii, publicat, în *Studii Teologice*, anul XII (1960), nr. 5-6, p. 339-368], Ediție coordonată de Irimie MARGA, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 131-132.

în limba poporului diferite nomocanoane. Toate acestea poartă, fără excepție și de la început, numele de pravile. Aceste pravile românești apar în cele trei Țări române mai mari: în Ardeal, în Muntenia și în Moldova circulând fiecare pravilă în toate acestea trei. Faptul acesta constituie expresia și dovada păstrării omogene în întreaga Biserică românească a tradiției nomocanonice, atât de vie în Ortodoxie. Cât a fost de vie în Biserica noastră tradiția nomocanonică se constată din menținerea în vigoare și din aplicarea pravilelor până târziu. Abia anul 1865, prin Codul Civil al lui Cuza Vodă, marchează mai vizibil începutul părăsirii unor rânduieli ale pravilelor. Cum însă cuvântul „pravilă” s-a impus la români din viața bisericească și în cea de Stat, el a fost multă vreme folosit și pentru a exprima noțiunea de lege comună sau de Stat, însăși noțiunea de legalitate fiind exprimată prin cuvintele: pravilnic, pravilnică și pravilnesc, pravilnicească, derivate din acela de pravilă și devenite, împreună cu el, termeni tehnici în vechiul drept românesc. Chiar și pentru a reda în românește titlul codului din 1780 al lui Alexandru Ipsilanti se folosește expresia: Pravilniceasca Condică⁴⁸.

Dar cuvântul pravilă și derivatele lui au găsit la noi cea mai largă întrebuințare în viața Bisericii⁴⁹ și ele continuă să mai fie întrebuințate până azi în limbajul nostru bisericesc.

Concluzii

Parcurgând doar câteva aspecte legate de „conceptul de Biserică particulară” și „parohia” în mediul romano-catolic în perioada mileniului al II-lea, am putut observa cât de evidentă este asemănarea între cele două Biserici: Răsăriteană-Ortodoxă și Apuseană-Romano-Catolică. Această evidentă asemănare rămâne alături de alte învățături și asemănări între cele două Biserici oferindu-ne posibilitatea constatării că sunt mult mai multe aspecte care se aseamănă și sunt comune față de cele care le separă și le diferențiază.

⁴⁸ Liviu STAN, „Biserica și Dreptul. 2 Izvoarele Dreptului Canonic Ortodox”, [Tradiția pravilnică a Bisericii, publicat, în *Studii Teologice*, anul XII (1960), nr. 5-6, p. 339-368], Ediție coordonată de Irime MARGA, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 132-133.

⁴⁹ Liviu STAN, „Vechile noastre pravile”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXIV (1958), nr. 9-10, p. 245-246.

Revenind în mediul răsăritean – ortodox vom constata că tradiția aceasta nomocanică, rămasă principiu călăuzitor în atitudinea față de legile de stat în genere și față de cele referitoare la treburile bisericești sau la activitatea religioasă în special, a suferit numeroase schimbări de cuprins material, însă nu de conținut principal.

Referitor la raportul dintre Biserica universală și Biserica particulară au următoarea învățătură: „Biserica universală nu este sursa Bisericilor particulare sau o confederație de Biserici particulare, ci formează împreună în comuniune de viață un organism unitar, Trupul mistic al lui Cristos. Biserica particulară nu este o simplă reprezentare a Bisericii universale, ci este însăși Biserica universală care trăiește și acționează într-un loc determinat și într-o comunitate determinată de credincioși.

Plecând de la această comunitate particulară (parohia), completă ca mod și posibilitate de comuniune cu Dumnezeu, nu trebuie să ne imaginăm că toate grupurile inițiale de admiratori ai Evangheliei simpatizanți ai doctrinei creștine alcătuiau comunitatea eclesială. Slujirea în cadrul comunității parohiale se realizează în mod plenar în sensul că nu un singur slujitor slujește Dumnezeirii sau reprezintă un exponent singular al Acesteia, ci în sensul că el este exponentul întregii comunități în această demnitate. Propriu-zis, nu există slujire sfântă în afara *turmei sfinte*, comunitatea celor care-L mărturisesc pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, Unicul Mântuitor și Cap al Bisericii Sale. Denumirea de preot paroh nu trebuie înțeleasă administrativ: managerul unei parohii, ci, dimpotrivă, slujitorul unei comunități.

Comunitatea este condiția primirii Duhului Sfânt, a prezenței lui Hristos în mijlocul acesteia. Ce este trist, din punct de vedere misionar, este faptul că atât comunitățile rurale, cât și cele urbane au slăbit în unitatea internă.

Teoria permanențelor bizantine are astăzi mereu mai mulți apărători. Formula „Bizanț după Bizanț” definește lapidar câteva dintre cele mai dramatice secole ale istoriei universale. Ea evocă, mai întâi, uimitoarea vitalitate a sintezei eleno-latine care și-a împlinit de-a lungul întregului veac de mijloc, veacul al XV-lea, chemarea înaltă de-a educa și îndruma popoarele, chiar după căderea lor într-o îndelungată robie. Ea atrage deopotrivă atenția asupra antecedentelor unei mari părți a Europei care își revendică începuturile în această superbă civilizație, rezumând tot ce a dat mai bun Lumea veche.

TEME DESPRE FERICIREA CONTEMPORANĂ: MATERNITATEA ȘI PATERNITATEA ÎN CHEIE ORTODOXĂ

Drd. Mihaela BRÂNZĂ

mihaelabranza@yahoo.co.uk

Abstract

The baby has the ability to feel the love of its parents before the birth. When it comes into this world, it starts immediately searching their care and affection. The Christian parents have the holy duty to protect the child as a gift from God. The parents' love is mandatory in raising an emotionally healthy child. At the same time, their reciprocal love is the main condition to offer a peaceful and comfortable family space to the baby. Without a powerful connection between the spouses, the child cannot find itself content in the new surroundings. That is why, a Christian Orthodox authentic marriage is meant to absorb the God's love in the church and offer it to the child. The secure attachment created in the first year creates the premises for a happy life in connection with the others and the Holy Trinity.

Keywords:

happy marital relationship, secure attachment, reciprocal love, religious education

I. Introducere – dragostea pentru copil ghidează viața de familie

Mulți copii trăiesc în medii defavorizate. Ei se confruntă cu lipsuri materiale uneori până la vârsta adultă și, de multe ori, tot restul vieții. Părinții se străduiesc de obicei peste puteri să schimbe în bine situația precară a familiei. Confruntarea cu dificultățile financiare ale familiei la vârsta preșcolarității obișnuiește copilul cu limitarea impusă a consumului. De mic acordă ajutor în casă când este nevoie. Fetele ajung repede să gătească și să spele, iar băieții să meșterească. Banii puțini au însă și efecte traumatizante. Părinții percep copilul ca o povară care cheltuie rapid venitul. Primul copil poate fi privit ca un intrus și tratat cu răceală. Fără încurajări și prețuire din partea părinților, copilul resimte puținătatea bunurilor și mai acut.

Nevoit să suporte greutăți, copilul care provine dintr-un mediu defavorizat dorește să-și schimbe existența. În urma încercărilor familiale, voința se cizelează, iar perseverența dezvoltată în primii șase-șapte ani impulsionează procesul de învățare de la școală. Convins că acumularea de cunoștințe și de progres intelectual pot determina viitorul, copilul crescut într-o familie săracă se luptă să depășească obstacolele și să aibă un loc de muncă satisfăcător. Premisa care trebuie îndeplinită în condiții grele de viațuire este ca părinții să iubească copiii foarte mult. Dragostea insuflă încredere în anii ce vor urma¹. Un nivel de viață scăzut creează atitudini familiale diferite față de copii. Unii adulți amână momentul opțiunii definitive de a avea vârstare, alții îi așteaptă fără prea multe strângeri de conștiință. Nesiguranța pe care o resimt tinerii care doresc o familie se poate datora surselor de venit reduse. Totodată, dorința de a păstra confortul tinereții adulte poate uneori să excludă cu totul orice plan de concepție a unei odrasle.

Evitarea responsabilității nașterii de prunci poate proveni și din ocrotirea excesivă de care au avut parte din copilăria mică. Aceasta împiedică apariția autonomiei specifică unui adolescent care se pregătește să plece din casa părintească spre a lua viața în piept. Responsabilitatea pentru conturarea destinului este lăsată uneori pe seama părinților. Ei hotărăsc cum să arate proiectul de viață al odraslei. Un „management” al etapelor de vârstă pe care le va parcurge copilul îl poate realiza de fapt doar Dum-

¹ Teofil T1A, *Paternitatea adevărată: un “munte de iubire” exigentă – Multă “mamă” și puțin “tată” în viețile copiilor noștri* -, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, 25.

nezeu. El cunoaște că spiritul de competiție este incomod sufletului omenesc. Darurile Duhului Sfânt au nevoie de un celălalt fericit ca să iasă la iveală. De aceea bucuria alături de un om este un “câștig”. El se datorează educației primite de la părinții care au dorit să sporească potențialul de umanitate existent în copilul lor. Alături de un om mărinimos este greu să te simți în plus. Mai mult, ți se asigură confortul sufletească pe care fiecare îl vrea în relația cu semenii². Tânărul care se deschide către alții și-i cuprinde în inima sa a fost educat așa de mic de părinți care au înțeles că paternitatea și maternitatea se conturează definitiv în virtuțile vlăstarelor care pot să însenineze chipul celorlalți.

II. Copiii în familia contemporană

Familia cu mulți copii este rar întâlnită. Societatea românească se teme de ziua de mâine sau evită în mod conștient deranjul adus de un prunc. Dragostea de copii nu mai ocupă un rol principal în dinamica unei familii pentru că profunzimea ei este dictată de evoluția veniturilor, de carieră sau de alte rațiuni egoiste. Familii cu un copil sau doi vezi pretutindeni, însă celelalte sunt alarmant de invizibile. Valorile afective pălesc înaintea fricii de a nu avea suficienți bani pentru creșterea unui alt copil, care vine să se adauge la număr. Ceea ce nu se mai aduce aminte este că există soți care stau ani de zile în genunchi implorând mila lui Dumnezeu ca să le dăruiască un prunc mititel. Puterea de a iubi se amplifică doar dacă persoana dorește. Însingurarea și nevoia de libertate deplină care refuză asumarea responsabilităților familiale sunt o caracteristică a lumii contemporane. Tinerii ezită și evită angajarea pe drumul care solicită sacrificiul pentru celălalt, fie soție sau soț, fie copii. Această desensibilizare față de implicarea afectivă este justificată. Surplusul de confort stinge treptat nevoia omului de a se dăruia. Este o stare de bine care merită perpetuată și nu schimbată brusc de apariția unui număr mare de copii. Doi sunt îndeajuns. Nu se spune mare lucru nici despre familiile cărora medicii le-au confirmat incapacitatea de a avea copii și care s-au întors spre mila lui Dumnezeu, iar astăzi au doi sau mai mulți copii. Unii au ales să înfieze și apoi Dumnezeu le-a dăruit propriile odrasle. Toți aceștia mărturisesc minuni. Nu se spune nimic nici despre femeile care s-au chinuit dincolo de vârsta normală a fertilității să dobândească un copil cu ajuto-

² Feodor BORODIN, *Cum să creștem un copil fericit*, trad. Diana GUȚU, Editura Sophia, București, 2021, 162.

rul noilor tehnologii medicale și l-au primit după ce și-au așezat genunchii înaintea raclei unui Sfânt.

Se renunță prea ușor la fericirea pe care o aduce un copil. Chiar dacă se întâmplă să fie al treilea sau al patrulea sau al 12-lea trimis în lume de Dumnezeu pentru rațiuni pe care numai El le știe. În timp, scopul pentru care copiii respectivi trebuiau să se nască se va vădi și durerea va fi mare. Paternitatea și maternitatea nu pot fi trăite decât raportându-le la Dumnezeu. Atunci când intervine uitarea, omul se dovedește incapabil să facă față lumii. Adoptă ușor alegerile altora și nu mai asumă riscuri. Iar riscul este să îți iubești copiii, indiferent de circumstanțe. Se observă fără dificultate că este necesară cunoașterea teologică cuprinsă în proiecte concrete de pastorală catehetică. Un Ziditor atotputernic și iubitor de oameni nu face nimic la întâmplare. Încrederea în El se dovedește întotdeauna salvatoare. De aceea Mântuitorul Hristos ne-a cerut îndrăzneală înaintea necazurilor (*In.* 16, 33).

Luarea deciziilor se învață sub înrâurirea părinților. Ieșirea din adolescență este un punct de cotitură. Tânărul este obligat să ia decizii importante în ceea ce privește viitorul. Școala ocupă ani îndelungați din parcursul intelectual al unei persoane ceea ce face ca deciziile majore să fie amânate. Totuși, când un tânăr hotărăște să întemeieze o familie este important să înceapă să se ia în serios. Aceasta presupune o analiză atentă a personalității sale. Scopul este de a schimba obiceiurile care nu ar face casă bună cu dragostea pentru familie. Acest demers constituie un efort considerabil care nu are loc dacă persoana nu iubește altruist alesul inimii. Tăierea voii personale este elementul fundamental în familie și trebuie strâns legat de ascultarea de Hristos ca dăruirea de sine să slujească fericirii celui alt și nu intereselor meschine. Micimea sufletească trebuie să fie înlocuită cu practicarea generozității de dragul fericirii în doi.

III. Tatăl în educația copilului

Bărbatul trebuie să-și lămurească o mulțime de atitudini cu privire la ce înseamnă familia, înainte de a se căsători. Locul său este cel de cap al familiei, înțelegând prin aceasta că el va avea ultimul cuvânt. Prin cultivarea gustului pentru derizoriu societatea a denaturat statul de tată ca persoană capabilă de asumarea responsabilităților care îi incumbă în această calitate³. Formarea sentimentului patern este dificilă dacă bărba-

³ *Tatăl și copiii în vol. Cum să educăm ortodox copilul 300 de sfaturi înțelepte pentru*

tul nu a avut un exemplu pozitiv în propria familie. Insuficiența educației paterne din copilărie poate fi însă suplinită prin efort personal⁴. Exemple de paternitate adevărată există în jur. Trebuie privite și însușite. Un preot cunoscut, un profesor care ne-a impresionat, un medic bun, un prieten apropiat care își iubește familia pot fi surse de inspirație pentru intensificarea sentimentului patern. Copilul descoperă realitatea cu ajutorul părinților. Prezența tatălui în educația copilului din primele zile are importanță. Tatăl nu trebuie să stea stingher pentru că brațele lui puternice conferă bebelușului siguranța pe care o caută. Va învăța treptat cum să acorde îngrijire nou-născutului. Îmbăind bebelușul, schimbându-i scutecele și purtându-l încoace și încolo crește sentimentul de rudenie dintre tată și copil⁵. Este necesar ca părinții să se completeze reciproc în satisfacerea nevoilor micuțului.

Primul an de viață este esențial în formarea atașamentului securizant. Iubit de adulți copilul dezvoltă încredere nu doar în ei, ci și în alții care vor veni pe rând să își arate afecțiunea. Legăturile cu părinții se dezvoltă armonios și rămân stabile atunci când cei doi sunt dedicați ocrotirii. Relația tatălui cu copilul depinde însă de purtarea lui față de mamă. Ca bebelușul să aibă încredere în el, tatăl trebuie să fie afectuos cu mama⁶. Bebelușului căruia i s-a acordat afecțiune îi va fi mai ușor să depășească dificultățile întâlnite în afara casei pentru că dragostea adulților i-a format stima de sine. Valoarea inestimabilă a nou-născutului se confirmă așadar prin gesturile tandre ale părinților. Consecvența implicării soților în creșterea bebelușului se exprimă prin atitudinea față de el. Dorința puternică de a nu pierde clipele datorite de gingășia lui introduc copilul într-un ritm în care mama și tata alternează îngrijirea. Schimburile emoționale constante între membrii familiei (tata – mama – copil) se înscriu în cursul firesc al devenirii umane: „Taina procesului de umanizare

părinți de la Sfinți și mari duhovnici, trad. Adrian TĂNĂSESCU-VLAS, Editura Sophia, București, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2011, 63.

⁴ Andrei LORGUS, *Darul tatălui Carte despre paternitate*, trad. Diana GUȚU, Editura Egu-menita, Galați, 2017, 70.

⁵ Maxim KOZLOV, *Familia, ultimul bastion Răspunsuri la întrebări ale tinerilor*, Ediția a doua, trad. Eugeniu ROGOTI, Editura Sophia, București, 2015, 179.

⁶ Josephine SCHWARZ-GERO, *Tata nu-i ca mama Cum răspunde un tata la nevoile copilului mic*, trad. Ioana BRIGLE, Editura Trei, București, 2020, 70.

pretinde o atitudine rituală”⁷. Implicarea tatălui în îngrijirea copilului după naștere schimbă considerabil atmosfera de care se va bucura mama.

Prezența soțului iubitor alături de soția care tocmai a născut îmbogățește relația conjugală cu lumina sacrificiului de sine. Orice altă rudă participantă la îngrijirea copilului nu contează așa de mult ca tatăl. Soția trebuie să aprecieze efortul făcut de soț și să-i arate recunoștința. Iubirea soției constituie picătura zilnică de fericire pe care trebuie să o ofere cu dragă-lășenie soțului. El își descoperă paternitatea și are nevoie de încurajări. Venirea pe lume a primului copil este un prilej de revigorare a dragostei din căsnicie. Odată cu venirea pe lume a bebelușului, strădania zilnică de a-i arăta celui alt dragostea are numeroase prilejuri să fie pusă în practică⁸. Dragostea din familie crește astfel datorită copilului. Dumnezeu le răsplătește efortul de a-și sluji reciproc. Totodată, nașterea unui copil constituie un moment propice pentru evaluarea personală. Puterile fizice și sufletești necesare creșterii se cer reînnoite. Părintele credincios se roagă să primească har dumnezeiesc care pe toate le face mai ușoare. În același timp, defectele și neputințele ies ușor la iveală și creează nemulțumiri și iritare între soți. Schimbarea personală în condiții solicitante este soluția. Autocontrolul este obligatoriu pentru a menține pacea în familie.

IV. Legătura bebelușului cu părinții

Introducerea bebelușului în familie aduce schimbări majore. Tatăl își descoperă soția în rolul de mamă și simte că ritmul vieții conjugale trebuie să fie diferit. Sprijinul său în acest nou început este semnificativ. Legătura dintre soți se conformează îngrijirii parentale pentru care sunt datori din dragoste pentru bebeluș. Bărbatul merge la muncă în afara locuinței, dar trebuie să fie alături de soție în calitate de tată și soț. Rolurile fiecăruia se definesc. Ei se susțin reciproc atunci când își cunosc sarcinile care le revin și nu le neglijează⁹. Copilul nou-venit va atrage atenția adulților că relația fericită dintre părinți este ceea ce are nevoie cel mai mult. De aceea atmosfera armonioasă din familie este esențială. Toate simțurile bebelușului se află în formare. Reușește să vadă bine doar la distanță de

⁷ Teodor BACONȘCHI, *Averea bunei educații*, Editura Univers, București, 2019, 43.

⁸ Pavel GUMEROV, *Familia – mica biserică*, trad. Mariana Cașu, Editura Sophia, București, 2017, 61.

⁹ Josephine SCHWARTZ-GERO, *Tata nu-i ca mama...*, 16.

20 de centimetri, suficient cât să perceapă fața mamei care îl alăptează zilnic. Creierul este în dezvoltare. De aceea expunerea în primele luni la experiențe senzoriale puternice poate să aducă prejudicii la nivel neuronal. Celebrul psiholog Jean Piaget afirma că individul intră într-o stare de dezechilibru atunci când întâlnește informații noi pentru care nu are încă structuri mentale constituite¹⁰. Se înțelege că bebelușul este fragil și nu poate fi scos afară asemenea unui adult. Ieșirea la plimbare se recomandă după ce mai crește.

Mediul din locuință trebuie să fie unul de bună-înțelegere. Copilașul înregistrează stresul din familie și intră într-o stare de neliniște care poate fi permanentă. Stresul mamei este resimțit de copilul din placenta. Cercetătorii din domeniul epigeneticii, ramură a geneticii care se ocupă cu studiul efectelor pe care le au influențele din mediu asupra comportamentului genelor, au stabilit că stresul suportat în copilărie influențează manifestarea acestora în multe cazuri. Copilul are o reacție defensivă care se concretizează în reactivitate imună ridicată și un nivel crescut de stres¹¹. Dacă stresul suportat de mamă în timpul sarcinii, adesea datorită abuzurilor tatălui, este ridicat atunci există șanse mari ca bebelușul să aibă probleme grave de comportament mai târziu. Tensiunea dintre părinți întreținută cu conflicte dese se transmite invariabil odraslei care devine predispusă la stres.

Regimul de viață organizează viața psihică a sugarului¹². Trebuințele organice trebuie satisfăcute imediat, altfel copilul intră într-o stare de frustrare nelimitată. Dacă este lipsit de îngrijire constantă el nu va putea dobândi sentimentul de siguranță și nici încredere în adulți. Atașamentul securizant nu se conturează astfel încât să susțină dezvoltarea sănătoasă. Bebelușul căruia i se răspunde la chemările de îngrijire și interacțiune își formează așa-numita încredere bazală care modelează relațiile pe care le va construi, inclusiv la vârstă adultă. Adulții care îl îngrijesc devin figuri de atașament principale. Dacă părinții îi arată dragoste, bebelușul începe să exploreze mediul înconjurător cu mult interes. Bebelușul dezvoltă obiceiul jocului autodirijat din primele zile și nu are nevoie de stimulare con-

¹⁰ H. Rudolf SCHAFER, *Introducere în psihologia copilului*, trad. Thea Ionescu, Editura ASCR, Cluj-Napoca, 2007, 346.

¹¹ Walter MISCHER, *Testul bezelei, Strategii de dezvoltare a abilității de autocontrol*, trad. de Cristina Drăgulin, Editura Curtea Veche, București, 2017, 101.

¹² Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, Editura Polirom, Iași, 2016, 80.

tinuă cum cred adulții¹³. Este nevoie de atenție ca adultul să observe efortul lui concentrat de a cerceta binedispus împrejurimile. De obicei, ceilalți încearcă să distreze bebelușul ca să nu se plictisească. Urmărind copilul, se poate constata nevoia de a avea libertatea să-și folosească timpul liber, asemenea celor mari. Personalitatea unică a copilului se vădește. Își construiește de unul singur perseverența ca trăsătură definitorie a voinței. Intervenind în această strădanie naturală a nou-născutului îngrijitorii diminuează dorința de a iniția propriile activități.

Prezența adulților în îngrijirea copilului trebuie să fie însoțită de răbdare. Ori de câte ori răspund nevoilor de confort, ei consolidează legătura de încredere cu bebelușul. Când frustrarea nou-născutului este mare, ajutorul oferit de adulți îl învață să-și accepte emoțiile, inclusiv pe cele negative¹⁴. În felul acesta copilașul se acceptă pe sine, dar și pe ceilalți. Practic, adulții îngrijitori mijlocesc cunoașterea de sine care se răsfrânge asupra celor cu care interacționează îndeaproape. Grație afecțiunii părinților, bebelușul începe din primele zile să își gestioneze emoțiile. Una din calitățile constatate ale nou-născutului este că simte dacă dragostea mamei este autentică. Ea îl alăptează, dar în același timp îi oferă și hrană emoțională. Chiar dacă manifestările afective ale mamei din afară sunt pline de dăruire, bebelușul simte dacă inima ei bate pentru el. Cu alte cuvinte, copilul își dă seama din atingeri și din modul cum este ținut dacă grija și iubirea mamei sunt reale¹⁵. Fără această dragoste autentică copilul nu dobândește stimă de sine. El înțelege din gingășia ei, chiar exprimată impecabil în exterior, dacă este important sau nu pentru ea. Deși părinții intuiesc cu greu uneori ce dorește bebelușul, el are capacitatea de a înțelege purtarea lor în profunzime. Dacă copilul nu primește suficientă atenție mai ales în primul an de viață întreaga lui dezvoltare este periclitată. Premisele innăscute ale inteligenței rămân ascunse dacă adulții nu interacționează corespunzător cu el. Dacă copilului nu i se vorbește și rămâne multă vreme în izolare, fără răspuns la nevoile de îngrijire, atunci el își formează mișcări bruște și necoordonate, înregistrând uneori întârzieri în dezvoltare¹⁶. De

¹³ Janet LANSBURY, *Cum să educăm copiii mici cu respect și blândețe*, Editura Univers, București, 2020, 57.

¹⁴ Kent HOFFMAN, Glen COOPER, Bert POWELL, *Cum să crești un copil sigur de sine Parentajul bazat pe Cercul siguranței*, trad. Maria Tănăsescu, Editura Trei, București, 2017, 33-34.

¹⁵ Jasmin LEE CORI, *Mamă, tu unde erai atunci? Efectele neglijării emoționale*, trad. Elena Dincă, Editura Trei, București, 2021, 47.

altfel, copiii simt din stadiul de făt dacă sunt iubiți de părinți. Imediat după naștere ei se atașează de unul dintre ei pentru că îi simt dragostea și devotamentul, chiar dacă vederea le este încă confuză.

Tatăl este cel care inițiază de obicei schimbări în familie. Copilul îl va percepe repede în rolul de ghidare. Figura masculină devine punct de orientare și pentru bebeluș, nu numai pentru soție. Menirea lui este să îl ajute pe copil să își dobândească independența. Când copilul poate să se deplaseze singur o nouă lume se deschide înainte. Acum începe cu adevărat celebra fază a opoziționismului, în care copilul refuză să se conformeze cererilor care vin de la adulți. După șase luni, copilul manifestă nevoia de a interacționa mai mult cu tatăl și arată mamei prin diferite gesturi că ar vrea să fie mai autonom. Alături de tată, copilul explorează lumea în mod diferit. Experiențele trăite împreună cu acesta sunt păstrate în memorie și înlesnesc acceptarea celorlalți și a lumii în general. În mediile în care copilul pătrunde prima dată fiind însoțit de tată el va reveni de fiecare dată cu plăcere și mai multă îndrăzneală. Prin interacțiunile dese cu tatăl copilul își dezvoltă noi abilități.

Complexitatea lumii de azi îndeamnă părinții să ofere copilului mai multă independență și să evite hiperîngrijirea. Adulții semnificativi trebuie să ia aminte la manifestările copilului și să-i permită cu înțelepciune să ia decizii și de unul singur. Bebelușul are această dorință din primele săptămâni. Trebuie doar ca părinții să fie atenți și să cultive obiceiul bebelușului de a explora realitatea din jur. Autonomia copilului trebuie cultivată cu tact pentru că ea este un dar de la Dumnezeu care este oferit treptat. Imaturitatea multor copii contemporani se datorează în mare parte tendinței părinților de a-i cocoloși¹⁷. Neimplicarea odraslelor în muncile casnice și în alte activități care contribuie la bunul mers al familiei nu este recomandabilă. Crescuți astfel, vârstarele devin persoane debusolate când ajung să lucreze în locuri de muncă extenuante. Frustrarea resimțită în preșcolaritate se transformă acum în anxietate și nemulțumire profundă. Sunt depășiți de cerințele anagajatorilor. Copilul trebuie să învețe că viața presupune obstacole care se depășesc cu muncă intensă și că nu toate se primesc de-a gata.

¹⁶ Tatiana ȘIȘOVA, Galina KOZLOVSKAIA, *Dialoguri despre problemele copiilor și adolescenților*, trad. Adrian TÂNĂȘESCU-VLAS, Editura Sophia, București, 2021, 136.

¹⁷ Pavel GUMEROV, *Familia – mica biserică*, 97-98.

V. Relația conjugală fericită – pârghia educației religioase reușite

Condiția care trebuie îndeplinită de tată de-a lungul întregii copilării este ca iubirea pentru mamă să nu scadă, ci să se intensifice, așa cum sunt îndemnați mirii la ceremonia nunții, în Taina Cununiei. În caz contrar, copilul va fi refractar la dorința tatălui de a petrece timp de calitate. Copilul nu a învățat de mic să aibă încredere în el și acest fapt iese la iveală. Educația parentală implică o relație conjugală fericită. Atmosfera iubitoare din familie permite copilului să dezvolte o inimă bună și largă față de apropiați, de la părinți la rude, la prieteni și cunoștințe. Educația religioasă este și mai greu de insuflat atunci când tatăl nu oferă copilului un model de urmat în toate circumstanțele. Nimic nu convinge mai mult un fiu sau o fiică să participe la slujbele unei biserici decât dragostea autentică a tatălui pentru acest spațiu sacru. Dragostea pentru Dumnezeu se dovedește în modul cum cei doi soți reușesc să își construiască familia. Ascultarea de Hristos reprezintă condiția fundamentală pentru mediul familial propice educației. Spiritul de sacrificiu al părinților transpare imediat. Copilul îl asimilează și îl manifestă deodată cu primii pași pe care îi va face. Slăvirea lui Dumnezeu se imprimă în gestică a celor doi adulți. Naturalitatea evlavioasă se formează treptat și presupune un dialog viu cu Dumnezeu. Deși este unul din dezideratele acute ale pastoralăi catehetice, omul doxologic este întâlnit destul de rar¹⁸. El se formează în familie, dinainte de concepție. Comportamentele sociale ale unui asemenea om sunt ușor previzibile. Ele sunt marcate de bunătate, iar discernământul este orientat de împlinirea poruncilor dumnezeiești.

Atașamentul copilului de părinți este instinctiv. El are nevoie de protecție și o caută din prima clipă. Cu cât mai multă căldură sufletească găsește în jurul lui, cu atât este mai mulțumit. La naștere creierul copilului reprezintă 1/9 din greutatea corpului, însă capacitatea de lucru a scoarței cerebrale este redusă¹⁹. Acesta este motivul pentru care copilașul devine repede epuizat și doarme timp îndelungat. Expunerea bebelușului la mediul eclezial începe devreme în unele familii. Imediat după Botez, copilașul este purtat de mamă la biserică ca să primească Taina Sfintei Împărtășanii. Mediul liturgic este unul liniștitor pentru bebeluși pentru că sunt învăluiți în harul dumnezeiesc, pe care îl simt. Specialiștii în în-

¹⁸ Constantin NECULA, *Propovăduire și educație socială*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, 214.

¹⁹ Tinca CREȚU, *Psihologia vârstelor*, 83.

grijirea nou-născuților confirmă de altfel faptul că aceștia dovedesc puteri extrasenzoriale de care adulții nu mai dispun. Capacitatea de a identifica emoțiile adulților cu precizie le este caracteristică. Sunt simțuri duhovnicești pe care numai viața curată le păstrează și le reface. Atașamentul securizant, întreținut de părinți din prima zi, este cel care permite copilului să se obișnuiască în medii noi, așa cum este biserica. Însoțit de mamă sau tată, bebelușul observă comportamentele oamenilor. Atașamentul securizant îl face încrezător în intențiile de explorare a realității înconjurătoare. Alături de părinți iubitori el începe să învețe ce se întâmplă în această lume interesantă. După dezvoltarea completă a analizatorilor, îndeosebi ai văzului și auzului, copilul nu mai are opreliști în a privi cu atenție un obiect sau altul, o față sau alta.

Mersul la biserică ocupă în mod firesc un rol precis în dezvoltarea cortexului prefrontal. Activitatea acestuia se intensifică prin utilizarea atenției voluntare, adică cea orientată spre o țintă cu un anumit scop. Rolul său este de a coordona funcțiile executive ale creierului. Copilul are nevoie să deprindă abilități și comportamente care îl ajută să se descurce în mediul social²⁰. Acestea se formează prin procese de reflecție care încurajează învățarea. Obișnuit de mic să ia decizii bune, copilul își dezvoltă și funcțiile executive ale creierului prin interacțiunile pe care le dezvoltă. Însă în toate aceste demersuri are nevoie mai întâi de grija protectoare a părinților care se străduiesc să îi ofere o educație potrivită. Experiențele de care are parte alături de adulții dragi sunt memorate și folosite ca prilej de învățare. Urmarea modelului parental confirmă această funcție a cortexului prefrontal. Dialogul părinților cu copilul îl învață să gândească. Procesul de gândire care se derulează astfel prin comunicarea cu părinții accentuează conștientizarea de sine și, odată cu aceasta, și percepția. Procesele perceptive sunt orientate de adulți, îndeosebi prin implicare în activități specifice vârstei mici, de la cititul poveștilor la alergatul găștelor în ograda bunicilor. Una din cele mai importante achiziții în primul an o constituie autoreglarea emoțiilor care are loc prin intermediul atașamentului securizant.

Dragostea părinților este cheia tuturor răspunsurilor în privința inițiativelor de ordin educațional. Grija afectuoasă acordată zilnic definește parcursul întregii vieți. Emoțiile ținute sub control în preșcolaritate în-

²⁰ Caroline MAGUIRE, *De ce nu se joacă nimeni cu mine? Ajută-ți copilul să-și facă prieteni*, trad. Corina Mihaela Tudose, Editura Trei, București, 2021, 55-56.

seamnă o tinerețe adultă trăită atent și frumos. Autocontrolul părinților se regăsește astfel în capacitatea lor de jertfă și deci de a iubi pe celălalt, mai ales pe casnici. Educația religioasă are nevoie de inimă încălzită la temperatura harului dumnezeiesc. Psihologia susține conceptul de autocontrol dobândit datorită atașamentului securizant, iar credința creștin-ortodoxă solicită sfințenia părinților. Dragostea de Dumnezeu atrage dragostea de familie și de aici educația devine un prilej de creativitate continuă și de exercitare a autorității parentale în limite care brăzdează văzduhul duhovnicesc și nu-l pierde niciodată din vedere. Înfierarea sau îndumnezeirea omului este atunci posibilă din timpul acestei vieți.

Copilăria mică trebuie folosită prin excelență pentru a sădi în inima copilului cuvintele Scripturilor. Explicațiile referitoare la învățătura evanghelică introduc în procesele de reflecție ale odraslei referențialul creștin. Cu alte cuvinte, gândirea copilului se formează pe baza acestor cuvinte modelatoare, inspirate de Duhul Sfânt. Educația religioasă la vârstă fragedă reprezintă o obligativitate pentru părinții care aspiră să-și crească creștinește copiii. Societatea este străbătută de un cumplit duh al indiferențismului față de credința în care ai fost botezat. Fără o minimă expunere la preceptele creștine înainte de a merge la școală, copilul nu mai receptează sensul adevărat al acestora, ajungând să i se pară la vârsta adolescenței o fantasmagorie demnă de un zâmbet neîncrezător.

VI. Concluzii

Părinții credincioși cultivă dragostea de Dumnezeu și o așază în inima copilășului odată cu gesturile tandre de ocrotire. Autoreglarea emoțională a adulților are directă legătură cu viața duhovnicească pe care o duc. Viața în Hristos cere dăruire continuă de dragul celui alt. Purtați de harul dumnezeiesc sălășluit în sufletele lor, părinții evlavioși intuiesc corect nevoile bebelușului și răspund la ele. Credința în Dumnezeu favorizează formarea atașamentului securizant după modelul Tatălui Cerească. El nu lasă nimic la întâmplare și este întotdeauna infinit de atent la fericirea odraslei pe care o cultivă cu înțelepciune cerească. În Biserica Ortodoxă, paternitatea și maternitatea își găsesc izvorul în Taina Botezului și a Mirungerii. Darurile Duhului Sfânt alungă egoismul și determină persoana să-și recapete frumusețea cea dintâi, slujind mai întâi celor dragi din familie. Părinții credincioși strălucesc în lumina Feței Mântuitorului Iisus Hristos. Ei însuflă odraslelor pacea mântuirii în eternitatea Sfintei Treimi.

EUHARISTIE ȘI BISERICĂ ÎN CONSTITUȚIILE CONCILIULUI VATICAN II: „SACROSANCTUM CONCILIUM” ȘI „LUMEN GENTIUM”

Pr. Drd. Alin CÂMPEAN

prvasile@gmail.com

Abstract

The Second Vatican Council is still considered the most important event in the recent history of the Catholic Church. The present paper, “Eucharist and Church in the Constitutions of the Second Vatican Council: ‘Sacrosanctum Concilium’ and ‘Lumen Gentium’” traces the ecclesiology of communion as it is progressively developed throughout the two documents. “Sacrosanctum Concilium” describes the Eucharist, within the liturgy, as the “culmen et fons” of the Church’s life, its principal expression, the sacrament of unity, derived from the original sacrament, the Crucified and Risen Jesus Christ Himself. The document also introduces the idea of the full, conscious, and active participation of the faithful in the liturgical acts, based on the common priesthood founded on Baptism. The idea will be further developed in “Lumen Gentium”, the central document of the Second Vatican Council, where the expression “The People of God” is used. The Eucharist and the Church are presented in an interdependence, and in the light of the teaching on the universal Church and the local Church. Orthodox critics have considered that the great weakness of “Lumen Gentium” is the overlapping of two completely different ecclesiologies, leading to confusion and lack of coherence. However, the Council documents have the considerable merit of having been starting points in the ecumenical dialogue between the Catholic Church and the other Christian Churches and confessions.

Keywords:

Eucharist, Communion, Church, Ecclesiology, Roman Catholic Church, Vatican II

Introducere

În 25 ianuarie 1959, la sfârșitul săptămânii mondiale de rugăciune pentru unitatea creștinilor, în bazilica „San Paolo fuori le mura” din Roma, la nici un an de la alegerea sa în Scaunul apostolic al Sfântului Petru, papa Ioan al XXIII-lea a anunțat în public intenția de a convoca un sinod pentru dieceza Romei și un conciliu ecumenic pentru Biserica universală. La ceremonie erau prezenți și 18 cardinali care au rămas foarte surprinși de anunțul suveranului pontif. În ziua de Rusalii, 17 mai 1959, începe un an de consultări, în urma cărora, în ziua de 5 iunie 1960, papa numește pe seama organizării și redactării schemelor de lucru ale viitorului conciliu, douăsprezece comisii și trei secretariate. La sărbătoarea Nașterii Domnului, 25 decembrie 1961, Papa publică bula de deschidere a conciliului, care este inaugurat solemn în ziua de 11 octombrie 1962, în incinta bazilicii „Sfântul Petru” din inima Cetății Vaticanului și a Romei. Conciliul se va încheia oficial în ziua de 8 decembrie 1965, în acest interval desfășurându-se sub forma a patru sesiuni¹.

Sesiunea I-a a Conciliului s-a desfășurat în intervalul 11 octombrie – 8 decembrie 1962. La deschidere erau prezenți 2540 de părinți din cei 2908 invitați, însă la încheierea sesiunii, nu se adoptase nicio decizie. Deși fusese programată o nouă sesiune pentru toamna anului următor, situația devine oarecum confuză, pentru că în ziua de 3 iunie 1963, providențialul Ioan al XXIII-lea, *Papa buono*, trece pe neașteptate la cele veșnice. Unii credeau că odată cu moartea inițiatorului, conciliul se va anula și că orice idee de schimbare în Biserica Catolică va fi îndepărtată. După conclavul din 1963, este ales ca suveran pontif, cardinalul Giovanni Battista Montini, arhiepiscopul de Milano, un bun colaborator al Papei Ioan al XXIII-lea, care va continua sub numele de Paul al VI-lea, proiectul Conciliului Vatican II. Sub îndrumarea „pontifului primăverii conciliare”², cum a fost

¹ Wilhelm DANCĂ, „Conciliul al II-lea din Vatican, izvor de reînnoire”, în *Dialog Teologic*, VI (2003), nr. 11, p. 13-17, aici p. 16.

² Anton LUCACI, „Adieri conciliare peste cortină”, în *Dialog Teologic*, VI (2003), nr. 11, p. 60-63, aici p. 62.

supranumit, conciliul a continuat cu alte trei sesiuni: sesiunea a II-a (29 septembrie – 4 decembrie 1963), sesiunea a III-a (14 septembrie – 21 noiembrie 1964) și sesiunea a IV-a (14 septembrie – 8 decembrie 1965). Dacă în urma primei sesiuni nu se adoptase niciun document, în celelalte sesiuni au fost adoptate și ulterior promulgate de Papă, 16 documente, grupate în trei categorii: *constituții*, *decrete* și *declarații*, în funcție de valoarea lor doctrinară sau pastoral-misionară. Prin *constituție*, părinții conciliari au înțeles acel „document dogmatic cu valoare doctrinară permanentă”; *decretul* a fost definit ca punând în circulație eclezială „un ansamblu de hotărâri cu caracter practic, pastoral sau disciplinar”, iar *declarația* este documentul care „oferă orientări, adică direcții de reflecție și de comportament pentru lumea de astăzi”³.

Au participat pe parcursul celor trei ani 2860 de episcopi din întreaga lume⁴, respectiv din 141 de țări, numiți datorită acestei participări „părinți conciliari”, 453 de teologi catolici în calitate de experți, 58 de auditori și invitați laici și 101 observatori necatolici. În decursul celor patru sesiuni au avut loc 168 de congregații generale⁵. Deși s-a încheiat de aproape șase decenii, receptarea conciliului „a fost și este mai departe o operă complexă și deseori încă dureroasă”⁶, „agitată și contradictorie”⁷.

Sarcina principală a Conciliului a fost de a studia cu seriozitate natura Bisericii și în măsura posibilității, de a-i *reforma*⁸ structura în vederea cauzei uni-

³ Wilhelm DANCĂ, „Conciliul al II-lea din Vatican, izvor de reînnoire”, p. 16.

⁴ † AUREL PERCĂ, episcop auxiliar de Iași, „Conciliul al II-lea din Vatican: memoria unui eveniment eclezial”, în Episcopia Romano-Catolică de Iași, Oficiul pentru cler, *50 de ani de la Conciliul al II-lea din Vatican. Cursuri de formare pentru cler*, Sapientia, Iași, 2015, p. 7-15, aici p. 7.

⁵ Paul POUPARD, *Conciliul Vatican II*, trad. Aurelian Băcilă, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpus, 2008, p. 7

⁶ † AUREL PERCĂ, episcop auxiliar de Iași, „Conciliul al II-lea din Vatican: memoria unui eveniment eclezial”, p. 10.

⁷ Ioan I. ICĂ jr., „Vatican, iulie 2007 – răspunsuri vechi la context noi. Radiografia unei autodefiniri”, în *Studii Teologice*, seria a III-a, an III (2007), nr. 2, p. 141-159, aici p. 142.

⁸ În cercurile catolice a fost întotdeauna preferată noțiunea de *reînnoire* celei de *reformă*, socotindu-se că cea dintâi pune accent pe aspectul pozitiv și creator. La Conciliu, nu s-a intenționat deloc nici abolirea și nici condamnarea sau interzicerea vreunei învățături, însuși inițiatorul, papa Ioan al XXIII-lea, concepând sarcina acestuia ca pe un *renovatio*, adică reînnoire pozitivă și un *accomodatio* – adaptare a Bisericii la nevoile

tății tuturor creștinilor și a reînnoirii vieții ei pastoral-misionare⁹. Acest lucru se vede și din cele trei direcții în care ar putea fi rezumate rezultatele acestuia¹⁰:

1. Viziunea fundamentală a Bisericii – prezentată în *Constituția dogmatică despre Biserică* „*Lumen Gentium*”;

2. Lucrarea Bisericii *ad intra*, în misiunea ei teologică, juridică și pastoral-teologică:

- misiunea sfințitoare a Bisericii – în *Constituția despre liturgie* (cultul divin) „*Sacrosanctum Concilium*”;

- misiunea pastorală a Bisericii – în *Decretul privind misiunea pastorală a episcopilor în Biserică* „*Christus Dominus*” și în *Decretul privind mijloacele de comunicare socială* „*Inter mirifica*”;

- misiunea învățătoarească a Bisericii – în *Constituția dogmatică despre Revelația divină* „*Dei Verbum*” și în *Declarația privind educația creștină* „*Gravissimum educationis*”;

- viața și organizarea internă a Bisericii - în *Decretul privind formarea preoțească* „*Optatam totius*”, în *Decretul privind slujirea și viața preoțească* „*Presbyterorum ordinis*”, în *Decretul privind reînnoirea vieții călugărești* „*Perfectae caritatis*” și în *Decretul despre apostolatul laicilor* „*Apostolicam actuositatem*”;

3. Lucrarea Bisericii *ad extra*:

- raportul Bisericii cu creștinii necatolici – în *Decretul despre ecumenism* „*Unitatis redintegratio*” și în *Decretul despre Bisericile orientale catolice* „*Orientalium ecclesiarum*”;

și condițiile prezente și mai ales ca pe un *aggiornamento* – actualizare. Citându-l pe Hans Kung, părintele Ion Bria arată că „Reforma catolică nu este nici revoluție și nici restaurare. Biserica păstrează continuitate cu dezvoltarea ei istorică, dar nu urmărește să restabilească forme vechi, ci să descopere forme apropiate timpului. Reforma nu este nici doar o schimbare morală și nici o reformă externă a abuzurilor. Ea este o reînnoire creatoare a structurii Bisericii pe care o cere prezentul și papa a avut în vedere mai ales adaptarea disciplinei bisericești și modernizarea activității pastorale”, în Ion BRIA, „Teologia romano-catolică și Conciliul II de la Vatican”, în *Ortodoxia*, XVI (1964), nr. 1, p. 128-140, aici p. 129.

⁹ Emmanuel CLAPSIS, „The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 35 (1990), 3, p. 221–236, aici p. 222.

¹⁰ Cf. Vladimir PETERCĂ, „Reflecții asupra Conciliului al II-lea din Vatican”, în *Dialog Teologic*, VI (2003), nr. 11, p. 36-40, aici p. 39-40.

- raportul Bisericii cu religiile necatolice, inclusiv cu evreii – în Decretul privind activitatea misionară a Bisericii „Ad gentes” și în Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine „Nostra aetate”;

- raportul Bisericii cu lumea contemporană – în Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană „Gaudium et spes” și în Declarația privind libertatea religioasă „Dignitatis humanae”.

În contextul unor preocupări pentru eclesiologia euharistică, care se vor concretiza într-o teză doctorală, ne-am propus ca pe parcursul prezentului studiu să evidențiem legătura dintre Euharistie și Biserică în două dintre cele mai importante documente conciliare, constituțiile *Sacrosanctum Concilium* și *Lumen Gentium*, mai ales că pe parcursul elaborării lor în Conciliul Vatican II, această idee a fost dezvoltată progresiv.

1. Sacrosanctum Concilium (1963)

Cel dintâi document promulgat în cadrul Conciliului Vatican II este *Constituția despre liturgie* „Sacrosanctum Concilium”. Elaborat în mare parte în prima sesiune, apoi reluat în cea de-a doua sesiune, documentul a fost aprobat de pontiful roman în ziua de 4 decembrie 1963 și se înscrie ca prim pas în cadrul efortului considerabil de reînnoire a Bisericii, prin aceea că încearcă să exprime mai bine semnificația vieții sacramentale a Bisericii, cu sublinierea Euharistiei ca centrul ei vital. Inspirându-se din *Mișcarea Liturgică* și din alte documente ale magisteriului, constituția a propus o eclesiologie de comuniune și de participare, formulând în acest context unele expresii definitorii cu privire la liturghie¹¹ (cultul divin public), sintetizate magistral de părintele Cipriano Vagaggini¹², unul dintre teologii experți care au contribuit la redactarea acesteia:

¹¹ Pentru a nu deruta cititorul obișnuit cu terminologia ortodoxă, vom utiliza pe parcursul lucrării termenul “liturghie” ca sinonim *ortodox* pentru catolicul *liturgie*, care definește cultul divin public. În cazul în care ne vom referi la slujba propriu-zisă, în cadrul căreia are loc Euharistia, vom utiliza expresia „Sfânta Liturghie”. Atunci când vom cita textele conciliare, vom reda cuvintele și expresiile exact așa cum apar în traducerea românească oficială, realizată de Arhiepiscopia Romano-Catolică de București (liturgie, Cristos, Isus, etc.)

¹² C. VAGAGGINI, “La Chiesa si ritrova nella liturgia”, în *Rivista Liturgica*, 51 (1964), p. 343-354 apud Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesiologia in Jean-Marie Roger Tillard*, Prefazione di Cettina Militello, Sapientia, Iași, 2013, p. 70.

1. Liturghia este locul privilegiat al naturii genuine a Bisericii¹³.
2. Liturghia este *culmea și izvorul* vieții Bisericii¹⁴.
3. Liturghia este principala manifestare a Bisericii¹⁵.
4. Liturghia este lucrarea întregii Biserici ca *sacrament* al unității¹⁶.
5. Liturghia este *sacramentum*, expresie a *mirabile totius Ecclesiae sacramentum*, derivat din *Sacramentul inițial*, Însuși Iisus Hristos Răstignit și Înviat¹⁷.

Chiar din articolul 2 al *Sacrosanctum Concilium*, natura Bisericii este înfățișată în lumina misterului euharistic, fiind subliniată centralitatea cultului divin în realitatea eclezială în legătură cu centralitatea Euharistiei în cultul divin. De asemenea, se accentuează o bipolaritate a realității ecleziale – umană și divină, vizibilă, dar și invizibilă, activă și contemplativă, prezentă în lume, dar și peregrină.

„Într-adevăr, liturgia, prin care, mai ales în Jertfa divină a Euharistiei, «se actualizează opera răscumpărării noastre», îi ajută în cel mai înalt grad pe credincioși să exprime în viața lor și să arate și altora misterul lui Cristos și natura autentică a adevăratei Biserici, caracterizată prin faptul că este în același timp umană și divină, văzută și înzestrată cu realități nevăzute, ferventă în acțiune și dăruită contemplației, prezentă în lume și totuși străină și călătoare...”¹⁸.

Ideea este dezvoltată în perspectiva sacramentalității Bisericii, temă care va fi reluată cu mai mare claritate în constituția *Lumen Gentium*¹⁹, dar care este introdusă prin articolele 5-7 din *Sacrosanctum Concilium*, atunci când se afirmă că “din coasta lui Cristos «dormind pe Cruce», s-a

¹³ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 2, în “Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații”, ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2019, p. 11-12.

¹⁴ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 9-13, p. 14-16.

¹⁵ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 41, p. 23.

¹⁶ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 26, p. 19.

¹⁷ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 5-7, p. 12-14.

¹⁸ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 2, p. 11.

¹⁹ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 71.

născut “sacramentul minunat al întregii Biserici”²⁰, că în jurul Jertfei și sacramentelor „gravitează întreaga viață liturgică”²¹ și mai ales că

“orice celebrare liturgică, întrucât este lucrarea lui Cristos-Preotul și a Trupului său, care este Biserica, este acțiune sacră prin excelență, a cărei eficacitate nu o poate atinge cu același titlu și în același grad nici o altă acțiune a Bisericii”²².

Se pune astfel în lumină legătura unică existentă între Răscumpărarea lui Hristos și viața sacramentală a creștinului²³.

Conciliul lărgeste cu această ocazie și noțiunea de prezență euharistică, înțeasă nu numai ca prezență a lui Hristos în persoana preotului, în elementele euharistice sau în Cuvânt, ci și în rugăciunea și cântarea credincioșilor, în adunarea lor și în actul comun al *anamnezei*.

„Pentru a îndeplini o lucrare atât de mare, Cristos este mereu prezent în Biserica sa, mai ales în acțiunile liturgice. El este prezent în jertfa Sfintei Liturghii, atât în persoana preotului, oferindu-se acum prin slujirea acestuia, El care s-a oferit odinioară pe cruce, cât mai ales sub speciile euharistice. El e prezent în sacrameinte prin puterea sa, așa încât, atunci când cineva botează, Cristos însuși este cel care botează. E prezent în cuvântul său, căci El este cel care vorbește în timp ce se citește în Biserică Sfânta Scriptură. În sfârșit, este prezent atunci când Biserica se roagă și aduce laude, El care a făgăduit: “Unde sunt doi sau trei adunați în numele meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor (Matei 18, 20)”²⁴.

Euharistia este sacramentul care dezvăluie cel mai prompt natura sacramentală a Bisericii pentru că este darul lăsat de Hristos ca o pregustare prin care se experiază și se comunică Liturghia cerească.

²⁰ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 5, p. 13.

²¹ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 6, p. 13.

²² *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 7, p. 14.

²³ † KAROL WOJTYŁA (PAPA IOAN PAUL AL II-LEA), *La izvoarele reînnoirii. Studiu despre actualizarea Conciliului al II-lea din Vatican*, trad. pr. dr. Eduard FERENȚ, col. “Studii Teologice”, vol. 12, Sapientia, Iași, 2011, p. 80.

²⁴ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 7, p. 14.

„În liturgia pământească noi participăm, prin pregustare, la liturgia cerească, ce se celebrează în cetatea sfântă a Ierusalimului, spre care ne îndreptăm ca niște călători, unde Cristos șade de-a dreapta lui Dumnezeu ca slujitor al Sanctuarului și al Cortului celui adevărat”²⁵.

Pentru a contura sensul și centralitatea raportului dintre cult și Biserică, respectiv dintre Euharistie și Biserică, *Sacrosanctum Concilium* folosește doi termeni cheie, *culme și izvor (culmen et fons)*, arătând că „liturgia e culmea spre care tinde acțiunea Bisericii și totodată izvorul din care emană toată puterea ei”²⁶. Euharistia are un caracter cuprinzător, fiind izvorul inepuizabil și scopul autentic al vieții Bisericii:

„Așadar, prin liturgie, și în special prin Euharistie, se revarsă în noi, ca dintr-un izvor, harul și se dobândește cu maximum de eficacitate acea sfîntîre a oamenilor și preamărire a lui Dumnezeu în Cristos spre care se îndreaptă, ca spre scopul lor, toate celelalte acțiuni ale Bisericii”²⁷.

Conciliul introduce prin această constituție și ideea că fără jertfa credincioșilor, Euharistia este incompletă, deci, cu alte cuvinte că aceștia au un rol constitutiv în Jertfa euharistică, unul care se activează atunci când aceștia aduc darul de pâine și vin, când donează, când se roagă, când schimbă între ei semnul păcii și desigur, când cântă. Pentru a obține eficacitatea actelor liturgice,

„credincioșii trebuie să ia parte la liturgie cu suflet drept, formându-și gândul celor rostite cu glasul, și să coopereze cu harul de sus, pentru a nu-l primi în zadar. De aceea, este de datoria păstorilor să fie atenți ca în acțiunea liturgică nu numai să se respecte legile unei celebrări valide și licite, dar și credincioșii să participe la ea într-un mod conștient, activ și rodnic”²⁸.

Dimensiunea eclezială a cultului, concretizată în aspectul său comunitar, presupune participarea plenară a adunării liturgice ca popor al lui

²⁵ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 8, p. 14.

²⁶ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 10, p. 15.

²⁷ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 10, p. 15.

²⁸ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 11, p. 15.

Dumnezeu. Articolul 26 al constituției subliniază că actele liturgice nu sunt private, ci aparțin Bisericii, înțeleasă ca *sacramentum unitatis*, manifestat de *poporul sfânt* adunat sub conducerea episcopilor. Astfel, documentul promovează o puternică spiritualitate liturgică, așezând în centrul vieții ecleziale cultul, ca formă de dialog între Dumnezeu și comunitatea de credincioși și prin care această comunitate este sfințită și își oferă credința ca răspuns lui Dumnezeu²⁹.

„Acțiunile liturgice nu sunt acțiuni private, ci sunt celebrări ale Bisericii, care este “sacramentul unității”, adică poporul sfânt adunat și organizat sub călăuzirea episcopilor. De aceea, asemenea acțiuni aparțin întregului Trup al Bisericii, îl manifestă și se răsfrâng asupra lui, dar pe fiecare membru îl implică în mod diferit, după diversitatea stărilor, a îndatoririlor și a participării efective”³⁰.

Când celebrează liturgia și implicit Euharistia, Biserica se prezintă ca un trup articulat, un *plebs sancta*, în care fiecare mădular este implicat în mod diferit³¹, iar acest popor al lui Dumnezeu acționează și se manifestă în mod suprem în Euharistie:

„De aceea, toți trebuie să acorde cea mai mare importanță vieții liturgice a diecezei, ce se desfășoară în jurul Episcopului, mai ales în biserica sa catedrală: toți trebuie să fie convinși că manifestarea principală a Bisericii este participarea deplină și activă a întregului popor sfânt al lui Dumnezeu la aceleași celebrări liturgice, mai ales la aceași Euharistie, la aceleași rugăciuni, la același altar, la care prezidează Episcopul înconjurat de preoți și de ceilalți slujitori ai altarului”³².

²⁹ Edward KILMARTIN S.J., “The Sacred Liturgy: Reform and Renewal”, în Carl A. LAST (ed), *Remembering the Future: Vatican II and Tomorrow's Liturgical Agenda*, Paulist Press, New York, 1983, p. 38.

³⁰ *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 26, p. 19.

³¹ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 73.

³² *Sacrosanctum Concilium – Constituția despre liturgie*, 41, p. 23.

La baza ideii participării depline, conștiente și active a credincioșilor la actele liturgice, „cerută de însăși natura liturgiei”³³ stă realitatea teologică a preoției comune a credincioșilor, fondată pe Botez și care va fi dezvoltată mai clar în *Lumen Gentium*. Poporul sfânt participă activ și la aducerea Jertfei euharistice, „nu numai prin mâinile preotului, ci împreună cu el”³⁴. Euharistia este *locul* manifestării Bisericii ca *plebs sancta Dei*, în unitatea unei participări active, fondată pe Botez și în diversitatea mădularelor sale. Se pun astfel și bazele unei teologii liturgice a Bisericii locale, care consideră sinaxa euharistică prezidată de episcop, înconjurat de preoți și de ceilalți slujitori, cu participarea plenară și activă a credincioșilor, drept o epifanie a Bisericii ca popor al lui Dumnezeu și ca structură și organizare ierarhică³⁵.

Inspirată din ecleziologia Sfântului Ignatie al Antiohiei, care înțelegea că unitatea Bisericii se manifestă în Euharistie și în episcopul care o prezidează, constituția înțelege așadar Euharistia nu numai ca manifestare a comuniunii poporului lui Dumnezeu, ci și a structurii sale ierarhice, dar numai atunci când este prezidată în jurul unei singure mese, de către un singur episcop, înconjurat de colegiul preoțesc și de ceilalți slujitori. În Euharistia prezidată de episcop se află actualizarea locală a misterului Bisericii în plinătatea sa, iar în sinaxa liturgică este prezentă întreaga Biserică. Acesta este sensul în care constituția vorbește despre parohii, apărute „deoarece în Biserica sa Episcopul nu poate să prezideze personal, totdeauna și pretutindeni, întreaga sa turmă” și care „într-adevăr reprezintă, într-un anumit mod, Biserica văzută, orânduită pe întregul pământ”³⁶.

Sacrosanctum Concilium poate fi considerată numai o introducere în ceea ce privește viziunea ecleziologică a Conciliului Vatican II, anticipând și pregătind constituția dogmatică *Lumen Gentium*.

2. *Lumen Gentium* (1964)

În perioada inițială de pregătire a Conciliului exista totuși foarte multă confuzie cu privire la scopul său și la temele care ar putea fi abordate. În

³³ *Sacrosanctum Concilium* – Constituția despre liturgie, 14, p. 16.

³⁴ *Sacrosanctum Concilium* – Constituția despre liturgie, 48, p. 25.

³⁵ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 74.

³⁶ *Sacrosanctum Concilium* – Constituția despre liturgie, 42, p. 23.

luna martie 1962, cardinalul Leon-Josef Suenens a elaborat un memorandum pe care l-a înaintat papei Ioan al XXIII-lea și în care a recomandat o agendă a Conciliului în două faze, prima care să se ocupe de Biserica *ad intra* și a doua de Biserica *ad extra*³⁷. Cu o lună de zile înaintea inaugurării oficiale, suveranul pontif își exprima unele speranțe cu privire la apropiatul conciliu, într-o intervenție radiodifuzată intitulată sugestiv „Ecclesia Christi, lumen gentium”, anticipând în felul acesta titlul documentului conciliar central. La câteva zile după deschiderea Conciliului, în 18 octombrie 1962, într-o scrisoare adresată secretarului de stat al Sfântului Scaun, cardinalului Amleto Cicognani, arhiepiscopul de Milano, cardinalul Giovanni Battista Montini (viitorul papă Paul al VI-lea) trimitea o recomandare: lucrările Conciliului să fie centrate în jurul unei teme unice, Sfânta Biserică și să se analizeze succesiv ce este Biserica, ce face ea și cum este ea legată de lumea contemporană. Așadar, și prin felul de a gândi al celor doi cardinali menționați, Suenens și Montini, devenea destul de limpede că Vatican II va fi în mod esențial un conciliu eclezio-logic. Într-o lucrare dedicată modului în care ar trebui aplicate hotărârile conciliare, cardinalul polonez Karol Wojtyła (viitorul papă Ioan Paul al II-lea), scria că prima întrebare adresată Conciliului a fost: „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?” („Biserică, ce spui tu despre tine?”)³⁸. Iar la această întrebare, părinții conciliari au răspuns cel mai bine prin formularea *Constituției dogmatice despre Biserică „Lumen Gentium”*³⁹. Aceasta, deși și-a luat titlul din mesajul radiodifuzat al papei Ioan al XXIII-lea, a modificat esențial sensul introdus de suveranul pontif. În mesajul său, papa considera Biserica ca *lumen gentium*, în vreme ce constituția subliniază că Iisus Hristos este *Lumen gentium* și că această „lumină a lumii” (Ioan 9, 5) este doar reflectată de Biserică, în măsura în care participă la ea.

Constituția dogmatică despre Biserică „Lumen Gentium” este considerată până astăzi documentul central al Conciliului Vatican II, iar datorită elaborării sale, Conciliul a fost definit ca eclezio-logic. Dacă unii teologi l-au privit ca pe un text ce introduce o eclezio-logică complet nouă și diferită radical de cea anterioară, care trasează o linie de graniță în in-

³⁷ Avery Cardinal DULLES S.I., “The Sacramental Ecclesiology of “Lumen Gentium”, în *Gregorianum*, 86 (2005), nr. 3, p. 550–562, aici p. 550.

³⁸ Karol WOJTYŁA / JOHN PAUL II, *Sources of Renewal: The Implementation of Vatican II*, San Francisco, 1980, p. 36.

³⁹ Avery Cardinal DULLES S.I., “The Sacramental Ecclesiology of “Lumen Gentium”, p. 550.

teriorul teologiei romano-catolice, alții au văzut în el un document de continuitate doctrinară neîntreruptă, ce prelungește eclesiologia Conciliilor Trent și Vatican I⁴⁰.

3. Cuprinsul rezumativ al Constituției *Lumen Gentium*

Constituția dogmatică despre Biserică „Lumen Gentium” este alcătuită din opt capitole, fiecare purtând un titlu sugestiv pentru conținutul pe care îl introduce.

Capitolul I, intitulat *Misterul Bisericii* este punctul de pornire în descrierea identității acesteia. Dacă până la Vatican II, Biserica a fost adeseori privită ca o societate, cu organizare proprie, ierarhie, structură și legi proprii, constituția subliniază că înainte de toate Biserica este *sacrament în Hristos*⁴¹, *Lumen Gentium*. Ea s-a născut din Sfânta Treime, ca împlinire a planului veșnic de *mântuire universală*⁴², ca Împărăție a lui Dumnezeu, *făgăduită de veacuri în Scriptură*⁴³. Capitolul reia și unele imagini ale revelației biblice, astfel că Biserica este privită ca *staul* cu o unică poartă de intrare - Hristos. Biserica este *turma*, al cărei Păstor, Care-și dă viața pentru oile Sale, este Domnul Însuși. Biserica este *ogor* cultivat de Dumnezeu. Este *via cea aleasă*, sursa vieții și a rodniciei. Este *zidirea* sau *edificiul* construit de Dumnezeu, având drept piatră a unghiului pe Hristos. Este *casa lui Dumnezeu*, *locuința* Sa, *chivotul* Său prin care El locuiește în mijlocul oamenilor. Este *Cetatea Sfântă*, *Ierusalim ceresc*, pregătit ca o *Mireasă* pentru Mirele ei⁴⁴. Biserica este *Trupul lui Hristos*⁴⁵, realitate complexă, teandrică, vizibilă și invizibilă în același timp⁴⁶.

În capitolul al II-lea, *Poporul lui Dumnezeu*, se subliniază că Biserica, fără să fie o societate cu finalitate terestră, este noul Popor al lui Dumne-

⁴⁰ Lubomir ŽAK, “Ecclesiologia fundamentale del Vaticano II”, în *Lateranum*, 81 (2015), nr. 1, p. 37–68, aici p. 38.

⁴¹ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 1, în “Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații”, ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2019, p. 59.

⁴² *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 2, p. 59.

⁴³ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 5, p. 61.

⁴⁴ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 6, p. 61-62.

⁴⁵ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 7, p. 62-63.

⁴⁶ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 8, p. 64-65.

zeu, din care nimeni nu este exclus și la care toți sunt chemați să se alăture⁴⁷. Poporul lui Dumnezeu este format din diferite categorii de credincioși, papa, episcopii, preoții și laicii, cu toții anticipați în vechiul Israel și care se împlinesc prin noul Legământ al lui Hristos, care nu-l anulează pe cel dintâi, ci îl înnoiește și îl continuă într-un mod mai universal și mai profund. Fiul lui Dumnezeu dăruiește poporului Său propriile sale slujiri mesianice, ca acesta să devină „neam ales, preoție împărătească, popor sfânt, popor dobândit de El” (I Petru 2, 9). Acest nou Popor este asistat de Duhul Sfânt, Care-i dăruiește harismele Sale de slujire și universale. Prin toate acestea, Biserica este sacramentul universal de mântuire a lumii⁴⁸.

Al treilea capitol este intitulat *Constituția ierarhică a Bisericii*. Ca Popor al lui Dumnezeu, Biserica își primește structurile ei fundamentale de la Cel ce a întemeiat-o. Hristos a atribuit lui Petru, apoi apostolilor și succesorilor acestora misiunea de a conduce Biserica. Prin urmare, Biserica are două autorități supreme: papa, urmașul lui Petru și colegiul episcopilor, urmașii apostolilor. Colegiul episcopilor, împreună cu conducătorul său, Pontiful roman, și niciodată fără el, constituie subiectul puterii supreme și depline asupra întregii Biserici, „putere care nu poate fi exercitată decât cu consimțământul Pontifului roman”⁴⁹. Fiecare episcop are slujirea de învățător, sfințitor și conducător al Bisericii sale locale, fiind asistat în această misiune de preoți și diaconi.

Capitolul al IV-lea, *Despre laici*, arată că aceștia, deși se bucură de egalitate cu toți ceilalți membri ai Poporului lui Dumnezeu, au și unele trăsături speciale. Lor „le este propriu și caracteristic domeniul temporal”, iar chemarea lor specifică este „să caute Împărăția lui Dumnezeu ocupându-se de cele vremelnice și orânduindu-le după voința lui Dumnezeu”⁵⁰. Au și ei o funcție preoțească, atunci când „acționând peste tot cu sfințenie ca adoratori, îi consacră lui Dumnezeu lumea însăși”⁵¹. Laicii au și o funcție profetică, de mărturisire, care se trăiește mai ales printr-o „prețioasă acțiune de evanghelizare a lumii”, datorită unei stări de viață sfințită în căsătorie și familie⁵². Funcția regească a laicilor este pusă în

⁴⁷ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 9, p. 66-67.

⁴⁸ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 9-17, p. 66-74.

⁴⁹ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 22, p. 78.

⁵⁰ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 31, p. 89.

⁵¹ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 34, p. 91.

evidență prin faptul că ei „*vor impregna cu valoare morală cultura și lucrarea omului*”, pregătind ogorul lumii pentru sămânța Cuvântului divin⁵³. Relația dintre laici și ierarhia clericală trebuie să fie caracterizată de respect, iubire și ascultare creștină⁵⁴.

În capitolul al V-lea, *Chemarea universală la sfințenie în Biserică*, constituția arată că întregul Popor al lui Dumnezeu, de la Pontiful roman, până la episcopi, preoți, persoanele consacrate și laici, este chemat la sfințenie în toate momentele vieții și indiferent de statutul social. Deși comună tuturor credincioșilor, sfințenia este trăită în forme diverse: episcopii prin *caritatea pastorală*, prin rugăciune, Euharistie și predică; preoții prin *exercitarea zilnică a îndatoririi lor, în iubirea de Dumnezeu și de aproapele*, dar și prin *unirea fidelă și cooperarea generoasă cu episcopul lor*; soții și părinții creștini printr-o viață conjugală în lumina misterului lui Hristos, unit cu Biserica, mireasa Sa; persoanele văduve sau necăsătorite printr-o *iubire activă și prin însăși munca lor de fiecare zi*, care poate aduce o *sfințenie mai înaltă, chiar și apostolică*⁵⁵.

Capitolul a VI-lea este dedicat *Călugărilor*. Dacă chemarea la sfințenie este una universală, totuși realizarea acesteia poate fi trăită în diverse moduri. Prin voturile depuse, călugării sunt acele persoane care aleg să se sfințească prin intermediul *sfaturilor evanghelice* (sărăcia, castitatea și ascultarea). Această stare *de viață consacrată lui Dumnezeu*⁵⁶, deși nu ține de structura ierarhică a Bisericii, *se află totuși în legătură cu viața și sfințenia ei*⁵⁷. Biserica însăși este cea care *primește voturile celor care fac profesiunea, le mijlocește de la Dumnezeu, prin rugăciunea ei publică, ajutorare și har, îi încredințează lui Dumnezeu și le oferă binecuvântarea spirituală, asociindu-le ofranda cu Jertfa Euharistică*⁵⁸.

În capitolul al VII-lea este abordat *Caracterul eshatologic al Bisericii peregrine și unirea ei cu Biserica cerească*. Sunt clarificate două lucruri: relația Bisericii cu Împărăția lui Dumnezeu și relația ei cu Biserica ce-

⁵² *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 35, p. 92.

⁵³ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 36, p. 93.

⁵⁴ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 37, p. 93-94.

⁵⁵ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 39-42, p. 95-99.

⁵⁶ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 45, p. 102.

⁵⁷ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 44, p. 101.

⁵⁸ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 45, p. 102.

rească. Deși între cele două nu există propriu-zis o separare, ele sunt privite mai degrabă ca două momente ale aceleiași realități. Biserica peregrină este cea care continuă pe pământ viața și pătimirea lui Hristos Răscumpărătorul, pe când Biserica cerească se bucură deja de biruința lui Hristos Cel Înviat și *Glorificat*⁵⁹.

Capitolul final, al VIII-lea, intitulat *Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, în misterul lui Hristos și al Bisericii*, vorbește despre rolul ei în procesul mântuirii și locul ei în noul Popor al lui Dumnezeu. Legătura dintre Fecioara Maria și Biserică este declarată ca principală, prin aceea că în același fel în care ea L-a zămislit și L-a născut pe Hristos, și Biserica naște credincioși pentru Trupul mistic al Domnului. Conciliul stabilește legitimitatea și necesitatea cultului marian, pe care îl deosebește de cel dedicat lui Dumnezeu, dar și de cel dedicat sfinților. Sfânta Fecioară Maria, lucrează împreună cu Fiul ei în vederea mântuirii noastre, dar Hristos este singurul mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Ea este modelul Bisericii mai ales prin aceea că reprezintă acea perfecțiune la care aspiră Biserica pentru membrii săi. *Ea ne este Mamă în ordinea harului*⁶⁰ și este *semn de speranță sigură și de mângâiere pentru poporul peregrin al lui Dumnezeu*⁶¹.

4. Coordonate eclesiologice în Constituția *Lumen Gentium*

În primul rând, trebuie să facem precizarea că *Lumen Gentium* este un document care răspunde dorinței de a explica ce este Biserica *ad intra*⁶², dezvoltând unele teme eclesiologice introduse deja prin cel dintâi document conciliar aprobat și promulgat, Constituția *Sacrosanctum Concilium*, ceea ce demonstrează încă o dată că în viziunea Vatican II, Biserica nu poate fi imaginată în afara unei vieți liturgice⁶³.

De mai bine de jumătate de secol, fiecare capitol al ei a fost și continuă să fie obiectul unei analize amănunțite și a numeroase interpretări. Unele

⁵⁹ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 48-51, p. 103-108.

⁶⁰ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 61, p. 113.

⁶¹ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 68, p. 116.

⁶² Miguel de SALIS, “La ricezione postconciliare della *Lumen Gentium*: piste per superare l’impasse”, în *Lateranum*, 80 (2014), nr. 3, p. 595–611, aici p. 599.

⁶³ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 76-77.

teme ale documentului au devenit adevărate *quaestiones disputatae*. Iată câteva dintre acestea: ideea de Biserică, descrisă la articolul 8, cu utilizarea locuțiunii *subzistă* (*subsistit in*);

tema raportului dintre laici și clerici, înfățișat în articolul 10, în cadrul relației dintre preoția universală (comună) și preoția sacerdotală;

tema „*extra Ecclesiam nulla salus*”, dezvoltată în articolele 14-16, în contextul expresiei „*ordinatio ad populum Dei*” cu referire la necatolici;

tema raportului dintre Pontiful roman și episcopi, introdusă în articolul 22, în cadrul dezvoltării învățături despre colegiul episcopal;

tema raportului dintre Biserica universală și Bisericile particulare sau locale, de la articolul 23⁶⁴.

Schema inițială a documentului, intitulată *De Ecclesia*, în primele ei versiuni, dezvoltă ideea cu privire la natura Bisericii, folosindu-se de liniile principale ale Enciclicei *Corpus Christi Mysticum*, publicată de papa Pius al XII-lea în 1943, care mergeau pe o interpretare juridică a imaginii pauline despre Biserică ca Trup al lui Hristos. Versiunea finală însă, se inaugurează cu un capitol complet nou, intitulat sugestiv: *Misterul Bisericii*. Astfel, din chiar primele propoziții ale constituției, Biserica este descrisă ca fiind “în Hristos, ca un sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc”⁶⁵. Această declarație este indispensabilă în înțelegerea documentului ca un întreg⁶⁶. Privind Biserica și locul ei în economia mântuirii pornind de la planul universal de mântuire al lui Dumnezeu, ecleziologia Conciliului Vatican II, în special prin *Lumen Gentium* face practic o turnură hermeneutică importantă și acest lucru este cu atât mai vizibil cu cât, pe parcursul constituției, Biserica este descrisă în trei termeni fundamentali: ca Sacrament, ca Trup al lui Hristos și ca Popor al lui Dumnezeu, aflați într-o armonie deplină. Biserica - sacrament se realizează vizibil prin Euharistie și se dezvoltă devenind comunitate organizată, Popor *peregrin* prin această lume, dar care este totodată din această lume și în slujba acestei lumi⁶⁷.

⁶⁴ Lubomir ŽAK, “Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II”, p. 39.

⁶⁵ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 1, p. 59.

⁶⁶ Avery Cardinal DULLES S.I., “The Sacramental Ecclesiology of ‘Lumen Gentium’”, p. 551.

⁶⁷ Rodrigo POLANCO, “Giro hermenéutico en la ecleziología a partir de *Lumen gentium*. Hermeneutical change in ecclesiology since *Lumen gentium*”, în *Scripta Theologica*, 46 (2014), nr. 2, p. 331–355, aici p. 353.

Dacă inițial, în receptarea documentului, atenția s-a îndreptat mai ales spre definiția Bisericii ca „Popor al lui Dumnezeu”, aceasta fiind socotită multă vreme expresia ecleziologiei conciliare⁶⁸, ulterior, începând cu anii 1980, cei trei termeni amintiți anteriori au fost sintetizați printr-un concept nou de „Biserică-comuniune”. Participanții la Sinodul Extraordinar al Episcopilor din anul 1985 considerau că numai prin intermediul acestui nou concept, ecleziologia Constituției *Lumen Gentium* poate fi exprimată, rezumată și interpretată corect. În inima tuturor documentelor conciliare, spuneau ei, stă o ecleziologie de comuniune⁶⁹.

5. Euharistie și Biserică

După numeroase transformări ale schemei inițiale, în cadrul dezbaterilor conciliare, redactarea finală a textului Constituției *Lumen Gentium* ne arată că, cu excepția ultimului capitol dedicat relevanței ecleziale a Feocioarei Maria, legătura dintre viața Bisericii și Euharistie apare în toate celelalte capitole.

Chiar din primul articol, natura Bisericii este prezentată prin dezvoltarea unei perspective sacramentale, accentuată și în *Constituția despre liturgie*. Prin urmare, Biserica este înțeleasă pe temeiul raportului ei cu Hristos, Cuvântul Întrupat. Ea este *veluti sacramentum*, adică *ca un sacrament*. Sensul termenului, folosit aici cu oarecare prudență⁷⁰, s-a dorit să fie unul mai amplu, biblico-patristic, și să semnaleze că Biserica este o întrupare a mântuirii, operată de Hristos în Duhul Sfânt, printr-o lucrare iconomică vizibilă și istorică. Sacramentalitatea ei este luminată prin analogia cu taina Cuvântului Întrupat, Hristos, Care în umanitatea Sa este *sacramentul lui Dumnezeu*⁷¹. Pentru că este Trupul lui Hristos însușit de Duhul Sfânt, Biserica este mai târziu prezentată, în articolul 48 din *Lumen Gentium*, ca *universale salutis sacramentum*, sau „sacrament universal de mântuire”⁷².

⁶⁸ Lubomir ŽAK, „Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II”, p. 44.

⁶⁹ Lubomir ŽAK, „Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II”, p. 45.

⁷⁰ Avery Cardinal DULLES S.I., „The Sacramental Ecclesiology of “Lumen Gentium”, p. 551.

⁷¹ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesiologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 76-77.

⁷² Ideea Bisericii ca sacrament a fost folosită în spațiul catolic, încă din 1938 de Henri de Lubac, care folosea expresia “Biserica – sacramentul lui Hristos”, în Henri de Lubac,

„Cristos, fiind înălțat de pe pământ, i-a atras pe toți la sine (cf. In 12, 32). Înviat din morți (cf. Rom 6, 9), l-a trimis asupra ucenicilor pe Duhul de viață dătător și, prin El, a constituit Trupul său, care este Biserica, sacrament universal de mântuire; șezând de-a dreapta Tatălui, lucrează fără încetare în lume pentru a-i călăuzi pe oameni spre Biserică, pentru a-i uni mai strâns cu sine prin ea și pentru ca, hrănindu-i cu Trupul și Sângele său, să-i facă părtași de viața sa glorioasă”⁷³.

Euharistia ne apare aici ca și „concretizarea maximă a sacramentalității întregii Biserici și așadar, a întregii opere mântuitoare a lui Dumnezeu”⁷⁴. Mântuirea se descoperă ca unitate, comuniune a oamenilor cu Dumnezeu și între ei, fiind activată în Biserica-sacrament și mai ales în Euharistie. Statutul acesta sacramental al Bisericii oferă bazele pentru o eclezioologie de comuniune, interpretată în cheie euharistică. Biserica este sacramentul mântuirii, adică revelarea și pătrunderea în istorie a planului lui Dumnezeu Tatăl, împlinit de Hristos, cu puterea Duhului Sfânt, plan de unitate a oamenilor cu Dumnezeu și între ei: „Astfel Biserica universală se înfățișează ca „popor adunat în comuniunea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt” (LG 4)⁷⁵. Acest plan dumnezeiesc al unității a fost introdus prin opera răscumpărătoare a lui Hristos, în centrul căreia se află misterul Său pascal, care naște Biserica-comuniune”⁷⁶.

Catholicism: A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind, London, 1950, p. 29. Ulterior, prin teologi precum Karl Rahner și Otto Semmelroth, ideea a devenit tot mai populară în teologia catolică germană din anii 1940 și 1950. Aceștia foloseau, pentru a face deosebire între *sacramentul* Bisericii și cele șapte Taine (numite de asemenea sacramente), unii termeni compuși, precum: *Ursakrament*, *Grundsakrament*, *Gesamtsakrament* sau *Wurzelsakrament*. De altfel, tot teologilor germani li se datorează introducerea expresiei în *Lumen Gentium*, cf. Avery Cardinal DULLES S.I., “The Sacramental Ecclesiology of “Lumen Gentium”, p. 552.

⁷³ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 48, p. 103-104.

⁷⁴ Daniel IACOBUȚ, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesio-logia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 77.

⁷⁵ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 4, p. 61.

⁷⁶ Daniel IACOBUȚ, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesio-logia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 77.

Constituția ne prezintă, în articolul 3, și Euharistia ca *anamneză*, prin care se manifestă și se de câte ori se celebrează pe altar Jertfa Crucii, în care “Cristos, Paștele nostru, a fost jertfit” (I Corinteni 5, 7), se împlinește lucrarea Răscumpărării noastre. Totodată, prin sacramentul Pâinii euharistice, este reprezentată și realizată unitatea credincioșilor, care formează un singur trup în Cristos (cf. I Corinteni 10, 17)”⁷⁷.

Prin intermediul sacramentului Pâinii euharistice, din cadrul celebrării liturgice, se reprezintă și se realizează unitatea, comuniune a celor împăcați în Hristos cu Dumnezeu și între ei. Ca sacrament al unității și al comuniunii ecleziale, Euharistia devine și sacrament al misterului Bisericii, adică semnul și instrumentul pătrunderii lui în istorie⁷⁸.

Conciliul Vatican II consideră că nașterea și creșterea Bisericii sunt simbolizate în sângele și apa care au curs din coasta lui Iisus pe cruce, deci ancorate în misterul pascal. Sângele face trimitere la Euharistie, iar apa la Botez, cele două taine primindu-și adevărata semnificație din Jertfa lui Hristos pe Cruce. Misterul pascal este înțeles astfel ca evenimentul decisiv în nașterea și viața Bisericii. Deloc întâmplător, Botezul și Euharistia primesc în *Lumen Gentium*, o semnificație legată de unitatea credincioșilor în unicul Trup al lui Hristos⁷⁹. Învățătura că participarea în comun la aceeași Pâine euharistică, sacrament al misterului pascal hristic, creează însăși unitatea Trupului ne este prezentată și în articolul 7 al Constituției *Lumen Gentium*, unde se afirmă, din perspectivă paulină, rolul Euharistiei în Trupul eclezial al lui Hristos: „În acest Trup, viața lui Cristos se revarsă în toți credincioșii care, prin sacramente, sunt uniți în mod tainic, dar real, cu Cristos care a pățimit și a fost glorificat. Astfel, prin botez îmbrăcăm chipul lui Cristos: „căci toți am fost botezați într-un singur Duh ca să alcătuim un singur trup (I Corinteni 12, 13). Prin acest rit sacru este reprezentată și realizată unirea cu moartea și învierea lui Cristos: „Într-adevăr, prin botez am fost înmormântați împreună cu El, în moarte»; iar dacă “am fost altoiți în El printr-o moarte asemenea cu a lui, la fel vom fi și în învierea lui (Romani 6, 4-5). În frângerea Pâinii euharistice, făcându-ne realmente părtași de Trupul Domnului, suntem ridicați la comuniunea

⁷⁷ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 3, p. 60.

⁷⁸ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesiology in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 78.

⁷⁹ Leon SIWECKI, “Trinity and Church in the Light of Vatican II’s Constitution *Lumen Gentium*”, în *Roczniki Teologiczne*, 62 (2015), nr. 2, p. 153-173, aici p. 165.

cu El și între noi. „Întrucât este o singură Pâine, un Trup suntem și noi cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o singură Pâine (I Corinteni 10, 17). Astfel noi toți devenim mădulare ale acestui Trup (cf. I Corinteni 12, 27) „și fiecare suntem mădulare unii altora (Romani 12, 5)”⁸⁰.

Se accentuează așadar faptul că Euharistia este cea care face ca Biserica să fie Trupul lui Hristos. Comunicat credincioșilor în cadrul sinaxei liturgice, Trupul euharistic al lui Hristos îi înalță pe aceștia la unirea cu Dumnezeu și între ei. Vom preciza aici un aspect critic, ușor de constatat. În prezentarea rolului pe care îl are Euharistia în manifestarea și edificarea unității ecleziale, nu este menționată deloc lucrarea epicletică a Duhului Sfânt din anamneza euharistică. Acest minus pneumatologic caracterizează din păcate concepția despre Euharistie, prezentată în constituție și sesizată nu numai de teologii ortodocși care au comentat documentul, ci și de unii teologi catolici mai noi. Aceștia au arătat că în document atunci când se tratează despre Euharistie nu se vorbește și despre Duhul Sfânt, iar atunci când se dezbate despre Duhul Sfânt, nu este menționată deloc Euharistia⁸¹.

O oarecare mențiune apare totuși, în al doilea capitol al constituției, unde se scoate în evidență lucrarea Duhului Sfânt în realizarea istorică a Poporului lui Dumnezeu, *mister eclezial, peregrin spre împlinirea sa eshatologică*. Articolul 9 recunoaște rolul Euharistiei în zidirea *poporului celui nou al lui Dumnezeu*:

„Cristos a instituit acest nou legământ, Legământul cel Nou în Sângele său (cf. I Corinteni 11, 25), chemând dintre iudei și păgâni o mulțime care să se contopească în unitate, nu după trup, ci în Duh, și care să fie noul popor al lui Dumnezeu”⁸².

Euharistia este reprezentarea misterului pascal al Noului Legământ, făcut în Sângele lui Hristos, din care ia naștere poporul cel nou. Așadar, celebrând Euharistia, Biserica reînnoiește legământul din care ea însăși se naște și crește în drumul său spre Parusie. În același timp, poporul lui Dumnezeu găsește în Euharistie sursa sa de viață și de unitate⁸³. Euhari-

⁸⁰ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 7, p. 63.

⁸¹ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 78-79.

⁸² *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 9, p. 66.

⁸³ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 79.

stia nu este doar un nou Sinai, din care se naște poporul cel nou al lui Dumnezeu, ci este mai ales eveniment sacramental, în care acest popor se manifestă ca un popor preoțesc. Articolele 10 și 11 ale constituției expun învățătura preoției universale (comune), amintită și în prima constituție conciliară, dedicată vieții liturgice a Bisericii, așa cum am arătat în prima parte a prezentului studiu. Abordarea din articolul 10, unde efectiv se *netezește* distincția dintre laici și clerici în Euharistie și în cult, reprezintă o schimbare radicală a înțelegerii tradiționale a Liturghiei euharistice ca lucrare desfășurată exclusiv de preot în numele credincioșilor, care primeau în mod pasiv harul prin medierea preotului în actul sacramental. Constituția descrie participarea comună a tuturor celor botezați la oficiul sacerdotal al lui Hristos Însuși, ca pe un fundament care „stă la baza oricărei comunități euharistice concrete, mai mult a comunității întregii Biserici”⁸⁴.

„Cristos Domnul, Preot ales dintre oameni (cf. Evrei 5, 1-5), a făcut din noul popor “o împărăție de preoți pentru Dumnezeu, Tatăl Său (Apocalipsa 1, 6; cf. 5, 9-10). Într-adevăr, cei botezați sunt consacrați prin renaștere și prin ungerea Duhului Sfânt pentru a fi lăcaș spiritual și preoție sfântă, spre a oferi, prin toată activitatea lor de creștini, jertfe spirituale și a vesti puterea Aceluia care i-a chemat din întuneric la minunata sa lumină (cf. I Petru 2, 4-10). De aceea, toți ucenicii lui Cristos, stăruind în rugăciune și laudându-l împreună pe Dumnezeu (cf. Faptele Apostolilor 2, 42-47), să se ofere pe ei înșiși drept jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu (cf. Romani 12, 1), să dea mărturie despre Cristos pretutindeni, iar celor care le-o cer, să le dea seamă de speranța vieții veșnice care este în ei (cf. I Petru 3, 15).

Preoția comună a credincioșilor și preoția ministerială sau ierarhică, deși diferența dintre ele este de esență și nu numai de grad, sunt totuși rânduite una pentru alta, căci și una și alta participă în modul său specific la preoția unică a lui Cristos. Prin puterea sacră de care se bucură, preotul hirotonit formează și conduce poporul preoțesc, celebrează jertfa euharistică *in persona Christi* și o oferă lui Dumnezeu în numele întregului popor; iar credincioșii, în puterea preoției lor regale, participă la Jertfa euharistică și își exercită preoția prin primirea sacramentelor, prin rugă-

⁸⁴ † KAROL WOJTYŁA (PAPA IOAN PAUL AL II-LEA), *La izvoarele reinnoirii. Studiu despre actualizarea Conciliului al II-lea din Vatican*, p. 174.

ciune și mulțumire, prin mărturia unei vieți sfinte, prin abnegație și dragoste activă”⁸⁵.

Preoția universală se arată astfel ca o consacrare a lui Dumnezeu în Taina Botezului, prin ungerea Duhului Sfânt și implică astfel întreaga viață creștină în slujire și mărturisire. Deși diferite în esență, preoția universală și preoția sacramentală își găsesc împreună izvorul în unica preoție a lui Hristos și prin aceasta, sunt complementare⁸⁶. Și în acest articol, comentatorii ortodocși au găsit un punct de contestare a învățăturii în privința celebrării preotului *in persona Christi*.

Tratând exercitarea preoției universale în sacrameinte, articolul 11 reafirmă centralitatea Euharistiei în viața creștină și subliniază limpede că credincioșii au un rol indispensabil în întregul cult divin:

„Participând la Jertfa euharistică, izvor și apogeu al întregii vieți creștine, ei (*credincioșii* – *n.n.*) oferă lui Dumnezeu Victimă divină și pe ei înșiși odată cu Ea. Astfel, atât prin oferire cât și prin sfânta Împărtășanie, toți, nu în mod identic, ci fiecare în felul său, își împlinesc rolul propriu în acțiunea liturgică. Hrăniți cu Trupul lui Cristos în Adunarea sfântă, ei manifestă concret unitatea Poporului lui Dumnezeu, care este în mod adecvat semnificată și minunat realizată prin acest Sacrament sublim”⁸⁷.

În Euharistie, jertfa spirituală a celor botezați întâlnește și se integrează în cea a lui Hristos, reînnoindu-se de fiecare dată noul legământ al poporului mesianic și tot în Euharistie, ca într-o oglindă prin care se revelează misterul Bisericii, slujirea sacerdotală a preoților întâlnește preoția credincioșilor și împreună își ating apogeul în preoția lui Hristos. Această idee este subliniată și prin utilizarea cuvântului grecesc *synaxis*, care, folosit cu privire la adunarea euharistică, dezvăluie caracterul comunional și eclezial al Euharistiei, epifanie și zidire a comuniunii ecleziale. Imaginea Poporului lui Dumnezeu favorizează astfel și o viziune globală și istorică a Bisericii care își trăiește vocația celebrării euharistice *hic et nunc*. În plus, Euharistia dezvăluie în modul cel mai intens natura

⁸⁵ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 10, p. 67-68.

⁸⁶ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 79-80.

⁸⁷ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, 11, p. 68.

eshatologică a Poporului lui Dumnezeu, în măsura în care în evenimentul euharistic, „deja” devine prezent și înaltă comunitatea spre împlinirea ei, în celebrarea liturgică cerească din jurul Mielului⁸⁸.

De la reflecția asupra misterului Bisericii din primele două capitole, constituția trece în capitolele III și IV la descrierea structurii organice a Bisericii: ierarhie clericală și laicat. Tot în această a doua parte a documentului se fac referiri la interdependența dintre Euharistie și Biserică. Prima dintre acestea, și probabil cea mai valoroasă pentru o ecleziologie în cheie euharistică, se găsește în articolul 26, care vorbește despre funcția sfințitoare a episcopului, exercitată mai ales în Euharistie și din care Biserica continuă să trăiască și să se dezvolte⁸⁹. În fond, atunci când un segment reprezentativ de credincioși sunt adunați în jurul altarului, sub prezidiul unui episcop, înconjurat de colegiul preoțesc, avem de-a face cu „cea mai palpabilă realizare a Bisericii ca sacrament”. La Euharistie, ei „participă la chiar sursa mântuirii, sacramentul unității Bisericii”, pentru că Euharistia este “o pregustare a banchetului ceresc”⁹⁰. „Această Biserică a lui Cristos este cu adevărat prezentă în toate comunitățile locale legitime ale credincioșilor care, adunate în jurul Păstorilor lor, sunt și ele numite în Noul Testament „Biserici”. Acolo unde se află, ele sunt Poporul cel nou, chemat de Dumnezeu în Duhul Sfânt și cu deplină siguranță (cf. I Tesaloniceni 1, 5). În ele, grație predicării Evangheliei lui Cristos, se adună credincioșii și se celebrează misterul Cinei Domnului “pentru ca prin Trupul și Sângele Domnului să fie strâns uniți toți frații”. Orice comunitate adunată în jurul altarului sub conducerea sacră a Episcopului este simbolul acelei iubiri și “unități a Trupului mistic în afara căreia nu există mântuire”. În aceste comunități, adesea mici, sărace, izolate, este prezent Cristos care, prin puterea sa, adună Biserica, una, sfântă, catolică și apostolică”⁹¹.

Istoria alcătuirii textului final al acestei constituții ne dezvăluie că acest paragraf constituie o interpolare într-un context deja dezvoltat organic. Această inserție denotă așadar, în ciuda absenței unui vocabular

⁸⁸ Daniel IACOBUȚ, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 80.

⁸⁹ Daniel IACOBUȚ, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 81.

⁹⁰ Avery Cardinal DULLES S.I., “The Sacramental Ecclesiology of “Lumen Gentium”, p. 561.

⁹¹ *Lumen Gentium – Constituția dogmatică despre Biserică*, 26, p. 83.

coerent sau a unei abordări sistematice, voința fermă a Conciliului de a redescoperi Biserica locală în dimensiunea ei euharistică fundamentală, dialectică uitată de ceva vreme în cadrul Bisericii catolice⁹², și de a nu mai vorbi

„despre Biserica locală ca fiind cea care gravitează în jurul celei universale, ci de Biserica unică a lui Dumnezeu, care este prezentă în celebrarea euharistică a fiecărei Biserici locale”⁹³.

Într-adevăr, în acest articol se întâlnesc două perspective: una locală, potrivit căreia fiecare comunitate euharistică, unită prin Cuvântul lui Dumnezeu și prin sacrameinte, în jurul episcopului, este Biserica deplină a lui Hristos și o alta universală, pentru care Biserica cea *Una, sancta, catholica et apostolica* este alcătuită prin puterea lui Hristos, dintr-o sumă de comunități euharistice. Deși textul conciliar nu a reușit armonizarea celor două perspective, marele său merit este acela de a fi afirmat că în Biserica locală, adunată în jurul episcopului prin Evanghelie și prin Euharistia în Duhul Sfânt, este prezentă și lucrează Biserica lui Hristos în plinătatea însușirilor ei. Asta înseamnă că comunitatea euharistică locală, prezidată de episcop (sau de delegatul său) este însăși Biserica cea Una, aflată într-un spațiu determinat și că prin urmare, atributele unității, sfințeniei, catolicității și apostolicității îi aparțin pe deplin. Apoi, episcopul însuși este privit ca semn și slujitor al unității Bisericii catolice, în Biserica sa locală, chemată să urmărească, să armonizeze și să coordoneze diversitatea harismelor și slujirilor personale și comunitare ale tuturor membrilor⁹⁴.

Din acest articol al constituției *Lumen Gentium*, care îmbogățește o perspectivă deja introdusă în articolul 41 din constituția *Sacrosanctum Concilium*, reiese că Biserica este adunată local prin vestirea Cuvântului lui Dumnezeu, iar fundamentul și unitatea ei este exprimată prin cele-

⁹² Pr. Sorin ȘELARU, *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, Editura Universității din București, București, 2015, p. 90.

⁹³ Pr. Sorin ȘELARU, *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, p. 91.

⁹⁴ Bruno FORTE, *The Church Icon of the Trinity – A Brief Study*, trans. Robert PAOLUCCI, St. Paul Books & Media, Boston MA, 1991, p. 36-37.

brarea Cinei Domnului, prin slujirea episcopului, care este cel ce împărtășește harul slujirii supreme, mai ales în Euharistie⁹⁵.

Redescoperirea Bisericii locale în dimensiunea sa euharistică nu înseamnă o diminuare a celui alt aspect universal al Bisericii lui Dumnezeu, câtă vreme Biserica universală se edifică și trăiește în și prin Bisericile locale. Dezvoltarea unei eclezilogii a Bisericii locale în cheie euharistică ne ajută să înțelegem că unitatea Bisericii este făcută prin comuniunea dintre Bisericile locale în celebrarea euharistică. Deci dacă Biserica locală, comunitate euharistică prezidată de episcop, este Biserica deplină a lui Dumnezeu, prezentă într-un spațiu determinat, atunci Biserica universală nu este alcătuită dintr-o însumare a unor elemente separate, în speță Biserici locale, ci misterul unei comuniuni realizată în comunitățile locale și manifestată în ospitalitatea lor euharistică reciprocă. De remarcat însă că Vatican II, foarte preocupat să armonizeze învățătura de la Vatican I despre primatul papal cu cea de la Vatican II despre colegialitatea episcopală, nu a subliniat cum anume se realizează și se exprimă în Euharistie comuniunea dintre Bisericile locale. Deși s-au deschis perspective eclezilogice noi, totuși nu s-a reușit atunci integrarea lor într-o sinteză mulțumitoare⁹⁶.

6. Receptare și poziții critice

Până la Sinodul extraordinar din 1985, considerat unul dintre cele mai importante momente ale procesului de receptare a Conciliului⁹⁷, s-a considerat că eclezilogia conciliară a fost construită în jurul noțiunii de Biserică ca Popor al lui Dumnezeu, iar comentariile din această perioadă au subliniat aproape exclusiv dimensiunea ei umană, punând accentul pe relația sa cu lumea și pe valoarea participării fiecărui credincios la viața și misiunea ei *ad intra* și *ad extra*. Începând din 1985, oarecum printr-o evoluție firească și ca răspuns la unele comentarii, s-a vorbit tot mai mult de *Biserica – comuniune*, ca idee eclezilogică centrală a Conciliului Va-

⁹⁵ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 81-82.

⁹⁶ Daniel IACOBUT, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 82-83.

⁹⁷ Peter De MEY, “Growth in Criticism?”, în *The Ecumenical Review*, 73 (2021), nr. 1, p. 8–28, aici p. 22.

tican II. Un rol important în această nouă perspectivă l-a avut și evoluția dialogului ecumenic cu Biserica Ortodoxă, concretizat în Documentul de la München din 1982, „Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi”, care încuraja o receptare teologică a relației Biserică-Euharistie, introdusă și dezvoltată în lumea catolică de teologi precum Joseph Ratzinger, Jean-Marie Roger Tillard, Walter Kasper, Bruno Forte, iar în lumea ortodoxă de Ioannis Zizioulas⁹⁸.

Această *evoluție* poate fi observată și în receptarea documentelor conciliare în spațiul teologic ortodox. Inițial receptarea s-a făcut pe un ton deosebit de critic și polemic, mai ales în Bisericile Ortodoxe din spațiile „cortinei de fier”, care au și ezitat să răspundă invitației papei Ioan al XXIII-lea de a trimite teologi observatori. Invitația fusese analizată la prima Conferință Pan-Ortodoxă de la Rhodos, din anul 1961, însă a primit un răspuns abia doi ani mai târziu, când cea de-a doua Conferință Pan-Ortodoxă de la Rhodos a lăsat Bisericilor locale ortodoxe libertatea de a decide dacă vor trimite observatori. În orice caz, în ciuda unei declarații inițiale de neparticipare, Biserica Ortodoxă Rusă a trimis totuși observatori chiar de la începutul Conciliului⁹⁹.

Dacă teologii romano-catolici au apreciat eclesiologia conciliară ca deosebit de pozitivă, considerând că s-au făcut pași importanți și că s-a creat un nou climat favorabil unei depline unități a Bisericii, nu același lucru poate fi spus despre teologii ortodocși, care au subliniat unele probleme, care s-au dovedit veritabile puncte sensibile în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică. Amintim câteva dintre aceste poziții critice.

În primul rând a fost observată o anumită insuficiență hristologică în concepția privind raporturile dintre Biserică și lume, semnalată de Olivier Clement. În același timp, mai mulți teologi ortodocși au subliniat o anumită lipsă a pnevmatologiei din eclesiologia conciliară și mai ales din *Lumen Gentium*. Aceasta duce la „o grijă pronunțată pentru structura ierarhică”. *Lumen Gentium*, constituția dogmatică prin excelență, vorbește rar despre Duhul Sfânt ca Duh al lui Hristos, iar atunci când o face nu Îl

⁹⁸ Miguel de SALIS, „La ricezione postconciliare della Lumen Gentium: piste per superare l'impasse”, p. 603-604.

⁹⁹ Peter De MEY, „Growth in Criticism?”, p. 9.

prezintă ca pe întemeietorul Bisericii la Rusalii, ci ca pe *complementul Întrupării lui Hristos*¹⁰⁰.

S-a reproșat apoi o anumită ambiguitate în formularea unui nou tip de ecleziologie. În fapt, teologii ortodocși au observat că cel puțin în cazul *Lumen Gentium*, se încearcă reconcilierea a două ecleziologii diferite, cea tradițională catolică, reconfirmată la Conciliul Vatican I și o alta, mai degrabă specifică Bisericii primare și Bisericii Ortodoxe, readusă la lumină la Conciliul Vatican II și datorită contribuției unor teologi germani și francezi¹⁰¹ din secolul al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea, cei dintâi, reprezentanți ai Școlii de la Tübingen¹⁰², iar ceilalți formați în Mișcarea dominicană de la Le Saulchoir, “Nouvelle Théologie”¹⁰³. Definită ca juridică, ecleziologia Conciliului Vatican I stabilea repartizarea autorității în termeni juridici, fundamentând o viziune profund monarhică. Cu toate că încă de la anunțarea noului conciliu s-a vorbit despre *reformă* și *reînnoire*, cei mai mulți dintre episcopii care au participat la lucrări au avut în vedere inițial mai degrabă o *adaptare* a unei ecleziologii vechi și familiară, cu structuri ce datau din Evul Mediu, la realitățile și exigențele lumii moderne. Poate tocmai acesta este motivul pentru care, pe fundalul tuturor dezvoltărilor conciliare a rămas această ecleziologie veche, „principal obstacol doctrinar și spiritual pentru o posibilă unire”, după cum constată părintele John Meyendorff¹⁰⁴. Totul s-a datorat unei „strategii inconsecvente”, arată și părintele Ioan I. Ică jr.:

„în locul unei gândiri coerente a întregului sistem s-a preferat juxtapunerea incoerentă a deschiderilor orizontale pe ve-

¹⁰⁰ Prof. N. NISSIOTIS, “The main ecclesiological problem of the Second Vatican Council”, în *Journal of Ecumenical Studies*, II (1965), p. 43-48.

¹⁰¹ Pr. Robert MURRAY, “Orientări noi în teologia romano-catolică după Conciliul al II-lea de la Vatican – intenții și realizări”, în *Ortodoxia*, XXIV (1972), nr. 1, p. 26-37, aici p. 26.

¹⁰² Francesca MURPHY, “Roman Catholic Ecclesiology: From Vatican II to Today”, în Kimlyn BENDER, Stephen LONG (eds), *T&T Clark Handbook of Ecclesiology*, Bloomsbury Publishing, 2020, <https://www.perlego.com/book/1690979/tt-clark-handbook-of-ecclesiology-pdf> (accesat în 27 noiembrie 2022).

¹⁰³ Daniel IACOBUT, *Dalla sinassi eucaristica alla Chiesa-comunione. Liturgia ed ecclesiologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 92-93.

¹⁰⁴ John MEYENDORFF, “Vatican II: A Preliminary Reaction”, în *St Vladimir's Seminary Quarterly*, 9 (1965), nr. 1, p. 26-37, aici p. 27.

chea infrastructură verticală de tipul monarhiei papale medievale tridentine sau a Conciliului Vatican I, prerogativele primațiale – jurisdicția universală și infailibilitatea *ex cathedra* – ale episcopului Romei fiind reafirmate fără echivoc. S-a ajuns astfel, cum au arătat istoricii catolici, la juxtapunerea în aceleași texte a două ecleziologii: una juridică și alta de comuniune”¹⁰⁵.

În locul unei reconcilieri a celor două ecleziologii, așa cum s-a intenționat inițial, s-a ajuns așadar la o *juxtapunere*¹⁰⁶, iar lucrul acesta a fost remarcat și criticat de teologii ortodocși. Juxtapunerea ecleziologică are loc și în privința sacramentalului și jurisdicționalului, arată părintele Stăniloae, constatând cu amărăciune că “deocamdată victoria a obținut-o practic jurisdicționalul”¹⁰⁷.

O lipsă de coerență este sesizată și de unul dintre teologii mai noi, părintele Sorin Șelaru, mai ales în schițarea de către Conciliu a raportului Biserică locală – Biserică universală. Teologul român oferă ca exemplu textul din *Lumen Gentium* 23, unde se afirmă în același timp că „*Biserica locală este formată după chipul celei universale* (ceea ce ar putea sugera că Biserica universală o precede pe cea locală) și că *Biserica universală este constituită în și prin aceste Biserici locale* (de unde ideea unei posteriorități a Bisericii universale)”¹⁰⁸. O anumită neclaritate terminologică poate fi observată și pe parcursul altor documente conciliare, mai ales atunci când expresiile *Ecclesia particularis* și *Ecclesia localis* sunt folosite pentru a desemna uneori dieceza, alteori Bisericile autocefale ortodoxe¹⁰⁹.

În același timp, unii teologi ortodocși apreciază introducerea *colegialității episcopilor*, ca element nou, însă insuficient câtă vreme „cealaltă

¹⁰⁵ Ioan I. Ică jr., “Vatican, iulie 2007 – răspunsuri vechi la context noi. Radiografia unei autodefiniri”, p. 143.

¹⁰⁶ Pr. Robert MURRAY, “Orientări noi în teologia romano-catolică după Conciliul al II-lea de la Vatican – intenții și realizări”, p. 30.

¹⁰⁷ Pr. Dumitru STĂNILOAE, “Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican”, în *Ortodoxia*, XVII (1965), nr. 4, p. 459-492, aici p. 482.

¹⁰⁸ Pr. Sorin ȘELARU, *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, p. 92.

¹⁰⁹ Pr. Sorin ȘELARU, *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, p. 92-93.

dogmă disputată a Bisericii Romano-Catolice, care desparte lumea creștină, adică infailibilitatea papală, nu numai că n-a suferit vreo micșorare din partea Conciliului, dar a fost iarăși formulată și întărită de el”¹¹⁰. Că infailibilitatea papală, rămâne o „povară... psihologic agravată”, constată și Olivier Clement, citat de părintele Dumitru Stăniloae¹¹¹, teologul român arătând că “printr-o mulțime de texte conciliare și cuvântări papale, dogma catolică în loc să-și găsească expresii mai încurajatoare pentru apropierea între Biserici, a fost afirmată în forme și mai rigide și mai intransigente”¹¹².

De asemenea, un mare minus al Conciliului, arată părintele Stăniloae, citându-l pe N. Nissiotis, este că „niciun document al Conciliului nu pomeneste Biserica Ortodoxă la singular. Conciliul n-a înțeles realitatea Bisericilor autocefale... Nu distinge între Bisericile separate la Calcedon și între Biserica Ortodoxă... Conciliul a privit Bisericile Ortodoxe ca separate, din cauza unor mici comunități unite, care au recunoscut primatul papei”¹¹³.

Dincolo de toate aceste poziții critice, se cuvine să menționăm că adeseori în istorie, și mai ales în ultimul secol, teologii catolici și ortodocși s-au influențat reciproc, iar acest lucru a fost vizibil și la Conciliul Vatican II. Și unii și ceilalți au considerat ca absolut necesar să se întoarcă la Scriptură și la Părinții Bisericii, și pe acest teritoriu s-au întâlnit într-un schimb pozitiv de idei teologice¹¹⁴. Adeseori, teologii contemporani catolici au recunoscut că receptarea Conciliului Vatican II în interiorul Bisericii Catolice s-a făcut cu dificultate și că încă se poate vorbi despre un proces în derulare. Cu atât mai mult, această observație este valabilă și pentru

¹¹⁰ Teodor M. POPESCU, “Arhim. Pant. Radopoulos, O estimare a hotărârilor Conciliului al II-lea de la Vatican”, în *Ortodoxia*, XIX (1967), nr. 2, p. 240.

¹¹¹ Olivier CLEMENT, în “La Reforme”, 9 octombrie 1965, citat la Pr. Dumitru STĂNILOAE, “Dezbaterile și hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican”, în *Ortodoxia*, XVIII (1966), nr. 1, p. 8-34, aici p. 10.

¹¹² Pr. Dumitru STĂNILOAE, “Dezbaterile și hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican”, p. 32.

¹¹³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, “Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii. Extrase din raportul unui observator ortodox la Conciliul al II-lea de la Vatican”, în *Ortodoxia*, XIX (1967), nr. 1, 1967, p. 32-48, aici p. 33.

¹¹⁴ Edward FARRUGIA, “*Lumen Gentium* in the Light of Orthodox Involvement in the Eumenical Movement”, în *One in Christ*, 52 (2018), nr. 2, p. 206–225, aici p. 224.

spațiul teologic ortodox, încă provocat să aprofundeze și să răspundă temelor conciliare.

Concluzii

Cu exact un secol în urmă, marele teolog catolic Romano Guardini scria că „Biserica se trezește în sufletele oamenilor”¹¹⁵, dând astfel dovadă de o mare capacitate de intuiție cu privire la teologia următoarelor decenii, dedicată mai ales ecleziologiei. Nu a făcut excepție nici Conciliul Vatican II, considerat cel mai important eveniment din istoria recentă a Bisericii Catolice¹¹⁶ și rezultat al mișcărilor liturgice, patristice, biblice, ecumenice, apostolice din deceniile anterioare. Dincolo de aprecierile sau criticile lansate de teologii contemporani, Conciliul “este înainte de toate o manifestare a tradiției catolice și așa și trebuie înțeles”¹¹⁷.

Conciliul Vatican II a avut trei obiective: să ofere inspirație pentru mărturia Bisericii în lumea contemporană, să ofere un impuls pentru reunirea creștinilor și să recupereze mai deplin Tradiția, printr-o lectură mai completă a Bibliei, prin cunoașterea Părinților și a spiritualității creștine primare, inclusiv a spiritualității liturgice¹¹⁸. Primul obiectiv și-a împrumutat numele din italianescul *aggiornamento*, clamând o „aducere la zi”, o „actualizare” a Bisericii. Al treilea obiectiv a împrumutat franțuzescul *ressourcement*, adică “întoarcerea la surse”. Al doilea obiectiv, ecumenismul, a devenit pentru mulți dintre teologii post-conciliari adevărata marcă a Conciliului Vatican II.

Din cele 16 documente conciliare, în studiul de față am prezentat într-o perspectivă ecleziologică euharistică, două constituții, *Sacrosanctum Concilium* și *Lumen Gentium*, cea dintâi fiind dedicată cultului divin, iar cea de-a doua fiind considerată textul dogmatic fundamental al Conciliului.

¹¹⁵ Romano GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche, Die Kirche des Herrn*, Matthias Grünvald Verlag, Mainz, 1990, p. 19.

¹¹⁶ Ioan I. ICĂ jr., “Vatican, iulie 2007 – răspunsuri vechi la context noi. Radiografia unei autodefiniri”, p. 142.

¹¹⁷ Ștefan LUPU, “The Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* after 50 Years”, în *Dialog Teologic*, XVII (2014), nr. 34, p. 16-28, aici p. 17-18.

¹¹⁸ Moyra DOORLY, Aidan NICHOLS, *The Council in Question. A Dialogue with Catholic Traditionalism*, Reprint, TAN Books, Charlotte, 2013, <https://www.perlego.com/book/2056567/the-council-in-question-a-dialogue-with-catholic-traditionalism-pdf>, accesat în 10 noiembrie 2022.

Rezumând analiza acestor două documente observăm că Conciliul a întreprins un efort considerabil de reînnoire a Bisericii, încercând să exprime semnificația vieții ei sacramentale și mai ales euharistice. Prin Constituția *Sacrosanctum Concilium*, Conciliul Vatican II și-a creat un fundament liturgic și teologic: celebrarea liturgică, și în special Euharistia, este culmea și izvorul lucrării și vieții Bisericii, câtă vreme Hristos este prezent în Biserică. Sa, iar Biserica se află în toată deplinătatea ei acolo unde se adună în jurul episcopului sau delegatului acestuia. Cu *Lumen Gentium*, s-a încercat depășirea concepției juridice printr-o viziune mai sacramentală și misionară asupra Bisericii. Biserica reflectă lumina lui Hristos și este sacramentul unității neamului omenesc. Euharistia este *locul* unde poporul, chemat de Dumnezeu, se adună pentru a asculta Cuvântul lui Dumnezeu, pentru a mulțumi lui Dumnezeu în Duhul Sfânt și pentru a înainta spre împlinirea sa eshatologică. În felul acesta, Euharistia este înfățișată ca fundament al comuniunii, ceea ce trimite spre o nouă, și totuși ancorată în gândirea Bisericii primare, ecleziologie de comuniune care privește originea și scopul Bisericii în comuniunea Sfintei Treimi. Euharistia devine astfel sursa și manifestarea unității Bisericii atât la nivel local, cât și la nivel universal¹¹⁹.

Am avut în vedere și unele probleme de receptare, precum și unele poziții critice, invocând mai ales pe unii teologi ortodocși, care au semnalat pe de o parte insuficiența cu care au fost abordate unele teme de interes pentru o refacere a unității Bisericii, iar pe de altă parte ambiguitatea și lipsa de claritate în terminologia utilizată în documentele conciliare. Între cele mai criticate teorii amintim juxtapunerea celor două ecleziologii, cea veche, specifică Bisericii Catolice în ultimul mileniu și cea de comuniune, introdusă ca o reîntoarcere la marea Tradiție a Bisericii primare. Infaibilitatea papală rămâne de asemenea o problemă și o *rană deschisă*, care nu și-a putut găsi rezolvare la Conciliul Vatican II.

Receptarea documentelor conciliare nu este încă pe deplin încheiată nici măcar în cadrul Bisericii Catolice, deși ele constituie punctul de pornire în dialogul pe care aceasta l-a deschis cu Biserica Ortodoxă, cu celelalte Biserici și confesiuni creștine, dar și cu alte religii. Această constatare ne face să fim de acord cu părintele Dumitru Stăniloae care afirma că la Conciliul Vatican II, „catolicismul nu și-a spus ultimul cuvânt în problema ecleziologică”¹²⁰.

¹¹⁹ Daniel IACOBUȚ, *Dalla sinasii eucaristica alla Chiesa-comunione: Liturgia ed ecclesologia in Jean-Marie Roger Tillard*, p. 83-84.

¹²⁰ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Doctrina catolică a infaibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican”, p. 492.

CONFERINȚELE PREOȚEȘTI DIN PROTOPOPIATUL CARANSEBEȘULUI ÎN PERIOADA INTERBELICĂ ȘI ÎN ANII CELUI DE AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

Drd. Nicolae-Cristian DAIA

cristian_daia@yahoo.com

Abstract

The priestly conferences had an essential role in the organization and functioning of the Deanery of Caransebeș. They have proven to be opportunities for the dynamism and operation of pastoral activity in all matters of religious and social life, recording progress for the benefit of the communities. The priestly conferences introduced and gradually perfected, thanks to the contributions made by the archpriests of the Deanery of Caransebeș, had an important and necessary role in the education of the priests, the believers and in preserving a sense of social security, especially in the troubled times of the war.

Keywords:

Church, Deanery of Caransebeș, priestly conferences, war, role, mission, meeting, religious circle

Preliminarii

Conferințele preoțești au avut un rol esențial în organizarea și funcționarea Protopopiatului Caransebeș. În cadrul lor se întâlneau toți preoții din protopresbiteriat și dezbăteau „probleme de natură pasto-

rală, probleme de natură administrativă”¹ și aspecte asupra mersului general al învățământului². Aceste conferințe au avut rol important în „promovarea culturii morale și intelectuale, a bunăstării morale și materiale a preoției și poporului”³. Așadar, fiecare reuniune preoțească „dădea preoților oportunitatea să-și prezinte doleanțele”⁴ și oferea protopopului șansa de a cunoaște mai îndeaproape greutățile din protopopiat.

Conferințele preoțești

Pentru prima dată, conferințele preoțești⁵ din Protopopiatul Caransebeșului au fost organizate de protopresbiterul Andrei Ghidiu. La 24 ianuarie 1891 la sediul protopopiatului a avut loc o adunare consultativă condusă de protopopul Ghidiu, la care au fost prezenți 30 de preoți. Atât el, cât și preoții participanți și-au exprimat dorința de a se introduce în mod constant conferințele preoțești⁶ și de a se forma o asociație cu denumirea „Reuniunea preoților din protopresbiteratul gr. or. al Caransebeșului”⁷. Ca acțiunea protopopului să aibă mai multă transparență, a

* Acest articol a fost alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei, coordonatorul tezei de doctorat în cadrul Școlii doctorale interdisciplinare, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, care a dat avizul pentru publicare.

¹ Daniel ALIC, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și societate*, Editura Presa Universitară Clujeană / Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca / Caransebeș, 2013, p. 161.

² Arhiva Protopopiatului Ortodox Caransebeș (în continuare: APOC), dos. 1923, nr. 309/1923, f. 243.

³ *Foaia Diecezană* (în continuare FD), Caransebeș, an VI, 24 februarie/8 martie 1891, nr. 8, p. 1.

⁴ Daniel ALIC, *Eparhia Caransebeșului...*, p. 161.

⁵ Coborând pe firul istoric al noțiunii de conferință preoțească, protopopul Andrei Ghidiu a menționat că episcopul Ioan Popasu a introdus ideea de conferință, conform unei circulare cu nr. 516 din aprilie 1866 – Cf. Constantin BRĂTESCU, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1995, p. 72; Constantin BRĂTESCU, *Protopresbiterul Andrei Ghidiu (1849-1937). Între Biserică și neam*, Editura Dalami, Caransebeș, 2006, p. 35.

⁶ Constantin BRĂTESCU, *Protopresbiterul Andrei Ghidiu (1849-1937). Între Biserică și neam*, Editura Dalami, Caransebeș, 2006, p. 34.

⁷ Arhiva Episcopiei Caransebeșului (în continuare AEC), fond *Bisericesc III*, dos. 216/1891, nenumărat.

fost publicat, în *Foaia Diecezană*, un articol intitulat *Conferințele preoțești*⁸, însoțit de statutele reuniunii, cu scopul de a se informa preoții despre importanța și beneficiul administrativ al demersului.

Înființarea reuniunii preoțești nu a fost acceptată în anul 1891, fapt confirmat de rezoluția pusă pe un referat întocmit de Andrei Ghidiu, care spunea: „Deocamdată se iau numai la cunoștință spre a servi ca material”⁹. O nouă acțiune de înființare a reuniunii preoțești din Protopresbiteratul Caransebeșului a avut loc la sfârșitul anului 1893, conform consemnării din organul de presă *Foaia Diecezană*¹⁰.

Introducerea conferințelor preoțești a rămas în continuare o preocupare statornică a preoților din Protopopiatul Caransebeșului. Amânările privind aprobarea înființării reuniunilor preoțești le găsim într-un document din anul 1919, când sinodul bisericesc a dezbătut chestiunea înființării Asociației Preoțimii „Andrei Șaguna” în cadrul întregii mitropolii a Transilvaniei¹¹. În acest sens, autoritățile bisericești au dorit ca în statutele de funcționare să se prevadă doar „dreptul sinodului episcopesc de a desființa asociațiunea dacă ea va devia de la statute sau în activitatea ei va lua direcțiune contrară așezămintelor canonice și nu se va supune hotărârilor sinodului episcopesc”¹². Situația s-a perceput negativ, iar preoții, ca inițiatori ai reuniunii, au ignorat raportul dintre ei și arhieriei, aceasta fiind înțeleasă ca „o corporațiune independentă de episcopi și consistoare”¹³, lucru ce contravenea canoanelor bisericești. Așadar, încercările repetate ale protopopului inițiator, susținute și de alți preoți de a crea o reuniune a preoților, „au fost de fiecare dată amânate din temerea că ierarhia în biserică va fi încălcată, știrbindu-se astfel și autoritatea episcopului sau mitropolitului”¹⁴.

Soluționându-se problemele de natură ierarhică, conferințele preoțești au început să ia amploare în perioada interbelică, iar Andrei Ghidiu a pus în dezbatere teme precum: Crearea unui fond cu privire la creșterea

⁸ FD, Caransebeș, an VI, 24 februarie/8 martie 1891, nr. 8, p. 1.

⁹ AEC, fond Bisericesc III, dos. 216/1891, nenumărat.

¹⁰ FD, Caransebeș, an VIII, 19/13 decembrie 1893, nr. 51, p. 6.

¹¹ Constantin BRĂTESCU, *Protopresbiterul Andrei Ghidiu...*, p. 38.

¹² AEC, reg. 6/1919, nenumărat.

¹³ AEC, reg. 6/1919, nenumărat.

¹⁴ Constantin BRĂTESCU, *Protopresbiterul Andrei Ghidiu...*, p. 38.

copiilor de preoți¹⁵; Conferințe metodice cu scopul de a îmbogăți cunoștințele învățătorilor¹⁶; Înscrierea preoților în „Asociația Generală a Clerului Român Ortodox” pentru secția din Caransebeș¹⁷; Conferințele lunare ale corpului didactic primar, prin care s-a putut încheia un raport de colaborare între preoți și învățători, în avantajul învățământului religios¹⁸; „Apostolatul laic” - în persoana umilului dascăl, tovarăș al preotului¹⁹; „Preotul și Sfânta Taină a Cuminecăturii, duhovnicul și Sfânta Taină a Mărturisirii, curățenia sufletului și a corpului”²⁰; Cum să se scoată biserica strămoșească din starea ei umilită, în care a fost ținută de-a lungul veacurilor - „O revendicare justă”²¹; Retribuțiile preoțești de la stat de pe trimestrul octombrie-decembrie 1924 să se rețină din plata fiecărui preot în favorul „Institutului Biblic”²²; Înființarea unui fond de ajutorare reciprocă pentru cazurile de moarte ale preoților din Protopresbiteratul Caransebeșului²³ etc.

La începutul anului 1937, Protopopiatul Caransebeșului a fost împărțit în 10 cercuri religioase, însă au rămas doar opt pentru că unele s-au contopit: Cercul IV – Slatina-Mică cu Cercul II – Teregova și Cercul VI – Valea Boului cu Cercul VII – Zăguzeni. Cele 8 cercuri s-au constituit alegându-și câte un președinte și secretar dintre membrii preoți ai respectivelor cercuri²⁴. Activitatea desfășurată de aceste cercuri a fost destul de dificilă. Pe parcursul anului, preoții din Protopopiatul Caransebeșului s-au întrunit în 19 ședințe, în diferite comune, după cum au fost nevoile pastorale, sociale sau de alt ordin.

Conform însemnărilor de pe procesele verbale, problemele discutate în cercurile religioase au fost următoarele:

¹⁵ APOC, dos. 1920, nr. 16/1920, f. 1.

¹⁶ APOC, dos. 1921, nr. 108/1921, f. 123.

¹⁷ APOC, dos. 1923/23 martie 1923, f. 89.

¹⁸ APOC, dos. 1923, nr. 309/1923, f. 243.

¹⁹ APOC, dos. 1924, nr. 36/1924, f. 111.

²⁰ APOC, dos. 1924, nr. 36/1924, f. 111v.

²¹ APOC, dos. 1924/25 septembrie 1924, f. 176.

²² APOC, dos. 1924, nr. 64/1924, f. 25.

²³ APOC, dos. 1929, nr. 227/1929, f. 64.

²⁴ APOC, dos. 1938, nr. 25/1937, f. 153.

- „a. Însemnătatea aşezămintelor noastre religioase pentru fericirea vremelnică şi veşnică;
- b. Rostul Bisericii în susţinerea vieţii religios-morale;
- c. Combaterea sectarismului;
- d. Combaterea păcatelor: mândriei, minciunii şi a trândăviei;
- e. Taina Sfintei Cununii şi concubinajul;
- f. «Oastea Domnului»;
- g. Ecumenicitatea pascăliei;
- h. Stilismul;
- i. Respectul ce îl datorează creştinii preoţilor;
- j. Despre rugăciune;
- k. Alte chestiuni de ordin profesional, unificarea serviciului şi unele chestiuni tipiconale”²⁵.

Chestiunile dezbătute, felul discuţiilor şi forma susţinerii acestor întruniri religioase din Protopopiatul Carnesebeşului au fost mereu dezvoltate şi au înregistrat un progres în beneficiul comunităţilor, scopul dorit şi exprimat fiind pe deplin împlinit prin „reînvierea vieţii religioase electrizând preoţimea şi prin ei credincioşii bisericii”²⁶.

Pentru a ne putea crea o imagine asupra situaţiei prezentăm şedinţa Asociaţiei Clerului „Andrei Şaguna” din Protopopiatul Caransebeşului, ținută în 18 octombrie 1937, sub preşedenţia preotului Petru Bancea şi a secretarului preot Dimitrie Anuţoiu.

Prezenţi au fost următorii preoţi²⁷: Ioan Munteanu - Bolvaşniţa, Petru Turcan - Buchin, Victor Suru - Cârpa, Ioan Ostrovan - Ciuta, Nicolae Golopenţa - Dalci, Vasile Paica - Feneş, Eftimie Jianu - Iaz, Ioan Coşariu - Ilova, Ioan Borlovan - Maciova, Martin Rădoi - Obreja, Remus Suru - Petroşniţa, Mihuş Seracin - Ruieni, Ilie Sârbu - Rusca, Nicolae Bihoi - Slatina-Mică, Dimitrie Stoichescu - Teregoa, Gheorghe Sperlea - Zăgujeni, Ioan Jucos - Zărveşti, Nichifor Lazăr - Zlagna, Ioan Țerovan - Ohaba Bistra, Isaia Suru - Caransebeş, Marcu Bănescu - Armeniş.

După invocarea Sfântului Duh, săvârşită în Biserica Catedrală, preoţimea a trecut în sala „Reuniunii de cântări şi muzică”. Constatându-

²⁵ APOC, dos. 1938, nr. 25/1937, f. 154.

²⁶ APOC, dos. 1938, nr. 25/1937, f. 154.

²⁷ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 155.

se prezența unui număr suficient de preoți spre a se aduce hotărâri valide, președintele despărțământului, preotul Petru Bancea, a declarat adunarea deschisă. Acesta a ținut o cuvântare de deschidere în care, după ce a salutat pe membrii prezenți, a arătat rolul pe care îl are clerul în cadrul cercurilor religioase, importanța acestor întruniri, activitatea desfășurată de cercurile pastorale ale despărțământului, și a pus spre dezbatere următoarele probleme:

Problema activismului în biserică (rolul activ al tuturor membrilor Bisericii);

Concubinajul;

„Oastea Domnului”;

Sectarismul.

La „problema activismului în Biserică” au luat cuvântul mai mulți preoți. De pildă, preotul Marcu Bănescu din Armeniș a făcut o incursiune în istoria activismului, constatând că această problemă își are apogeul încă din secolul al XIX-lea, secolul tuturor creațiunilor și al înfăptuirilor activiste.

Referindu-se și la problemele duhovnicești, s-a amintit că spiritualitatea creștină susține clericii devotați pentru implicarea în grijile față de tineretul țării, grupat în străjerie, cercetășie, pregătire preregimentară. Angajarea în această muncă nu trebuia să fie înțeleasă ca un concurs ce se cerea din partea preotului, ci ca o datorie ce fiecare trebuia să și-o însușească spre a spiritualiza tineretul țării. Preotul Petru Bancea a constatat că problema spiritualizării tineretului a fost înțeleasă și de Regele României, care a dat însemnătate problemei prin organizarea asociațiilor de tineret amintite, care au fost puse în legătură cu Biserica. Preotul Nicolae Golopența din Dalci a întărit prin cuvântul său cele discutate și a arătat că prin tact pastoral tineretul trebuie convins să cerceteze Biserica²⁸.

Adunarea a ajuns la următoarea concluzie: „Preoțimea apreciind însemnătatea tuturor așezămintelor tinerești înființate de iubitul nostru Suveran, înțelege să își dea cu tot sufletul raportul său concurs, nu din obligație, ci din datoria ce o are de a duce și aici fiilor săi sufletești hrana duhovnicească și duhul Evangheliei”²⁹.

Cu privire la concubinaj, preotul Ioan Ostrovan din Ciuta a rugat preoțimea să îndemne organele superioare spre a interveni la administrația

²⁸ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 155v.

²⁹ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 155v.

locală, care avea mai multe mijloace de constrângere, iar autoritățile să spijine Biserica pentru înlăturarea concubinajului; discursul fiind însoțit de câteva exemple concrete din parohia sa.

Preotul Dimitrie Stoichescu din Teregova a cerut același lucru și s-a referit la căsătoria minorilor, constatându-se că, după elaborarea noului Cod Penal, s-a interzis sub sancțiuni aspre viețuirea împreună a minorilor, socotindu-se o degenerare a casei. Organele responsabile pentru aplicarea legii nu luau nicio măsură spre a fi respectată, obiceiurile fiind bine înstăpânite între oameni. Dispensele în această problemă erau multe și astfel se compromitea însăși legea.

Preotul Petru Bancea, urmare a participării la adunarea regională ASTRA, ce s-a ținut la Timișoara, a amintit că se observă starea de depopulare a Banatului, motivele fiind multiple. Una din cauzele acestei depopulări a fost convertirea masivă a tinerilor la sectari și dispensele la căsătorie acordate pentru minori. El a cerut ca funcționarii din toate serviciile comunale și ale statului care trăiesc în concubinaj să fie înlăturați, pentru a obliga în acest fel respectarea rânduielilor bisericești. Acest lucru nu era posibil întrucât statul nu a acordat în această privință prea mult concurs Bisericii, singura cale de luptă împotriva concubinajului fiind cea preoțească: convingerea individuală, contactul permanent cu credincioșii, pastorația individuală, catehizația cu adulții³⁰.

Prin cercurile pastorale și prin toate mijloacele pe care le aveau la îndemână, preoții trebuiau să încerce combaterea „plăgii concubinajului”³¹. Simțul religios lipsind din familie și din școală datorită preotului era de a întări acest sentiment. Orice gest ce îi întuneca prestigiul preotului și îi făcea necinste hainei sale, trebuia să înceteze, pentru că întreaga viață a lui este ca o pildă de urmat.

În altă ordine de idei, preotul Eftimie Jianu din Iaz a cerut ca cercurile pastorale preoțești să se țină odată cu ale învățătorilor, subliniindu-se sentimentul de frățietate între preot și învățător. De aceea autoritățile locale erau rugate să cerceteze ședințele întrunirilor pastorale, dându-se prin aceasta o mai mare autoritate acestor cercuri și fiind în același timp un mijloc de a se cunoaște munca pe teren a preoților³².

³⁰ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 156.

³¹ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 156.

³² APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 156v.

După ce președintele despărțământului a rezumat discuțiile privitoare la concubinaj și la celelalte chestiuni abordate, adunarea preoțească a adus următoarea concluzie:

„Roagă Venerabilul Consiliu Eparhial spre a interveni ca organele administrative să dea mai mult concurs bisericii la stărpirea definitivă a acestei plăgi sociale. La acordarea de dispense minorilor roagă să se protesteze împotriva lor. Dacă Banatul nostru este un imens cimitir de prunci și dacă populația satelor noastre scade vertiginos în fiecare an, una din cauzele nefaste ale acestor probleme sunt și cazurile numeroase de conviețuire nevârstnică. Respectuoasa preoțime care poartă grija zilei de mâine, roagă Venerabilul Consiliu Eparhial în frunte cu iubitul nostru stăpân să intervină ca definitiv să se pună capăt abuzului de dispense, care în Banat se dau mai mult ca în alte părți ale țării. Cu aceeași supunere roagă Venerabilul Consiliu Eparhial să se intervină cu organele administrative la fiscal și la pregătirea prerogativă ca să nu-și mai țină ședințele în duminici și sărbători, în timpul Sfintei Liturghii (repausul duminical)”³³.

În ceea ce privește „Oastea Domnului”, preotul era îndatorat să fie conducătorul acesteia, pentru că sarcina lui a fost de a conduce orice mișcare spirituală în parohie. Atunci când s-a înființat, „Oastea Domnului” și-a propus să ajute Biserica, fiind o „armată de manevră misionară pentru revenirea la viața creștină și contrabalansarea propagandei sectare”³⁴.

Preotul Gheorghe Sperlea din Zăguzeni afirma că acel curent religios și naționalist este o sectă ortodoxă, iar „toți suntem ostașii Domnului și de vreme ce ostașii și-au făcut un cult aparte și tipuri liturgice peste cele nevăzute și stabilite de Biserică nu poate fi decât sectă”³⁵.

Preotul Marcu Bănescu din Armeniș suținea că acolo „unde nu este Oastea Domnului să nu fie înființată, dar unde se înființează să fie condusă”³⁶. Deci, preotul trebuia să se pună în fruntea oastei ca să o dirijeze și să o aducă unde e cazul pe făgașul Bisericii. „Oastea Domnului” s-a

³³ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 156v-157.

³⁴ APOC, dos. 1937, nr. 39/1937, f. 4.

³⁵ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 157.

³⁶ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 157.

născut în timpuri când creștinismul nu mai era prigonit și întunecat, ci în momente când el se afla în fază de dezvoltare. Acest curent religios nu a fost un cult nou în Biserică, ci numai o exaltare a cultului. Misticismul și raționalismul au fost cele două realități ale „Oastei Domnului”.

După ce s-au rezumat toate discuțiile în legătură cu problema „Oastei Domnului”, președintele despărțământului a solicitat preoților din protopopiat, ca prin mijloacele duhovnicești și pastorale să caute

„ca acolo unde «Oastea Domnului» ființează să se pună în fruntea ei, iar creștinii, respectiv ostașii ce au simpatii trufașe cu duh bisericesc să fie readuși la realitate și îndrumați pe cărările ortodoxiei”³⁷.

Nu s-a încheiat ședința fără să se discute și despre problema sectarismului. Adunarea preotească a cerut Consiliului Eparhial să intervină

„la locurile competente spre a se dispune ca organele polițienești și administrative să supravegheze la aplicarea secției ministeriale, privitor la libertatea cultelor”³⁸.

Între temele discutate la întrunirile preoțești, au fost prezente și preocupările pentru culturalizarea religioasă a credincioșilor. Întotdeauna preoții aveau

„trebuință de îndrumări mai apropiate în legătură cu activitatea lor de cateheți, de coordonarea materialului de propunere și de o intensificare în vederea unei mai fericite recolte spirituale”³⁹.

Drept aceea, în anul 1941 s-au reorganizat și reactivat conferințele catehetice de toamnă și primăvară, care au avut un covârșitor rol pastoral, atât de a întări colegialitatea, cât și solidaritatea dintre preoți. Conferințele catehetice făceau parte dintre conferințele generale preoțești, dar trebuiau să aibă un caracter distinct și bine precizat. Programul sumar al unei conferințe catehetice era următorul:

„a. O lecție de religie de model, eventual și mai multe, făcute de către un catehet mai bun.

³⁷ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 157v.

³⁸ APOC, dos. 1938, nr. 1/1937, f. 157v.

³⁹ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 5.

- b. Critica acestei lecții în consfătuirea sau conferința intimă.
- c. Conferințe cu subiecte interesând catehizația, la care pot fi invitați autorii de manuale de religie sau eventual personalități din viața școlară sau bisericească⁴⁰.

Pe lângă această creionare de program, putem observa cum au putut fi dezbătute o seamă de preocupări în legătură cu educația și instrucția religios-morală. Punând-se la inima preoților datoria și răspunderea ce o au pentru sufletele încredințate spre păstorie, conferința de toamnă din 9 noiembrie, ce s-a ținut înainte de Crăciun, a debutat sub prezidiul preotului Isaia Suru, administratorul protopresbiterial al Caransebeșului, alături de următorii preoți⁴¹: Pavel Goanță - Apadia, Octavian Costescu - Armeniș, Petru Turcan - Buchin, Remus Suru - Bucșnița, Iova Firca și Traian Dobromirescu - Caransebeș, Victor Suru - Cârpa, Ioan Turcan - Cireșa, Ioan Ostrovan - Ciuta, Anania Roscha - Cornuțel, Nicolae Bogdan - Crâjma, Coriolan Roșca - Delinești, Vasile Paica - Feneș, Ioan Racoveanu - Ferdinand, Eftimie Jianu - Iaz, Ioan Coșariu - Ilova, Ioan Borlovan - Maciova, Gheorghe Popovici - Mărul, Ioan Drăghina - Mătinicu-Mare, Martin Rădoi - Obreja, Bujor Borlovan - Peștere, Boieru Petru - Poiana, Remus Olariu - Prisaca, Mihut Seracin - Ruieni, Pavel Bilcă - Rugi, Ilie Sârbu - Rusca, Pavel Luca - Rusca Montană, Simeon Șandru - Sadova-Nouă, Gheorghe Bihoi - Slatina-Mică, Dimitrie Stoičescu și Dr. Traian Coșeriu - Teregova, Ilie Mihuța - Valea-Boului, Dimitrie Anuțoi - Valeadeni, Valeriu Suru - Vălișoara, Nicolae Cojocariu - Vârciorova, Gheorghe Adam - Voislova, Gheorghe Cornean - Zăgujeni, Ioan Jucos - Zărvești și Nichifor Lazăr - Zlagna.

La ora 8 dimineața s-a oficiat slujba invocării Duhului Sfânt în Biserica Catedrală Sfântul Gheorghe din Caransebeș, de către protopopul Isaia Suru asistat și de ceilalți preoți participanți. După aceasta întreaga preoție s-a îndreptat spre Academia Teologică, unde s-au desfășurat lucrările conferinței.

Președintele reuniunii, deschizând sedința, a salutat pe cei prezenți, iar preotul oaspete Romulus G. Ancușa, consilier eparhial, a încercat să arate prin câteva cuvinte rostul conferințelor preoțești, pe care le-a cercetat și le-a sprijinit întotdeauna. Mai târziu s-a dat citire actului Nr. 6594

⁴⁰ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 5.

⁴¹ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 6.

B ex 1941⁴², din 4 decembrie 1941, prin care episcopul Veniamin Nistor binecuvânta lucrările acestor expuneri preoțești de o mare însemnătate.

Cum era firesc, s-a trecut la ordinea de zi, iar preotul Vasile Paica din Feneș a fost delegat cu predarea unei lecții practice la școala primară din Caransebeș. Conform cerințelor conferinței tractuale catehetice, în asistența preoților tractuali, precum și a învățătorilor de la școala primară din Caransebeș, preotul desemnat a început lecția practică la clasa a III-a primară de fete, tratând despre „Răbdarea în credință și dreptul Iov”⁴³.

După terminarea lecției, preoții s-au îndreptat spre Academia Teologică unde au continuat dezbaterile conferinței catehetice. Preotul Iova Firca din Caransebeș, la a cărui clasă era aplicată lecția catehetică, a observat că preotul Vasile Paica s-a străduit cu multă muncă să dea o lecție model. Reușita ar fi fost și mai deplină dacă s-ar fi observat treptele formale și dacă s-ar fi renunțat la o parte inutilă din introducerea lecției, care a fost prea vastă. Ceea ce s-a remarcat la predarea lecției, a fost modul isteț în care acesta a scos în evidență definiția răbdării, îndemnând spre învățăturile Mântuitorului.

Prezidiul și asistența au fost încântați și mulțumiți de lucrarea preotului Vasile Paica, prin care a atras „atenția copiilor asupra încercării în credință a oamenilor buni”⁴⁴.

În continuare, preotul Ioan Racoveanu a dat citire lucrării sale: „Misiunea catehetică a preotului”. Pornind de la cuvintele cu care a investit Mântuitorul pe Sfinții Săi Apostoli și ucenici, când i-a trimis să învețe neamurile, conferențiarul a expus necesitatea catehizării metodice în parohie, pentru ca să câștige „elementele tinere pentru biserica lui Hristos”⁴⁵. După ce s-au arătat principiile noi ale școlii s-a cerut întocmirea planului lecțiilor catehetice, conform

„treptelor formale întrebuițate de pedagogii apuseni Herbert - Ziller și apoi introduse și la noi în metoda lui Velovan, Pipoș, Barbu, etc”⁴⁶.

⁴² APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 6v.

⁴³ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 7.

⁴⁴ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 7.

⁴⁵ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 7v-8.

⁴⁶ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 8.

La acea vreme nu exista o programă analitică și aprobată de Sfântul Sinod. Preotul Gheorghe Popovici din Mărul a constatat cu regret că nu se aflau manuale de religie propriu-zise, ci erau adăugate „în cărțile de citire lecțiile de religie fără o schemă și fără a fi controlate de oamenii competenți”⁴⁷. Deci era necesar să se tipărească manuale de religie care să îndeplinească cerințele pedagogice. În acest sens, preotul Ilie Sârbu din Rusca a cerut ca să se scoată materia religie din cărțile de școală și să se tipărească manuale separate, iar preotul Simeon Șandru din Sadova-Nouă a solicitat să se tipărească cărți de rugăciuni care să fie date copiilor.

La finalul ședinței, președintele reuniunii, protopopul Isaia Suru a concluzionat cele desfășurate arătând că lecția predată de preotul Vasile Paica, cât și lucrarea teoretică și informativă a preotului Ioan Racoveanu „au fost bune și deci pe viitor se va ține seama de partea efectivă câștigându-se sufletul copilului”⁴⁸.

În perioada celui de al Doilea Război Mondial, pe lângă problemele religioase, comunitățile s-au confruntat și cu informații false, venite pe fondul neliniștii pricinuite de război. Conform aprobărilor și directivelor date la acea vreme de Ministerul Propagandei Naționale în colaborare cu Ministerul Afacerilor Interne, Ministerul Culturii Naționale, Marele Stat Major, Școala, Biserica, Ministerul Agriculturii și Oficiul „Muncă și Lumină”, s-au luat măsuri pentru îndrumarea spirituală și lămurirea cetățenească a poporului.

Pentru realizarea acestui țel, Ministerul Afacerilor Interne cu ordinul Nr. 110080 din 10 aprilie 1943, a dispus convocarea în capitalele de județ în ziua de 2 mai a unei ședințe la care să participe în mod obligatoriu șefii autorităților administrative din județ, notarii, primarii cei mai aleși, șefii serviciilor medicale, veterinarie, agricole din județ, precum și reprezentanții Bisericii și ai școlii, delegații căminelor culturale, toate elitele județene⁴⁹.

Scopul ședinței a fost ca să se alcătuiască un program și un plan de lucru unitar în vederea intensificării acțiunii naționale din județul Severin, cu precădere în Protopopiatul Caransebeșului. Prin aceasta s-au ținut conferințe în biserici cu rol de propagandă, dezbătându-se următoarele subiecte:

⁴⁷ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 8.

⁴⁸ APOC, dos. 1941, nr. 457/1941, f. 8.

⁴⁹ APOC, dos. 1943, nr. 245/1943, f. 567.

- „1. Temeiurile luptei noastre în Răsărit:
- a. Răzbumarea nedreptății și umilinței din 1940;
 - b. Înlăturarea primejdiei bolșevismului rusesc, care urmărește umilirea neamului nostru. Ne apărăm pământul, familia, religia și limba;
 - c. Pregătim așezarea neamului nostru în hotarele sale firești;
 - d. Ne apărăm Biserica strămoșească, păstrarea ființei neamului și refugiului și mângâierii în vremuri grele;
 - e. Românii au luptat întotdeauna ca și azi, pentru creștinătate și vor da exemplu în istoria neamului nostru.
2. Rusia a fost și rămâne primejdia de moarte a României:
- a. Planurile rusești de stăpânire a țărilor românești în trecut;
 - b. Ocupațiile rusești în principate în anii: 1779-1787, 1787-1806, 1806-1812, 1828-1834, 1854-1855;
 - c. Purtarea Rusiei față de România după războiul din 1877-1878;
 - d. Purtarea Rusiei față de România în timpul și după războiul din 1916-1918;
 - e. Agresiunea din 1940;
 - f. Bolșevismul este cel mai mare dușman al bisericii și religiei creștine;
 - g. Interzice orice formă de cult;
 - h. Au dărâmat sau profanat biserici;
 - i. Au ucis, schingiuit sau deportat preoții sau simplii credincioși.
3. Netemeinicia zvonurilor răspândite e propagandă inamică:
- a. Zvonurile propagandei inamice caută să otrăvească sufletele prin minciuni și să răspândească descurajarea, iar cei care le ascultă se trec în slujba inamicului, trădându-și proprii frați;
 - b. Lipsurile ce îndură sunt mici și nu se pot compara cu ce îndură alte neamuri;
 - c. Izbânda noastră este alături de marele popor german și nu alături de alte popoare pe care le arată dușmanul;
 - d. Cel mai mare păcat al unui creștin este de a crede în minciunile dușmanului, dându-le astfel ajutor să ne distrugă nația și credința în Dumnezeu.

4. Contribuția excepțională a României în războiul din Răsărit:
 - a. Luptele glorioase din Basarabia, Bucovina, Odessa, Sevastopol;
 - b. Cuvintele de laudă aduse de aliați și de străini Armatei Române pentru faptele sale de arme;
 - c. Neamul trebuie să se mândrească cu vitejia fiilor săi, căci jertfa celor căzuți nu va fi zadarnică.
5. Țara Românească trebuie să fie alături de armata ei:
 - a. Mobilizarea tuturor forțelor morale și materiale în slujba gloriei finale;
 - b. Prin purtarea lor, cei din țară să fie demni de sacrificiile lor de pe front;
 - c. Armata țării trebuie să fie sprijinită ca să poată duce până la capăt Războiul Sfânt de apărare a creștinătății;
6. Țara are grijă de ostașii săi:
 - a. Le ajută să poarte lupta în bune condiții;
 - b. Le îngrijește familiile;
7. Întărirea spiritului de sacrificiu al națiunii și al dorinței de a învinge greutățile și a ne da bătuți în fața defecțiunilor:
 - a. Combaterea minciunilor și a lașităților față de datoria și supunerea, executarea fără șovăială a ordinelor ce se dau de conducător.
8. Educarea ostășească a tineretului care trebuie să merite moștenirea eroilor de la Odessa, Sevastopol, Caucaz și Stalingrad.
9. Încrederea în victoria finală:
 - a. Jertfele noastre nu au fost în zadar;
 - b. Cauza noastră este dreaptă;
 - c. Avem aliați cu armatele cele mai puternice din lume;
 - d. Pierderile sovietice sunt extrem de mari, astfel încât bolșevicii se vor prezenta foarte slăbiți în fața victoriei ofensive germane;
 - e. Cu credința în Dumnezeu și în dreptatea cauzei noastre victoria finală este asigurată”⁵⁰.

⁵⁰ APOC, dos. 1943, nr. 245/1943, f. 568-569.

Tot în anul 1943, prin ordinul cu Nr. 26.131/1943 al Prefecturii Județului Severin, se solicita Cercului Cultural din orașul Caransebeș ca, începând cu data de 16 ianuarie 1944, să se țină duminica, în fiecare parohie de pe raza Protopopiatului Caransebeș,

„câte o șezătoare publică cu program de coruri, recitări, dansuri naționale, piese de teatru, și câte o conferință de conținut patriotic, religios, de învățătură asupra curățeniei corporale și a casei, combaterea bolilor sociale, gătitul mâncărilor, îngrijirea copiilor, sfaturi în legătură cu muncile agricole, creșterea vitelor etc”⁵¹.

Pentru buna reușită a șezătorilor, pentru ținerea conferințelor, pentru îndeplinirea poruncii vremii, care era „Unire și Muncă”, pentru străduința celor ce au luptat pe front și și-au jertfit viața pentru mărirea patriei și readucerea fiilor robiți în granițele României Mari, toți preoții cei buni ai protopopiatului erau îndemnați ca să acorde sprijinul lor la realizarea programului patriotic⁵².

Concluzii

Așadar, conferințele preoțești s-au dovedit a fi prilejuri de dinamizare a activității pastorale în toate problemele vieții religioase și sociale. Conferințele preoțești, introduse și treptat perfecționate grație contribuției aduse de protopopii Protopresbiteratului Caransebeș, au avut un rol important și necesar în educarea preoților, a credincioșilor și în păstrarea unui sentiment de siguranță socială, mai ales în vremurile tulburi ale războiului.

⁵¹ APOC, dos. 1943, nr. 727/1943, f. 878.

⁵² APOC, dos. 1943, nr. 727/1943, f. 878.

SFINȚII ÎNGERI ÎN GÂNDIREA TEOLOGICĂ A SFINȚILOR MAXIM MĂRTURISITORUL ȘI SIMEON NOUL TEOLOG

Drd. Lucreția (Iustina) GAGEA

iustina.gagea@gmail.com

Abstract

Genuine christianity, more precisely Orthodoxy is able to provide answers to any human-spiritual need, and the matter of angels and heavenly beings is a subject treated clearly enough by the Holy Fathers, as we can find out from Saint Maximus the Confessor Saint Simeon the New Theologian. Angelology is the systematic study of angelic existences and is part of Orthodox Dogmatics since the first synods. Approaching a general description, all the Biblical appearances of the Heavenly Powers before men are described in a physical way ("with six wings, with many eyes"; or having "the shape of a man"): "We also thank You for this Liturgy, which You were kind enough to accept from our hands, despite thousands of Archangels and tens of thousands of Angels stand before You, the many-eyed Cherubims and the six-winged Seraphims, exalting by flying...." (Holy Liturgy). Nevertheless, we are compelled to clearly understand that the angels are symbolic descriptions thus man can understand, as far as the human mind can penetrate the Divine will in the wonderful work (creation) for which the angels were created. By nature and definition, angels have no bodies and no material characteristics of any kind. They are strictly spiritual beings. Although the nature, forms, ages and hierarchies are different, angels are so well known in the subastral knowledge (sphere) by their useful communion and contribution to the life, and salvation of men. Testimonies about them enriched patristic literature. Saint Simeon the New Theologian showcases the

presence of angels in the carefulness of our salvation and Saint Maximus the Confessor offers several comparisons of human nature vis-à-vis the angelic one, insisting in a crucial way (as imperative) the need of the man to become flawless before God and the Holy Angels. Therefore, the believer has a major task into realize the absolute value, carefulness of our salvation (in order for us to achieve the Kingdom of Heaven) and the power of the angels as the Creator gave them.

Keywords:

angels, spiritual life, Church Fathers, Symeon the New Theologian, Maximus the Confessor.

Introducere

Anghelologia este studiul sistematic al existențelor îngeresti și este parte a Dogmaticii ortodoxe. Termenul de angelologie este de proveniență elenă și tradus înseamnă știința sau cuvânt despre înger. Cuvântul „înger”, tradus din ebraicul (*malak*) și din grecescul (*angelos*), are mai multe sensuri, și anume: a) mesager, cineva trimis de către o persoană umană cu un mesaj; b) înger ca și mesager al lui Dumnezeu; c) înger teofanic. Prin „îngeri” înțelegem acele ființe spirituale pe care Dumnezeu le-a creat mai presus de om și dintre care unele I-au rămas ascultătoare lui Dumnezeu și Îi îndeplinesc voia, în timp ce altele s-au răzvrătit, și-au pierdut starea lor de sfințenie și acum I se opun și Îi împiedică lucrarea, tot cu îngăduința Bunului Dumnezeu.

Îngerii cei buni sunt ființe spirituale, intermediare între spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu și corporalitatea sensibilă a oamenilor, care au rămas statornici în bine prin puterea Harului Necreat. Unii îngeri au căzut din comuniunea cu Izvorul vieții, devenind îngeri răi, sau duhuri necurate. Sfântă Scriptură îi numește astfel „duhuri rele”, „duhuri necurate”, „duhuri ale răutății”, „demoni”, „draci”, „îngeri ai diavolului”, iar pe căpetenia lor îl numește „diavolul” sau „satana”. Din punct de vedere teologic doctrina despre îngeri este pe cât de completă pe atât de complexă deoarece cărțile care alcătuiesc Sfânta Scriptură oferă secvențe, relatări și informații despre îngeri în unele locuri mai amănunțit, iar în altele informația fiind puțin mai vagă și informația mai puțin bogată. De-a lungul istoriei, dogmele sfintelor sinoade și învățătura patristică s-au bucurat de o adevărată îmbogățire atât prin mărturii cât și prin experiențe trăite de Sfinții Părinți care au întărit credința cu privire la îngeri. Argumentele cele mai uzuale pentru a crede în existența îngerilor sunt: 1) dese referiri din Biblie la acest su-

biect și în Învățătura Domnului Iisus Hristos; 2) arătările îngerilor, teofaniile prin care oamenii au văzut prezența lor; 3) lucrarea demonică, închinarea la demoni și extinderea practicilor spiritiste.

Doctrina Ortodoxă la Sinoadele Ecumenice și apoi la Sfinții Părinți a stabilit ca numai lui Dumnezeu I se aduce cultul de închinare din partea făpturilor create, iar îngerilor cel de cinstire. Sfântul Dionisie Areopagitul îi descrie pe îngeri astfel: „Un înger este o imagine a lui Dumnezeu, o manifestare a Luminii Necreate, o oglindă lustruită, strălucitoare, nepătată, fără pată sau cusur, care primește, toată frumusețea bunătății absolute, și, aprinde în sine cu strălucire neamestecată, bunătatea tăcerii secrete”. Pe lângă ziua a opta din luna noiembrie, zi în care îi mai cinstim pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil și ceata arhanghelilor, ei (sfinții) sunt cinstiți și în fiecare zi de luni a săptămânii, când, citind canonul lor, ne rugăm astfel: „Cuvinte cel fără de început, pentru sfințitele rugăciuni ale Heruvimilor, Scaunelor, ale Puterilor celor dumnezeiești, ale Îngerilor, Arhanghelilor, ale Căpeteniilor și Domniilor, dăruiește-ne milele Tale cele mari, ca un Iubitor de oameni.” Astfel că, anghelologia are menirea de a afirma existența îngerilor, și a arătărilor lor în rândul oamenilor, de la Creație (Facere) până în zilele apostolice (Epistolele și Apocalipsa).

Îngerii în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii

Sfânta Scriptură ne evidențiază existența unui număr foarte mare de număr „milioane de îngeri” (Daniel 7,10) sau legiuni de îngeri (Matei 26,53). Biserica bazându-se pe Sfânta Scriptură și urmând Sfântului Dionisie Areopagitul care a scris lucrarea „Ierarhia cerească” ne oferă amănunțit alcătuirea Ierarhiei Îngerești având trei trepte cu câte trei cete, fiecare astfel: (în ordine descrescătoare), după Dionisie Areopagitul. Treapta I: Serafimii – Isaia 6,2-7 (dar sunt citate ca referințe indirecte) și Numeri 21, 6; Deuteronom 8, 15; Psalmi 104, 4; Isaia 14, 29 și 30, 6. Heruvimii – Facere 3,24; Ieșirea 25,18; Psalmi 18,10; 80,1; 99,1; Isaia 37,16; Iezchiel 10,1. Scaune (Tronuri) – Coloseni 1,16. Treapta a II-a: Domniile (Dregătoriile) – Efeseni 1, 21; Coloseni 1,16. Puterile – Romani 8, 38; Efeseni 1, 21. Stăpâniile (Stăpânirile) – Efeseni 1, 21; Coloseni 1,16; 2,10. Treapta a III-a: Începătoriile (Căpeteniile) - Romani 8, 38; Efeseni 1, 21; Coloseni 1,16; 2,10. Arhanghelii – Daniel 10; 1 Tesaloniceni 4,16; Iuda 9. Îngerii: Frecvența termenului, mai ales în ambianța neotestamentară, ne

dispensează de trimiteri specifice (cf. prezența îngerilor în episoadele-cheie ale vieții lui Iisus, de la naștere până la înălțare).

„Schema Sfântului Dionisie e preluată și de Toma d’Aquino. Foarte aproape de modelul dionisian e și schema Sfântului Grigorie cel Mare, urmat de alți părinți precum Sfântul Ambrozie, Sfântul Ieronim, Isidor de Sevilla, Sfântul Ioan Damaschinul”¹.

Biblia ne relevă faptul că Îngerii au fost trimiși pentru a intra în comuniune chiar cu primii oameni și până la sfârșitul lumii apocaliptice. Din Vechiul Testament, „Îngerul Domnului” în Grădina Raiului (Facere 3), Avraam vorbește cu Îngerii (Facere 18), Lot și Agar (Facere 19 și 21), Iacov (Facere 28, 48), Moise și Iosua (Ieșerea), Nașterea lui Samson (Judecători 13), Ghedeon (Judecători 6), Balaam și asina lui (Numeri 22), Iezechiel, Zaharia (1), Ezdra și Psalmii, Iov, Daniel, Tobit și Macabei. În Noul Testament, la Bunavestire – Maicii Domnului (Luca 1), Nașterea lui Ioan (Luca 1), Păstorilor – la Nașterea Domnului (Luca 2), Celor trei magi (Matei 1), Fuga în Egipt (Matei 2), Îngerii în vremea ispitirii din pustie (Luca 4), Îngerul păzitor (Matei 18), Îngerii din Grădina Ghetsimani (Matei 26), și cea a Învierii (Marcu 16, 5-7), Arătarea ucenicilor la Înălțare (Faptele Apostolilor 9), Sfântului Apostol Petru (Faptele Apostolilor 5), Sfântului Arhidiacon Ștefan (Faptele Apostolilor 5 – 6 – 7), Corneliu (Faptele Apostolilor 10), Filip (Faptele Apostolilor 8), Sfântului Apostol Pavel (Faptele Apostolilor 23 – 27) și Sfântului Apostol Ioan (Apocalipsa)².

În perioada Bisericii au fost experimentate multe teofanii, descrise mai ales în literatura monahală. Sfinti precum Sfântul Antonie cel Mare, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Arsenie, Sfântul Agathon, Sfântul Sisoe cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul au avut descoperiri îngerești. Literatura patristică a fost îmbogățită de astfel de experiențe în Siria, Palestina, Egipt și mai apoi în Muntele Athos, Grecia. Alte repere în dogmatică și în scrierile patristice, despre îngeri, găsim și la Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfan-

¹ Drd. Lucretia (Iustina) GAGEA, “Sfinții Îngeri, slujitori ai lui Dumnezeu, călăuze și păzitori ai oamenilor în vreme de suferință,” în *Studia Doctoralia* VI (2021), p. 193-194.

² Maica ALEXANDRA (Principesa Ileana), *Sfinții Îngeri*, Editura Sophia, București, 2021, p. 34–201

tul Ioan Cassian, Sfântul Simeon Noul Teolog sau Sfântul Nicodim Aghioritul.

În cele ce urmează voi aborda câteva perspective biblice și dogmatice asupra subiectului ales și relatări patristice din Sfinții Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog cu privire la îngeri.

Împreună închinători cu îngerii – Sf. Maxim Mărturisitorul

Sfântul Cuvios Maxim Mărturisitorul s-a născut și a crescut în cetatea cea mare a Constantinopolului, născut din părinți de neam mare și dreptcredincioși. Împăratul Heraclie (610-641 d. Hr.) văzând înțelepciunea și viața lui cea bună, l-a cinstit pe el cu rânduiala de asincrit (boier), chiar nevrând, și în numărul sfetnicilor săi l-a rânduit. Apoi, de dragul credinței adevărate acesta s-a retras monah în Mănăstirea Cetății Hrisopol.

De la Sfântul Maxim ne-au rămas numeroase scrieri din care unele au fost incluse în Filocalia, iar altele în colecția Părinți și scriitori bisericești; dintre care „Ambigua” – tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfântul Dionisie Aeropagitul și Sfântul Grigorie Teologul, „Răspunsuri către Talasie”, „Cuvânt ascetic” – Dialog cu privire la viața monastică, „Viața Fecioarei (Biografie)” – fiind un mare cinstitor al Preacuratei Născătoare de Dumnezeu. O parte din aceste scrieri sunt dogmatice, însă cele mai multe sunt dedicate descrierii vieții contemplative, oferind ample îndrumări ascetice. Alte scrieri abordează teme de liturgică, hermeneutică, ignorate vreme de secole de teologii apuseni, acestea ocupând un loc special în teologia răsăriteană. Părinți precum Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama fiind considerați drept continuatori ale direcțiilor intelectuale și spirituale ale Sfântului Maxim.

Respingând erezia monotelită (în Hristos există o singură voință, cea dumnezeiască), Sfântul Maxim nu a acceptat nici o știrbire a umanității lui Hristos. Recunoscând în Hristos o singură voință, erezia monotelită anula taina mântuirii, căci o umanitate fără voință nu ar fi deplină și, astfel, Iisus Hristos nu ar fi și Om adevărat. Preluând de la Sfântul Dionisie Areopagitul termenul „teandric” (divino-uman), Sfântul Maxim avea să vorbească despre “lucrarea teandrică” a lui Hristos, înțelegând prin ea manifestarea firii dumnezeiești într-o armonie negrăită cu lucrarea firii umane. Biserica ortodoxă îl prăznuiește la 21 Ianuarie, 13 August și 20 Septembrie³.

³ <https://doxologia.ro/viata-sfant/viata-sfantului-cuvios-maxim-marturisitorul>, accesat la data de 25.11.2022

„Toată firea rațională și mintală se împarte în două: adică în firea îngerească și în firea omenească. Și toată firea îngerească se împarte iarăși în două grupe generale și în două feluri de voințe generale; într-una sfântă și într-una păcătoasă; adică în Sfintele Puteri și în dracii necurați. Firea omenească însă se împarte numai în două feluri de voințe generale: evlavioase și necuvioase.”⁴

Aici Sfântul Maxim Mărturisitorul face referire la dualitatea ființei create, supuse vulnerabilității, fiind slăbiciune. Ține de fiecare să aleagă cărui stăpân slujește și ce mesaje interceptează spre a-și urma calea spre unirea cu Dumnezeu. De remarcat este faptul că se folosește termenul „fire îngerească” aproape de cea „duhovnicească.” Se poate înțelege că și îngerii au ales cândva, dacă vor fi slujit lui Dumnezeu sau vor fi slujit mincinosului, vrăjmașului diavol (Psalmi 17, 30-31; 76, 13-14). Despre îngerii căzuți Sfânta Scriptură afirmă starea lor înainte de cădere: „au fost a treia parte din stelele cerului” (Apocalipsa 12, 4-9). Cât despre natura superioară a cetelor îngerești este amintit atunci când Domnul a spus: „că la înviere nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer” (Matei 22, 30)

„Pacea negrăită a Sfinților îngeri se susține prin dragostea față de Dumnezeu și prin dragostea întreolaltă. Asemenea stă lucrul și cu toți sfinții din veac. Deci prea frumos s-a spus de către Mântuitorul nostru: „în aceste două porunci atârna toată Legea și Proorocii”⁵.

Substanța relației dintre om și îngerul său păzitor – spune Serghei Bulgakov – este iubirea⁶. Această virtute trebuie să fie liantul cel mai puternic pe pământ, precum este în ceruri, și, iată că și în înțelegerea Sfântului Maxim regăsim dragostea sau iubirea ca o condiție a mântuirii. Credin-

⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. 6, *Despre întruparea Cuvîntului și în ce chip s-a întrupat El pentru noi*, Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 119.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia*, *Toti sfinții zămislesc în ei pe Cuvântul lui Dumnezeu în chip apropiat cu Născătoarea de Dumnezeu, și îl nasc pe El, și El se naște în ei și ei se nasc în El*, p. 144.

⁶ Andrei PLEȘU, *Despre Îngeri*, Editura Humanitas, București, 2010, p. 191

ciosul nu trebuie să se mai teamă de nimic atunci când știe că Dumnezeu prin sfinții Lui îngeri păzesc viața și o împlinesc cu ascultarea lor deplină. Credinciosul învață de la îngeri cum să-L iubească pe Dumnezeu și cum să slujească. Apostolul Pavel se întreba:

“Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? (...) Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru” (Romani 8, 35-39).

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă:

„Precum cuvântul nostru, pornind după fire din minte, este vestitorul (îngerul) mișcărilor ascunse ale minții, la fel Cuvântul lui Dumnezeu, care cunoaște după ființă pe Tatăl – așa cum cunoaște Cuvântul Mintea care L-a născut – pe care nu-L poate cunoaște nici una dintre făpturi fără de El, descoperă pe Tatăl pe care L-a cunoscut, ca Cel ce este cuvântul Lui după fire; de aceea i se zice “înger – vestitor – al marelui sfat”⁷.

Adică cuvântul lui Dumnezeu ca Înger prin cuvânt (logos) se poate înțelege și rațiunea (umană sau divină). Însă Domnul Iisus Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Cel care sălășluiește prin Duhul în mintea omului. Evanghelia începând astfel: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1)

Apostolul Pavel spune și îndeamnă pe credincioși astfel: „Cuvântul lui Hristos să locuiască întru voi cu bogăție” (Coloseni 3, 16). “Înger – vestitor al marelui sfat” este cuvântul descris la final de prevestire, pe Domnul, regăsit la proorocul Isaia atunci când a profețit Venirea lui Mesia,

„Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie” (Isaia 9,5).

⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia, Maxim Mărturisitorul – Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, p. 221

Teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul nu este o teologie speculativă, ci una care păstrează totdeauna în centru realitatea mântuirii omului în Iisus Hristos, căci „întru El se cuprind în chip concentrat și neseplat începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor” așa cum spune și Apostolul Pavel:

„Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate.” (Coloseni 1, 15-17).

Noțiuni de anghelologie în opera Sfântului Simeon Noul Teolog

Sfântul Simeon Noul Teolog s-a născut în anul 949 în Galtea (Paflagonia) și a studiat în Constantinopol. Tatăl său l-a pregătit pentru o carieră în avocatură și pentru o scurtă perioadă tânărul a ocupat o poziție înaltă la curtea imperială. La vârsta de 14 ani l-a întâlnit pe renumitul părinte Simeon Piosul la mănăstirea Studion, care avea să-i marcheze adânc dezvoltarea spirituală. Tânărul a rămas în lume pentru mai mulți ani, pregătindu-se pentru viața monahală sub ascultarea părintelui, iar când a împlinit 27 de ani a intrat în mănăstire.

Tema primară a scrierilor sale este activitatea ascunsă a perfecțiunii duhovnicești și lupta cu patimile și gândurile rele. El a scris și instrucțiuni pentru călugări: „Capitole teologice și practice”, „Tratat despre cele trei metode de rugăciune” și un „Tratat despre credință”⁸.

Sfântul Simeon a fost exponentul unei lumi a trecutului dar care am putea spune că încă de mai „bântuie” sau încă mai este în centrul atenției memoriei noastre „colective” ca să folosim un termen al psihanalizei. Lumea Bizanțului cu impunătorul său fast și pedanterie este o lume cu care intrăm în contact numai din manualele sau din cărțile sau documentarele ecranizate. Lumea bizantină a fost o epocă din trecutul umanității care s-a extins pe mai bine de 1000 de ani. Imperiul bizantin, primul imperiu creștin din istoria umanității a apărut odată cu împăratul Constantin cel Mare în jurul anului 300 și s-a încheiat istoric în anul 1453 la

⁸ Sf. Nichita STHITATUL, *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, Editura Herald, București, 2003, p. 9.

căderea Constantinopolului. Această perioadă de mai bine de 1000 de ani a fost extrem de creatoare în plan aghiografic.

Ortodoxia crede în existența sfinților. Sfântul Simeon Noul Teolog este după cum știm mai bine decât orice un sfânt al teologilor. Credem că Sfântul Simeon este un Sfânt care trebuie să fie mai mult decât orice în centrul tuturor atenției teologilor. Sfântul este astfel, am putea spune mai mult decât orice ceea ce am putea denumi “cavalerul bineului” sau “biruitorul răului.” Mai mult, Sfântul Simeon era un adevărat poet creștin, scriind “Imnuri despre iubirea divină”, care conțin în jur de 70 de poezii pline de meditații religioase profunde. Învățăturile neprețuite ale Sfântului Simeon despre misterele rugăciunii minții și despre lupta duhovnicească i-au adus numele de „Noul Teolog”.

„Precum cetele înțeleghătoare ale puterilor de sus sunt luminate de Dumnezeu după treptele lor, de la cea dintâi la a doua și de la aceasta la alta și așa mai departe, revărsarea Luminii dumnezeiești trecând la toate, așa și sfinții, fiind luminați de dumnezeieștii îngeri și legați și uniți prin legătura Duhului, se fac de aceeași cinste cu îngerii și se întrec cu ei. Căci ei vin din neam în neam (Isaia 9), prin sfinții ce i-au precedat, lipindu-se de aceia prin lucrarea poruncilor lui Dumnezeu, prin care sunt luminați asemenea acelora, primind harul lui Dumnezeu prin participare. Astfel alcătuiesc ca un fel de lanț de aur, fiecare din ei fiind ca un inel ce se leagă de celălalt prin credință, prin fapte și prin iubire, încât alcătuiesc în Dumnezeu cel Unul un șir ce nu se poate rupe ușor”⁹.

Sfântul Simeon reflectă la întreg norul de martori ai Împărăției lui Dumnezeu și recunoaște îngerii ca fiind dimpreună cu sfinții. Lumea îngerilor este o realitate vie ce stă ca o oglindă între lumea lui Dumnezeu și lumea oamenilor, luminând mintea și umblarea celor de pe Pământ. Când Îngerul Gavriil (Sfântul Arhanghel Gavriil) a coborât la Daniel i-a spus „Daniele, chiar acum am sosit ca să-ți deschid mintea. Când tu ai început să te rogi, poruncă mi-a fost dată și eu am venit ca să-ți vestesc, căci tu ești un om iubit de Dumnezeu. Ia aminte la cuvânt și înțelege ve-

⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia, Al aceluiași, una sută capete de Dumnezeu cuvântătoare și făptuitoare (teologice și practice)*, Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 60-62.

denia!” (Daniel 9, 22-23). Însă lumină răspândesc și în materie îngerii pe Pământ cum tot Daniel avea să scrie „și iată un om îmbrăcat în veșminte de in, iar coapsele lui încinse cu aur curat și de preț; Trupul lui ca și crisolitul și fața lui ca fulgerul, iar ochii lui ca flăcările de foc, brațele și picioarele lui străluceau ca arama lustruită și sunetul cuvintelor lui ca vuietul unei mulțimi. ...” (Daniel 10, 5-20).

Despre moștenirea dimpreună cu îngerii Mântuitorul a spus, „când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale. Și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile...” (Matei 25, 31-32). “Cel ce contrazice pe părintele său, face bucuria dracilor. Iar de cel ce se smerește până la moarte, se minunează îngerii. Căci unul ca acesta face lucrul lui Dumnezeu (Ioan 6, 28), asemănându-se Fiului lui Dumnezeu, Care a împlinit ascultarea de Părintele Său până la moarte, iar moartea, pe cruce” (Filipeni 4-11)¹⁰. În Evanghelie Domnul Iisus Hristos ne arată clar că orice păcătos care se pocăiește, bucurie se face în cer îngerilor: “Zic vouă, așa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește” (Luca: 15, 10). Aceeași idee este reluată și de Sfântul Simeon când spune că îngerii se minunează, deoarece aceștia iau parte ca mărturii slujitoare și ocrotitoare la întreaga iconomie a mântuirii noastre.

„Fericit este cel ce crede acestora! De trei ori fericit este însă cel ce se străduiește să dobândească cunoștința celor spuse prin făptuire și prin sfințite nevoințe! Dar este un înger, ca să nu spun mai mult, cel ce se ridică prin contemplare și cunoștință la înălțimea acestei stări și aproape de Dumnezeu, ajuns ca un fiu al lui Dumnezeu”¹¹.

Observăm cum Sfântul Simeon avea dorința arzătoare ca orice credincios să se nevoiască pe calea mântuirii sale și să devină asemenea unui înger, adică desăvârșit. El definește starea aceasta ca cel care se înalță mai presus de orice lege firească la statura de contemplare și cunoștință, asimilând-o firii dumnezeiești și calificând deci pe cine se nevoiește ca fiu

¹⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia, Ale celui între sfinți părintelui nostru Simeon Noul Teolog, egumenul Mănăstirii “Sfântul Mamas” din Xirokeros, una sută capete făptuitoare și de Dumnezeu cuvântătoare (parctice si teologice)*, p. 34.

¹¹ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia, Ale aceluiași, 25 de alte capete ale cunoștinței și ale cuvântării de Dumnezeu (gnostice si teologice)*, p. 53.

al lui Dumnezeu. Domnul Iisus Hristos ne-a îndemnat să căutăm aceasta, când a spus „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Matei 5, 48).

În „Cele Șapte Gânduri despre Om” la Sfântul Simeon Noul Teolog remarcăm afirmațiile scriitorului bisericesc: „Dacă nu sunteți cerești nu sunteți creștini”. Iar această realitate vie, descoperită, Sfântul ne-o explică în cele ce urmează: „Ascultă acum, îți voi spune tainele înfricoșătoare ale unui Dumnezeu în două firi”. „A luat trupul meu și mi-a dat Duhul Lui, și eu m-am făcut Dumnezeu prin harul lui Dumnezeu, fiu al lui Dumnezeu, o, ce vrednicie! O, ce slavă!”¹². (...) Căci Duhul învață toate (Ioan: 14, 26), și strălucind într-o lumină negrăită îți va arăta în chip înțeles cu mintea (duhovnicește) toate câte poți vedea, cât este îngăduit omului pe măsura curățirii lui și te va face asemenea cu Dumnezeu!”¹³

Contemplarea Luminii dumnezeiești nu e despărțită, pentru Sfântul Simeon, de împărtășirea de ea, potrivit învățaturii lui despre simțurile sufletești prin care omul duhovnicește intră în contact cu realitatea dumnezeiască, așa cum intră orice om prin simțurile trupului în contact cu lumea materială. Sfântul Simeon afirmă că „lumea acesta o ține Dumnezeu până ce v-a plinii numărul îngerilor căzuți din sufletele dreptilor”.

Concluzii

Din scrierile Sfinților Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog reiese că îngerii ne sunt permanente oglinzi, slujitori și piscuri – urcușuri spre învierea noastră. Ne călăuzesc viața încă de la Sfântul Botez, lăsându-ne voința liberă în a lucra virtutea sau păcatul. Îngerii slujesc împreună cu oamenii în chip nevăzut pentru că omului îi este încredințat un înger încă de la Sfântul Botez spre păzirea și călăuzirea vieții. Totodată îngerii ne descoperă tainele și frumusețea dumnezeirii. Astfel că omul cântă cântare îngerească, osanale, aduce doxologie precum îngerii. Sfinții îngeri ai lui Dumnezeu ne păzesc, ne păstoresc, ne conduc, ne sprijină la vreme de ispită și încercare, îmbărbătându-ne pe calea vieții și a mântuirii de obște.

¹² Sf. Simeon NOUL TEOLOG, *Imne* 25, Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2017, p. 161-162

¹³ Sf. Simeon NOUL TEOLOG, *Imne* 44, p. 239.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ A TINERILOR CA RĂSPUNS NECESAR LA PROVOCĂRILE SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

Pr. Drd. Gabriel GOSTA

cargo_ar@yahoo.com

Abstract

Education is a specifically humansocial phenomenon born at the same time as our society out of one of its specific necessities – that of the development of man as a human being, as a workforce and as a social being. Education differs from one historical stage to another, depending on the material and spiritual features of society. Along with the succession of historical eras, the goals, the mechanisms, the contents and the purposes of education have changed, have evolved and have improved. Education is therefore subject to historical changes, demonstrating its vital role in the development of the civilization and of the cultural human background, in increasing the degree of order and rationality of social life and in the cultivation of spiritual values, thus conferring an elevated status to the human condition.

Throughout the centuries, education has been closely linked to religion. In Antiquity, Eastern schools used to be part of a temple. In the West, monasteries were centres of culture with schools functioning alongside, both for future clerics (the inner school) and for the laity (the outer school). In our country, ever since the 11th century, there were training schools for priests as well as monasteries and episcopal centres, with teaching programmes in Latin, Greek and Slavic languages.

Throughout their entire lives people seek spiritual fulfilment and love. The first factor that leads to this achievement is faith, because it constitutes a harmonious whole of love, prayer, family, people, feelings and

God. That is why religious education in the life of young people is very important, making them acquire a set of priceless moral values that will light their way towards wellness and happiness.

Keywords:

education, religion, youth, faith, school

Educație și educație religioasă (definiție, terminologie)

Cea mai simplă definiție ne spune că educația este: „o categorie a pedagogiei, cu sarcina de a pregăti omul ca element activ al vieții sociale”. Cuvântul educație derivă din substantivul latinesc „educatio”, care înseamnă *creștere, hrănire, cultivare*. Educația este un tip particular de acțiune umană, o intervenție sau direcționare, o categorie fundamentală a pedagogiei¹.

Platon definea educația ca fiind „arta de a forma bunele deprinderi sau de a dezvolta aptitudinile native pentru virtute ale acelor care dispun de ele”, iar Aristotel, în lucrarea sa „Politica”, considera că „educația trebuie să fie un obiect al supravegherii publice, și nu particulare”².

Comenius, care este considerat părintele pedagogiei moderne, și care a fost și un reprezentant al Bisericii, în lucrarea sa „Didactica magna”, considera că la naștere, natura înzestrează copilul numai cu „semințele științei, ale moralității și religiozității”, ele devenind un bun al fiecărui om numai prin educație. Rezultă că în concepția sa, educația este o activitate de stimulare a acestor „semințe”, și implicit, de conducere a procesului de umanizare, omul „nu poate deveni om decât dacă este educat”³.

Societatea zilelor noastre solicită, mai mult ca oricând, inteligența și capacitatea creatoare a omului, prin educație se dorește dezvoltarea conștiinței a potențialului biopsihic al omului și formarea unui tip de personalitate solicitat de condițiile prezente și de perspectiva societății. Activitatea educațională este dinamică și flexibilă în același timp, iar educația stimulează idealul ființei umane exprimat prin „a fi” și „a deveni”⁴.

¹ <https://ro.wikipedia.org/wiki/Educa%C8%9Bie>, accesat în 14.09.2022.

² <https://ro.wikipedia.org/wiki/Educa%C8%9Bie>, accesat în 14.09.2022.

³ <https://ro.wikipedia.org/wiki/Educa%C8%9Bie>, accesat în 14.09.2022.

⁴ Conf. Univ. Dr. Carmen- Maria BOLOCAN, „Principiile didactice moderne în opera hristologică”, în *Revista Teologică*, nr. 2/2008, p. 72-87.

Educația este un fenomen social, specific uman, care apare odată cu societatea, dintr-o anumită necesitate proprie acesteia – aceea a dezvoltării omului ca om, ca forță de muncă și ființă socială. Educația diferă de la o etapă istorică la alta, în funcție de condițiile materiale și spirituale ale societății. Odată cu succesiunea epocilor istorice idealul, mecanismele, conținuturile, finalitățile educației s-au schimbat, au evoluat și s-au perfecționat. Educația este deci supusă schimbărilor istorice, demonstrându-și rolul vital pentru dezvoltarea civilizației, culturii umanității, pentru creșterea gradului de ordine și raționalitate în viața socială, pentru cultivarea valorilor spirituale și conferirea în acest fel a unui statut elevat condiției umane.

De-a lungul secolelor, educația a fost strâns legată de religie. În Antichitate, în Orient, școlile funcționau în general pe lângă temple. În Occident, mănăstirile erau centre de cultură pe lângă care funcționau școli, atât pentru viitorii clerici (școala interioară), cât și pentru laici (școala exterioară). În țara noastră încă din sec. al XI-lea existau școli pentru pregătirea preoților pe lângă mănăstiri și centre episcopale, cu predare în limba latină, greacă și slavă.

Toată viața lor oamenii caută desăvârșirea sufletească, caută împlinire și iubire. Primul factor care influențează obținerea acestora este credința, pentru că ea constituie un ansamblu armonios între iubire, rugăciune, familie, oameni, sentimente și Dumnezeu. De aceea educația religioasă în viața tinerilor este foarte importantă, pentru că prin aceasta, tinerii își însușesc un set de valori morale foarte importante pentru viață, care le pot lumina calea spre bine și spre fericire.

Omul este o ființă religioasă. Așa a fost creat de Dumnezeu. La vârsta tinereții, omului i se deschid noi orizonturi. Setea de Adevăr apare în el. Firea umană nu acceptă autosuficiența, nu acceptă limitarea, ci dorește și caută veșnicia. Aceasta o descoperă însă numai prin Domnul Iisus Hristos, Care spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Prin Iisus Hristos, omul vede o altă lume. Lumea Lui e pictată în culorile dragostei. Abia atunci, omul vede fața adevărată a lumii. Fără Hristos nu putem fi în contact cu veșnicia, a cărei căutare și dorire ne provoacă dar ne și mângâie. În acest fel, prin educația religioasă tânărul își înfige adânc rădăcinile în Adevărul cel veșnic, în Hristos. Lipsa unei educații creștine duce la un dezechilibru în inima lui, la multe nelămuriri și la eșecuri. În lipsa ei, omul ajunge să fugă după simple idei sau concepte în care să creadă, fugă după false modele care îl derutează, și nu mai înțelege sensul vieții

și a locului unde ea se manifestă, adică a lumii, date de Dumnezeu încă de la început. Alegerea unui început greșit, lipsit de educația religioasă, îl va conduce pe om la dezumanizare și la un final nefericit.

Educația religioasă semnifică, în cadrul unui nivel mai profund, nu doar o necesitate în viața tânărului, ci o treaptă spre mântuire, spre maturizare spirituală. Educația religioasă aduce în viața copiilor o stare de siguranță și de speranță. Dacă Dumnezeu este Lumina și Adevărul, copilul va ști că acolo sus, Cineva îl iubește și îl veghează.

Educația nu este și nu poate fi deplină, dacă nu asigură armonia între suflet și trup, conferind o formare spiritual-religioasă personalității umane în devenire. Conștiința religioasă se situează la baza întregii dezvoltări spirituale, răspunzând necesității de împlinire a ființei umane. Educația religioasă pregătește omul pentru o percepție autocuprinzătoare a realității, mult mai adâncă și semnificativă. Ea are menirea de a stimula conștiința în vederea elaborării unei viziuni personalizate asupra existenței și construirii unui sens existențial propriu.

Educația este asemenea unei arte, poate chiar cea mai mare artă, pentru că dacă toate celelalte arte aduc un folos pentru lumea de aici, arta educației se săvârșește în vederea accederii la lumea viitoare.

„Nu există artă mai frumoasă decât arta de a educa sufletul copilului, de a-i forma mintea tânărului. Pictorul și sculptorul fac doar figuri fără viață, dar educatorul creează un chip viu; uitându-se la el, se bucură și oamenii, Se bucură și Dumnezeu”⁵.

„Educația este un proces complex, la care participă și trupul, și sufletul și al cărei scop este desăvârșirea în vederea mântuirii. Asemenea educației profane, educația creștină urmărește o dezvoltare armonioasă a puterilor trupesti și sufletești în vederea unei vieți corecte și raționale aici, pe pământ. Dar, spre deosebire de educația profană, cea creștină vrea să pună la dispoziția celui educat scara de suire până la Dumnezeu, izvorul însuși al desăvârșirii și desăvârșirea însăși. Educația creștină vizează Împărăția cerurilor și viața

⁵ Sfântul IOAN GURĂ de AUR, „Omilii la Matei”, traducere Pr. Dumitru FECIORU, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 695.

veșnică. De aceea ea adună, unește și topește ca într-un singur creuzet toate elementele unei educații complete: religioase, intelectuale, morale, sociale, tehnice”⁶.

Față de educația morală, care promovează respectarea unor principii, norme sau reguli de comportament, ce reglementează buna conviețuire între individualități și colectivitățile umane din care fac parte, educația religioasă, chiar dacă prin întreg conținutul ei vizează și ea virtuți, însușiri, calități care se află în sfera unor comportamente morale, își propune mult mai mult. Dacă virtuțile morale sunt însușiri care, transformate în atitudini și în comportamente se văd cu relativă ușurință, virtuțile religioase, chiar dacă se manifestă și ele în acte de conduită, sunt superioare. Ele sunt alimentate de resorturi interne mult mai profunde sufletește, de sentimente, de trăiri în care se contopesc cu credința în ceva care nu se vede.

Educația religioasă este și terapie pentru suflet și minte. La ora de religie, profesorul va ști să își asculte elevii și să le dea sfaturi înțelepte despre viață și problemele acesteia. Religia oferă răspunsuri la întrebările pe care și le pun adolescenții de-a lungul tinereții lor. Educația religioasă primită la școală completează educația de acasă și o întregeste.

Pedagogia contemporană nu ia în considerare educația religioasă, idealul ei nefiind mântuirea omului ca în pedagogia creștină ci mai mult o perfecționare intelectuală. Acest ideal este subiectiv, ținând mai mult de aspirațiile fiecărei persoane în parte, iar realizarea lui devine deseori o utopie.

Pedagogia academică își are substratul, de fapt, în pedagogia creștină, principiile de bază ale pedagogiei fiind profesate începând cu Însuși Mântuitorul Iisus Hristos. Pedagogia este, de fapt, una singură, și nu trebuie să pedalăm ca în trecut pe falsa dihotomie sau distanțare abstractă și artificială dintre pedagogia creștină și cea academică, limbajul folosit fiind adaptat și pe înțelesul celor cărora li se adresează, fiind în mod necesar unul contemporan.

Educația religioasă trebuie să se rearticuleze pe nevoia școlii, dar, în același timp trebuie să se aibă în vedere și nevoia școlii de a fi educată religios, a nevoii de religios în cumpănirea vieții, indiferent de vârstă și de locul în care se desfășoară academizarea sufletească. Nu există spațiu al societății în care harul lui Hristos să nu aibă loc. Este însă necesar să

⁶ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, p. 13.

găsim modele, acțiuni, conținuturi care să se preteze particularităților fiecărei categorii de vârstă.

În toate țările, inclusiv în România, se poate observa riscul unei agende ideologice și al faptului că neomarxismul cultural și corectitudinea politică de astăzi, sub diferite aspecte, afectează grav educația în general, și în mod particular educația religioasă. Astfel, un risc major în domeniul educației din prezent, îl reprezintă cel al ideologiei de gen, care își face tot mai mult loc în spațiul public al societății secularizate. „Este esențial să asumăm o poziție comună în fața acestor agresioni de tip ideologic, insistându-se în mod deosebit pe recuperarea unei educații care să cultive memoria unei identități.

Marele avantaj al acestei crize adolescente este acela că îl conduce pe tânăr să descopere gustul libertății, o nevoie absolut firească. Dar dacă în copilăria lui a avut o relație bună cu Dumnezeu, atunci pentru el libertatea obținută va fi pusă în slujba voii Lui. Va recâștiga harul, pierdut pentru o vreme, și se va umple de iubire, pace, lumină și bucurie.

Religia stă la baza formării conștiinței, caracterului oricărui tânăr încă de la începutul vieții pe pământ. În primul rând, cu ajutorul educației religioase, orice tânăr din societatea actuală poate înțelege viața ca dar al lui Dumnezeu, poate promova valorile familiei, dreptății, păcii, înțelegerii și comuniunii între oameni. În al doilea rând valorile oferite de educația religioasă sunt repere spirituale, esențiale între toate cunoștințele dobândite prin studiul celorlalte discipline școlare.

În concluzie, educația religioasă contribuie la depășirea ignoranței religioase, dar mai ales la formarea și cultivarea unei conștiințe vii și mărturisitoare a oricărui tânăr. Astfel, orice om învață că libertatea este darul lui Dumnezeu, prețuind acest dar.

Educația religioasă ocupă un loc vital în viața tinerilor. Aflați la începutul integrării lor în societate, tinerii au nevoie de îndrumare, una foarte eficientă în acest sens fiind educația religioasă. Aceasta facilitează tinerilor accesul către noțiunile de morală și etică, necesare unui tânăr pentru a deveni un bun creștin, dar și în egală măsură un bun cetățean. O societate, pentru a fi sănătoasă, pentru a rezista, are nevoie de cetățeni drepecți cu principii morale și etice bine puse la punct, iar o modalitate eficientă în acest sens o reprezintă educația religioasă.

Educația religioasă în țara noastră

Familia și educația sunt realități fundamentale care sunt luate astăzi cu asalt. Cu toții trebuie să fim conștienți de faptul că societatea secularizată încearcă să ne cuprindă tot mai mult în mrejele sale și să renunțăm la valorile creștine. Tocmai de aceea este necesar, mai mult ca oricând, să existe un demers unitar la nivelul Bisericii Ortodoxe, pentru a menține vie flacăra Ortodoxiei și a valorilor pe care aceasta le promovează.

„În contextul secularizării actuale, când valorile tradiționale sunt depreciate, iar educația este supusă unor schimbări de paradigmă, tinerii au nevoie de sprijinul Familiei, Bisericii și al Școlii, întrucât doar printr-o orientare adecvată și prin promovarea modelelor autentice vor putea să discearnă între provocările actuale și perspectivele de viitor”⁷.

În domeniul educației, Biserica Ortodoxă Română a avut un rol semnificativ de-a lungul istoriei poporului român, contribuind la organizarea și îmbogățirea educației și a culturii naționale. Școala românească a luat ființă în tinda Bisericii și a continuat să existe și să se dezvolte în strânsă legătură cu Biserica.

Educația religioasă în școală oferă un orizont spiritual integrator, un liant care relaționează și integrează cunoștințele de la celelalte discipline școlare, spre a forma împreună un reper spiritual luminos și edificator pentru viață, trăită în comuniune de iubire și coresponsabilitate pentru binele comun.

În majoritatea țărilor europene, Religia se predă în cadrul sistemului de învățământ public, având un rol recunoscut și apreciat în societate. Nu în ultimul rând, Religia constituie o parte integrantă și definitorie a culturii europene, fără de care nu vom putea înțelege în mod corect istoria și cultura acestui continent. Astăzi, statele membre ale Uniunii Europene, cu excepția Franței, alocă între 1 și 3 ore săptămânal studierii Religiei care poate avea statut de disciplină obligatorie sau opțională: Aus-

⁷ PF DANIEL, „Educația religioasă - formarea tinerilor pentru viață”, cuvânt la Congresul Internațional de Teologie, cu tema: Educația religioasă a tinerilor în contextul secularizării actuale, 3-7 septembrie 2016, București, <https://basilica.ro/educatia-religioasa-formarea-tinerilor-pentru-viața/>, accesat în 14.09.2022.

tria – 2 ore, Belgia – 2 ore, Germania – 1 oră, Grecia – 2 ore, Luxemburg – 3 ore, Malta – 2 ore, Portugalia – 1 oră etc.

În țara noastră, până la momentul adoptării *Legii Instrucțiunii publice* (25 noiembrie/7 decembrie 1864), învățământul românesc s-a desfășurat aproape exclusiv în cadrul Bisericii, iar prin această lege, disciplina școlară Religie ocupa un loc important în învățământul primar, gimnazial și liceal.

Decretul privind reforma învățământului din 1948 a scos Religia în afara școlii. Anii grei ai dictaturii comuniste, cu ateismul ei umilitor impus în școlile de stat, contrar voinței unui popor religios, învățându-ne să nu mai dorim în prezent cultură fără credință, știință fără spiritualitate, materie fără spirit, cunoaștere fără comuniune, și, îndeosebi, școală fără suflet, adică educație fără religie, mai ales la vârsta întrebărilor existențiale și a formării spirituale a tinerilor.

După căderea comunismului în anul 1989, s-a reintrodus *Educația moral-religioasă* în învățământul primar și gimnazial, începând cu anul școlar 1990-1991 (*Protocolul încheiat în anul 1990 între Ministerul Învățământului și Științei și Secretariatul de Stat pentru Culte*).

Cu privire la această disciplină școlară, Constituția României, aprobată prin referendumul național din 8 decembrie 1991, prevede: *Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege* (art. 32, alin. 7).

Disciplina școlară Religie a avut întotdeauna în cadrul sistemului public de învățământ un rol important în procesul de formare a competențelor și a atitudinilor moral-sociale. Prin urmare, educația religioasă nu poate lipsi din programul școlii românești, tocmai pentru că studiul religiei corespunde nevoii comunității românești locale și naționale de a-și păstra bogăția și identitatea spirituală și de a transmite valori permanente tinerei generații.

Prin educația religioasă din școală se urmărește formarea competențelor și a deprinderilor care facilitează accesul tânărului la cultură, civilizație și informație, în acord cu valorile moralei creștine autentice. În contextul general al unui învățământ laic care accentuează adesea formarea intelectuală, în detrimentul formării duhovnicești și morale, educația religioasă corelează formarea intelectuală cu formarea spirituală, cu trăirea liturgică și practică a credinței. Rămânând fidel propriei Tradiții religioase și asumând problemele concrete ale lumii contemporane, educația

religioasă propune soluții orientate către valori consacrate, ca lumini ale vieții în iubirea eternă a Preasfintei Treimi.

O educație religioasă adevărată presupune cultivarea atentă a unor repere spirituale edificatoare pentru viață și a unor modele vii de sfințenie, mai ales prin participarea la viața liturgică și misiunea socială a Bisericii.

Începând cu anul 2005, Biserica Ortodoxă Română a intensificat activitățile educațional-catehetice cu copiii și tinerii, prin inițierea de programe și proiecte extrem de importante și care și-au dovedit dea lungul timpului eficiența. Aici trebuie amintite programul *Hristos împărtășit copiilor*, devenit din anul 2008 Programul Național de Catehizare a copiilor și tinerilor, sau Proiectul *Alege Școala!*, în parteneriat cu Fundația *World Vision România* și finanțat de Uniunea Europeană, prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane, care a avut ca obiectiv oferirea de șanse egale la educație tuturor copiilor precum și prevenirea și corectarea fenomenului de părăsire timpurie a școlii.

Cercetările realizate în cadrul proiectului de către profesori de la Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, au prezentat impactul activităților desfășurate asupra copiilor beneficiari ai proiectului, confirmând faptul că flexibilizarea programelor de tipul „a doua șansă”, în care să fie implicate deopotrivă Școala, Familia, și Biserica, reduc considerabil factorii de risc și cresc șansele reintegrării copiilor aflați în abandon școlar.

Biserica Ortodoxă Română, prin infrastructura de care dispune, oferă tinerilor spațiul necesar și posibilitatea de a-și dezvolta capacitatea de participare activă și asumată într-un proces creator, cu o finalitate bine determinată de formare a personalității lor. Prin intermediul programelor de tineret organizate de Biserică, aceștia au șansa de a se cunoaște mai bine și de a conștientiza moștenirea culturală și bogăția tradițiilor specifice spațiului Ortodoxiei românești, dar și universale, beneficiind de un cadru propice dezvoltării personale ca membri ai Bisericii, în care să învețe să comunice, să interacționeze și să se dezvolte armonios, să descopere alternative la metodele de petrecere a timpului liber, promovate de societatea contemporană.

În concluzie, aspectele prezentate evidențiază moduri diferite de organizare a educației religioase în Biserica și în Școala românească, precum și importanța realizării unei educații integrative a copiilor și a tinerilor, în perspectiva formării lor spirituale și practice, ca tineri care participă la viața Bisericii și a societății.

3. Cui îi revine obligația educației religioase a tinerilor. Modelul pedagogului

Problema educației în general și mai ales a tineretului în special, ocupă primul loc în ansamblul preocupărilor societății actuale, căci toată lumea vede în pregătirea și dezvoltarea acestui tineret, însăși salvarea omenirii. Societatea nu își are existența decât prin educație, care este unicul mijloc de a forma caractere, adevărate personalități dinamice și creatoare⁸.

Părinții Bisericii pun un accent deosebit pe importanța educării copiilor:

„Nu încetez de a vă ruga, de a vă ruga cu lacrimi, ca înainte de toate celelalte, să dați copiilor voștri o bună educație. Dacă-ți iubești copilul, arat-o prin educația ce i-o dai”⁹,

afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur.

Orientat pentru viața veșnică Sfântul Ioan Gură de Aur introduce în educație două principii eminamente creștine: principiul eclesiocentric și principiul hristocentric¹⁰. În baza principiului eclesiocentric toate învățăturile trebuie să fie conforme cu învățătura Bisericii și în legătură cu viața Bisericii, de aceea insistă ca desăvârșirea în educație să se facă lângă Biserică. Sfântul Ioan consideră de asemenea că educația creștină își trage forța de la Hristos, Cel ce este temelia și începutul vieții duhovnicești și pe Care suntem sfătuiți să-L imităm și să-L urmăm¹¹.

Clement Alexandrinul, în lucrarea sa intitulată „Pedagogul”, îl numește pe Mântuitorul Hristos Învățătorul și Pedagogul nostru Suprem, deoarece El

„se îngrijește de educarea, nu de instruirea oamenilor, scopul Lui este de a face sufletul mai bun, nu de a-l învăța; de a da sfaturi pentru o viață înțeleaptă, nu pentru o viață dedicată științei”¹².

⁸ Gheorghe VASILESCU, „Educația religioasă a tineretului”, în *Almanahul bisericesc*, Editura Internațional Impex SRL, București, 1995, p. 111.

⁹ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, traducere Pr. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 400.

¹⁰ Conf. Univ. Dr. Carmen- Maria BOLOCAN, „Principiile...”, în *Revista Teologică*, nr. 2/2008, p. 72-87.

¹¹ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Despre feciorie...*, p. 423-424.

¹² Clement ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, Serie Nouă, vol. 16, traducere de Pr. Dumitru FECIORU, Editura Basilica, București, 2016, p. 74.

Scopul educației nu trebuie așadar să fie doar învățarea unor cunoștințe pur teoretice despre natură și om, ci trebuie să aibă în vedere formarea și desăvârșirea sufletului, îmbogățirea lui cu virtuți și pregătire lui pentru mântuire.

„Pedagogul se ocupă de lucrurile practice. Mai întâi i-a îndemnat pe oameni să ducă o viață morală, dar acum îi cheamă să săvârșească faptele ce trebuie făcute”¹³.

Educația religioasă se realizează în familie, Biserică și școală, de către părinți, preoți și profesori. Există o strânsă legătură între acești factori educativi, determinând transmiterea valorilor credinței și formarea conduitei exemplare. Rămân ecouri adânci în mintea și sufletul celui care acum începe să se formeze: bun ascultător, harnic, răbdător, iubitor de dreptate și adevăr. Educația religioasă nu trebuie să se desfășoare unilateral, doar la ora de Religie, ci într-o permanentă corelare cu Biserica și cu Familia. De toți cei trei factori depinde formarea religioasă a tinerilor, care trebuie privită ca o activitate multifactorială. Astfel, vectorii educației - Biserica, Școala și Familia - trebuie să intre unii cu alții în simfonie și armonie, nu în concurență. Fiecare factor poate reflecta la felul în care poate conjuga acțiunea cu ceilalți doi factori.

Mediul familial este factorul de maximă importanță pentru dezvoltarea sufletească și morală a copiilor. Aceasta deoarece copilul îl imită pe părinte, copilul imită atmosfera văzută în familia lui. Prin urmare, poate să încerce să urmeze și „virtutea părinților”. Dar totuși nu trebuie să se înțeleagă că acest caracter religios al părinților se transmite automat la copii. Copiii pot imita liber comportamentul părinților, pot să se folosească de virtutea lor.

Copilul nu trebuie format numai la vârsta preșcolară, ci pe parcursul întregii vieți. Educația creștină a copiilor și a tinerilor, se face pas cu pas, puțin câte puțin, având ca scop desăvârșirea persoanei. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă părintele să-și supravegheze copilul, această supraveghere fiind o obligație morală a părinților, atrăgând atenția părinților care nu-și îndeplinesc datoria de educator în familie:

¹³ Clement ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, Serie Nouă, vol. 16, p. 79.

„Nu faptul că ai dat naștere unui copil îți dă dreptul să te numești tată [...]. prin urmare, părinții care nu dau copiilor lor o educație creștină să nu aibă pretenția să se mai numească părinți”¹⁴.

„Printre virtuțile ce trebuie sădite cu deosebită stăruință în inimile copiilor, o însemnătate de temelie îl are simțământul iubirii de adevăr și al urii față de minciună. Acestei virtuți trebuie să i se dea al doilea loc, după ascultare. Dacă minciuna este rădăcina tuturor viciilor, dreptatea este începutul și temelia a aproape tuturor virtuților, iar ca atare atenția părinților trebuie îndreptată cu precădere spre educarea și sădirea dreptății în copii. Însă prin ce mijloc pot și sunt datori părinții să educe această virtute în sufletele odraslelor? Simțământul năzuinței spre adevăr e înăscut în fiecare om, prin urmare și în copil. Ce-i drept, el e slăbit și întunecat de păcatul strămoșesc, dar nicidecum nu-i stins ori înăbușit cu desăvârșire. Această năzuință spre adevăr a copilului se manifestă în curiozitatea lui. Copilul întreabă despre toate și tot ce-i spun adulții ia drept adevăr curat, atâta vreme cât n-a fost încă amăgit. Copilul nevinovat, nestricat, nu știe nimic despre minciună și fățarnicie, dimpotrivă, el roșește nu numai când a spus un neadevăr din grabă, ci și când aude unul în gura altora. Simțământul iubirii de adevăr este pus în inima copilului de Însuși Dumnezeu. Omului nu-i rămâne decât să păzească această lege a firii, să o dezvolte și să o înțarească – iar asta este în primul rând datoria părinților”¹⁵.

Nu criza adolescentină este periculoasă, ci modalitatea gestionării ei. Cei care sunt deja mari, adulții, ar trebui să reacționeze cu pace și cu bucurie, cu credință și iubire. Să primească liniștiți această perioadă unică din viața lor și a copiilor pe care i-au educat cu atâta dragoste. Practicând ascultarea activă, adică rămânând activi în procesul comunicațional, vor afla mai multe despre frământările tinerilor, care nu doresc soluții, ci pur

¹⁴ Sfântul IOAN GURĂ de AUR, *Despre feciorie...*, p. 299-300.

¹⁵ Sfântul VLADIMIR, Mitropolitul Kievului, *Despre educație*, Editura Sophia, București, 2006, p. 117-118.

și simplu să comunice cu acei parteneri care le-au fost modele până în aceste momente de transformare.

Biserica/parohia, care, pornind de la îndemnul evanghelic al Domnului Hristos: „mergând, învățați toate neamurile” (Matei 28, 19), rămâne aceeași străveche instituție continuu pregătită pentru înnoirea cerută de exigențele misionare ale timpului. Bazată pe comunitatea euharistică locală, parohia oferă cel mai potrivit mijloc de creștere duhovnicească a membrilor ei de toate vârstele și categoriile sociale. Tânărul, ca și cel în vârstă, omul fără multă carte ca și intelectualul, cel cu multe nevoi ca și cel înstărit, pot găsi în comunitatea parohială din care fac parte ambianța necesară uni viețuiri creștine autentice, Biserica fiind cea mai bună școală a educării în acest sens a tuturor fiilor săi:

„Școală este Biserica aceasta, iar Mirele ei, unicul Învățător, voință bună a Bunului Părinte, înțelepciune curată, sfințenie a cunoașterii”¹⁶,

pentru că „Pedagogul e Cel Care ne-a așezat în Biserică și ne-a încredințat Sieși, Cuvântului Învățător și Atoatevăzător”¹⁷. Toate celelalte forme ale misiunii Bisericii Ortodoxe prezente în afara parohiei: religia în școală, armată, spital, penitenciar, orfelinat sau învățământul teologic, au importanța lor în măsura în care persoana cuprinsă în una din formele de misiune este orientată spre integrarea plenară în comunitatea euharistică locală – parohia. Există tineri pentru care spațiul liturgic a devenit familial, dar în același timp și unii tineri pentru care Biserica este la fel de necunoscută ca unui păgân. Acești tineri din păcate un număr destul de mare, constituie sau ar trebui să constituie prioritatea misionară a Bisericii, în primul rând a parohiilor din care fac ei parte. Lucrarea nu este deloc ușoară. Până și în mediul rural conștiința apartenenței la biserica parohiei s-a micșorat foarte mult în ultimii ani.

Pornind de la constatarea acestei situații, mult diferită din fericire de ceea ce se întâmplă în țările occidentale și chiar în unele din cele vecine nouă, preotul are posibilitatea să creeze felurite momente misionare la nivelul parohiei sale, prin care să conștientizeze tinerii că mărturisirea

¹⁶ Clement ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, Serie Nouă, vol. 16, p. 306.

¹⁷ Clement ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, Serie Nouă, vol. 16, p. 308.

credinței în Dumnezeu trebuie urmată de o atitudine corespunzătoare în viața de familie, școală, la locul de muncă sau de petrecere a timpului liber. Căci nu putem să nu constatăm diferența foarte mare între declarația că au credință în Dumnezeu și comportamentul multora dintre tinerii noștri.

Tineretul este supus astăzi unui număr extrem de mare și diversificat de chemări și ispite. Pe de o parte avem de-a face cu vocea lumii secularizate, în viziunea căreia Biserica nu poate avea cuvânt, eventual, doar în viața particulară. Pe de altă parte, această voce este dublată, sau mai bine zis constituie izvorul a tot felul de tentații prin care tânărul este cuprins în vraja unei pseudo-libertăți care se transformă, în scurt timp, în lanțurile celei mai aprige sclavii¹⁸.

Glasul Bisericii răsună cu insistență la poarta vieții tinerilor, iar urmările acesteia atitudinii misionare, în reușitele și carențele ei, sunt datorită prin excelență a preotului. Depinde de înțelepciunea și patosul pastoral al clericilor și al laicilor angajați în misiunea Bisericii printre tineri, ca aceștia să rămână sau să devină iubitori și următori de Hristos, bucurându-se în același timp, de entuziasmul, veselia, spontaneitatea, dorința de libertate specifice vârstei.

Cu privire la o educație în spirit creștin Sfântul Macarie de la Optina spune:

„Din păcate, acum se vorbește și se scrie peste tot despre religie cu foarte multă ușurătate, nu spre zidire, ci spre îndoielă; senzualitatea triumfă, și tânără generație este înclinată mai mult spre a-și da frâu liber, decât spre înfrânarea simțurilor – și dă frâu liber rațiunii sale, cu toate că această rațiune este întunecată [...]. Oricum, nu trebuie să deznădăjduiți, ci trebuie să cereți de la Dumnezeu să ferească inimile lor tinere de «libera cugetare»”, și străduiți-vă să le vorbiți, potrivit vârstei lor, despre Biserica Ortodoxă și despre cucernicie: ceea ce se întipărește în inima tânără se întărește și mai mult la maturitate”¹⁹.

¹⁸ Monahia Siluana VLAD, *Tinerii și Biserica în zilele noastre*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2003, p. 5.

¹⁹ Sfântul MACARIE de la Optina, *Sfaturi pentru mireni*, Editura Sophia, București, 2011, p. 21.

Având în vedere că personalitatea umană se conturează din familie, apoi se desăvârșește prin educație, școala se constituie într-unul dintre pilonii principali ai educației religioase. Cum școlii îi revin numeroase sarcini pe direcția dezvoltării și formării intelectuale, morale, estetice, patriotice etc. a elevilor, de ce ar rămâne pe dinafară educația religioasă, știut fiind faptul că dintre toate obiectele de învățământ nu e nici unul care să dezvolte trăsăturile sufletești cu atâta deplinătate și bunătate ca învățătura religioasă. Este dreptul copilului, sau al adolescentului, de a fi instruit chiar de către școală în perspectiva valorilor religioase, care joacă un rol esențial în viața sa de mai târziu. În actualul context nu poți deveni un om cultivat și moral, o persoană integrală din punct de vedere psihic și comportamental, fără cunoașterea și practicarea unor valori pe care religia creștină le promovează mai mult decât alte forme de spiritualitate.

Puterea formativă a educației religioase se fundamentează pe concepția că Dumnezeu este o realitate personală atotputernică și creatoare. Formarea caracterului moral este de o importanță capitală. Acesta poate fi definit ca forța vie a creștinismului activ din sufletul omului în care se combină în chip armonic și unitar valorile ideale ale intelectului printr-o credință pornită din convingere. Chiar dacă omul ajunge la o înaltă dezvoltare morală tot nu se poate lipsi de sprijinul religiei. Sfântul Apostol Iacov arată importanța religiei pentru cel ce convinge și pe alții și-i aduce la dreapta credință:

„Cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate”
(Iacov 5, 20).

O altă valoare a educației religioase pentru copil rezultă din relativa înrudire de structură dintre sufletul copilului și realitatea religioasă, copilul fiind mai apropiat de mirajul și de grandoarea religiei, de marele ei realism nevăzut. În religie copilul se poate trăi pe sine în chip natural, pe când lipsa religiei îi face viața artificială, concretizată doar pe ceea ce îi oferă mass-media și rețelele de socializare. Astfel, cuvintele Mântuitorului: „Lăsați copii și nu-i opriți să vină la Mine, că a unora ca aceștia este Împărăția cerurilor” (Matei 19, 14), cuprind și un mare adevăr de psihologie infantilă.

Concluzii

Educația religioasă nu reprezintă doar o disciplină de studiu ci un mod de viață pentru că ea nu rămâne fără urmări de comportament pe plan social. Spre deosebire de celelalte obiecte de învățământ, religia se adresează în special inimii.

Prin educația religioasă putem realiza o reală cultivare a spiritului. Ea ne ajută să construim un sistem de valori spirituale, etice, estetice etc. ra-cordate la personalitatea fiecăruia dintre noi și materializarea în compor-tamente integratoare în viața comunității din care facem parte și a societății în ansamblu.

În aspirația noastră către perfecțiune, ne raportăm la ființa divină, la Dumnezeu, pentru că El este singurul model formativ existențial. În cul-tivarea sufletului educația religioasă nu este unilaterală, ea apelează și, chiar mai mult, își găsește unele premise care o fortifică în educația civică, estetică, morală.

Educația moral-religioasă trebuie să înceapă încă din primii ani de viață în familie. Apoi se continuă în școală și în Biserică, potrivit nivelului de înțelegere a copilului, pentru a se forma în sufletul acestuia impresii, deprinderi de conduită și sentimente cu ajutorul cărora să devină o ade-vărată persoană deschisă comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii.

Educația religioasă a fost și este considerată o dimensiune de prim rang a ființei umane. De aceea, e firesc să o avem în vedere, ca fiind nu pe locul din urmă a laturilor educației, ci ca pe un corolar al tuturor acestora.

INFLUENCE AND POTENTIAL OF THE ORTHODOX LITURGY IN THE SPACE OF THE MODERN WORLD

Drd. Łukasz HAJDUCZENIA

Doctoral school of Christian Academy of Theology in Warsaw

Abstract

The Liturgy in Orthodoxy is a key form of the experience of Christ¹. Its center is the Eucharist, from which all manifestations of art that affect the human senses arise. The mystical meeting of Christ takes place by eating the most universal elements of food, which are also necessary for physical life, which are bread and wine. The fact of the Eucharist available in material substances is a kind of legitimation of Christ's presence in other elements of man's natural environment that build the liturgy. Therefore, eating bread and wine has a very strong ritual context, which is also an encounter with Christ through the senses of sight, hearing and smell.

Keywords:

The Liturgy, of the experience of Christ, Eucharist, the mystical meeting of Christ.

¹ For the crucial importance of the liturgy in the Orthodox Christianity experience, see A. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, Париж 1961; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, transl. J. PROKOPIUK, Warszawa 1984, pp. 148-161; С.И. Фудель, *Записки о литургии и Церкви*, ed. Н. Балашов, Москва 2012; J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt liturgii pierwszych wieków* [in:] idem, *Dzieła zebrane tom 1*, edit. H. PAPROCKI, Kraków 2023.

Over the centuries, the Orthodox liturgy has achieved very extensive forms, but their very existence as the context of the Eucharist took place already at the event of the Last Supper². For this reason, Eastern Christianity was rightly never afraid to adapt to the liturgy the most serious elements of the universal human experience. This was the case with the icon whose origin is seen in the Fayum portrait, with liturgical music having one of its sources in the Pythagorean scales, the liturgical action having connotations with ancient theater, or with architecture related to the achievements of ancient Rome. All the most valuable civilizational manifestations have gained a new meaning in Christianity, although, like the Eucharist, they have not lost their natural properties. The liturgy is the phenomenon of accumulating human experience which becomes at the same time the experience of Christ. Hence the bold conclusions on the basis of the 7th Ecumenical Council, describing the icon as “the Gospel in colors”. This formulation, explained by the authentic presence of God through material visual art, can be successfully translated into the entire liturgy³.

In this text, I would like to focus on two, apparently banal, but very important for the topic, characteristic of the liturgy, throughout its entire historical existence until today. These are:

1. Elements historically unchanged.
2. Elements historically changeable.

Ad 1. These characteristic contains everything that is included in the term “conventionality”. Construction of the liturgy depends on a very particular, unchanging model of the course of liturgical action, which includes such elements as for instance: reading - including the culminating reading of the Gospel, entries and exits, blessings, consecration, liturgical cult of icons, prayers and processions. The presence of these elements is also precisely inscribed in fixed and variable texts, which, in case of various types of services, have a repetitive pattern.

Ad 2. Stylistic elements of all types of art, and also: the language of services, local customs added to the liturgical convention, details of the culture of liturgical clothing.

² Cf. H. PAPROCKI, *Le Mystere de l'Eucharistie. Genese et interpretation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris 1993.

³ Cf. J. KLINGER, *Znaczenie liturgii w życiu chrześcijanina* [in:] idem *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 110-121.

The liturgy is a phenomenon that must somehow reconcile both characteristics and maintain a balance between them. If, for example, the first characteristic was excluded, there would be chaos, which could be replaced by improvisation, similar to 20th-century Protestant charismatic movements. The biggest problem of such a liturgical “effect” turns out to be low-level art, which is a contradiction of the guiding principle of the existence of Christian services, which have always drawn from the best forms of art in a given civilization. Moreover, the conventionality, contrary to appearances, gives the possibility of a huge variability of the elements contained in it. This is why successive nations adopting the Orthodox Church adopted their musical, artistic and architectural elements so easily.

The second characteristic of the liturgy is the most interesting in relation to this text. Namely, it concerns the necessary element of the liturgy on which the Last Supper, which is a domestic Jewish ritual, was already based. It was a form known only to this particular scrap of earthly civilization. All the elements of the Last Supper, such as the language, gestures, the course of prayers, singing and vessels, were known to its participants. The same was true of the liturgy in the following centuries, when indeed there was a development of various kinds of art forms, but it was never a kind of adopting elements of a foreign, unknown culture. Such a principle has its very important evangelical justification. Namely, Christ is the personal savior of every human being. For this reason, the meeting with the Savior must also concern a spectrum of personal and understandable things. Christ also functioned in the cultural convention contemporary to his disciples. This does not mean that at other times and in a different place he would change his essence, but he could use, for example, a different language, dress differently, etc⁴.

This is also the reason why in churches around the world we can find valuable historical treasures from different eras, functioning without any major changes for hundreds of years. The liturgy also contains such historical peculiarities in its local versions. The services, customs and artifacts handed down from generation to generation constitute a treasury of history, which in this case is always alive and never functions as a museum. However, having such a historical legacy sometimes leads to the desire to create a kind of “open-air museum”. This can have very bad re-

⁴ Cf. И. Мейендорф, *Христос как слово: евангелие и культура*, transl. У. С. Рахновская [in:] idem, *Пасхальная тайна статьи по богословию*, Москва 2013, pp. 194-207.

sults, because the “open-air museum” communities lose their missionary power, which is inscribed in the rules of Christianity. They become more or less closed sects at this point. The ability of the Christian liturgy to speak to a person from any cultural or linguistic area of the world is a postulate of Christ, which does not need to be explained in more detail for those who know the Gospel parables.

Finally, referring to the fantastic and much needed topic of this symposium, attention should be paid again to the details of the second of the above-mentioned characteristic of the Orthodox liturgy (elements historically changeable), but in the context of today’s times. Of course, it would be difficult to make a detailed analysis of the particular areas where the liturgy exists. Each country or region is certainly associated with a multitude of local problems, and there are too many general conclusions in vain. Therefore, I would like to focus only on a few facts that describe the situation and place of the liturgy in the modern world.

The basic criterion to be used here is an art⁵. The liturgy has always been the element that creates the best art of a specific civilization. For example, Byzantine and Russian icons were not only objects of worship, but also the greatest images of entire civilization circles. It was the same with music and architecture. Such a situation also took place in later periods, e.g. in the Gothic and Baroque periods, both of which successfully entered the conventionality of the Orthodox liturgy. European art of the nineteenth century, although it may be the least similar to the original artistic language of the Byzantine liturgy, nevertheless played a key role in the functioning of the liturgy of its time. It can therefore be said that until the end of the Romantic era, each historical period had its one and only coherent style of art present in the entire civilization. In the twentieth century and in modern times, the situation has changed dramatically. There is no longer one style that is universal for an entire era. There are, however, elements such as:

1. pop culture
2. historical art of all previous epochs
3. avant-garde art

Ad 1. This is a huge problem today, because pop culture is not a *de facto* style, but a limitation of certain historical styles in order to facilitate the mass adoption of a given art. In the context of the Orthodox liturgy,

⁵ See the reflections of a contemporary Polish orthodox theologian and artist: J. Nowosielski, *Zaginiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*, edit. K. Czerni, Kraków 2012.

it is a destructive element, the least referring to tradition, because historically were used for it the most magnificent civilization models and art of the highest caliber.

Ad. 2 This is the most distinctive feature of our time. It has some remarkable consequences. These include, in general, the possibility of appreciating individual epochs, liturgical research, introducing adequate reconstructions, discovering the old liturgical past, often forgotten in later centuries. The bad consequence is that the liturgy can easily be turned into an attractive museum. Liturgy is a piece of real life, not going to a museum, even with the most beautiful reconstructions of the catacombs frescoes.

Ad. 3. The European avant-garde has an undiscovered positive meaning for the contemporary Orthodox liturgy. The icon from before the 17th century can be appreciated today as something much more than just a beautiful antique thanks to the experience of the avant-garde. Avant-garde returned to the pre-Renaissance notion of art, which did not separate it from everyday life. The icon is also a type of applied art from the liturgy, which is a situation of natural coexistence with its participants and not just observation. Moreover, the lack of division into stage and audience is close to the avant-garde. After all, it is characteristic of the Orthodox liturgy, where everyone participating in it is its co-creator!

We come here, moreover, to the concept of art, which today arouses aversion among Orthodox Christians in relation to the liturgy concept. However, it should be noted that reluctance comes from the post-Renaissance concept of art, not the avant-garde one (understood as a way of life).

Hence it can be conclude that the Orthodox liturgy corresponds to the basic manifesto of the avant-garde, which says that "life is art and art is life"⁶. Certainly, liturgical experience has great potential to enrich the modern world, at least in its most sensitive part. The possibility of the coexistence of the aesthetic and practical world in which the human of the European city lives on a daily basis and the world of aesthetics and liturgical practice is enormous⁷. An excellent example of this is the adaptation of urban industrial interiors to the Orthodox liturgy, maintaining its ancient convention, and the forms of traditional icons and singing⁸. This

⁶ Cf. Ł. A. ŻADOWA, *Poszukiwania i eksperymenty. Z dziejów sztuki rosyjskiej i radzieckiej lat 1910-1930*, transl. J. DERWOJET, J. TASARSKI, Warszawa 1982.

⁷ И. Мейендорф, *Церковь, общества, культура в православном церковном предании* [in:] idem, *Православие в современном мире*, New York 1981, pp. 216-230.

creates an extremely authentic situation in relation to the everyday life of a human living in the city. In addition, the condition of “aesthetic missionary” is also met due to the lack of a sense of alienation by outsiders. The icon has a similar potential, harmonizing with the achievements of the avant-garde. Of course, it is not about breaking the conventionality of an icon, but rather discovering that, for example, Teophan the Greek from the fourteenth century, does not differ much from certain elements of painting created in the twentieth century. Such a discovery allows us to return to the icon as a living art, affecting people in a personal way, and not only to subsequent copies, which are artistically uninteresting (again, here you can return to the examples of the tradition of the icon as the best and most interesting images of particular civilization circles)⁹. This situation, of course, also has to do with musical compositions. While in the area of countries where the tradition of Byzantine singing continues, composing is based on the creative development of traditional, old melodies, in the Slavic countries the stigma of music from the nineteenth century is a kind of grotesque for a huge mass of contemporary audiences. Avant-garde musical models is, contrary to appearances, much closer to the oldest traditional orthodox melodies system, and in case of new compositions, it is worth using some intuitions of the avant-garde again.

In conclusion, I would like to point out that the problem of experiencing contemporary liturgy is a very theological one. Orthodoxy recognizes theology as what is related to the sacred tradition. And the tradition of mystical experience is, after all, the most important in Orthodoxy. Tradition, properly understood, can never be inanimate. Just as it is impossible to reach contemporary man by addressing him in a language that he does not understand, it is also impossible to reach him in an incomprehensible, dead language of art, even if he is unusually beautiful. The Orthodox liturgy, unlike any existing, other artistic forms, has the possibility of preserving life and influencing people throughout all centuries. This also applies to today’s city space, which of course requires an in-depth study of both tradition and the contemporary conjuncture. However, this is an evangelical duty.

⁸ A good example is the Orthodox chapel of St. Gregory (Peradze) in Warsaw at Lelechowska street, no 5, adopted from the former boiler room.

⁹ For the icon and the avant-garde, see Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony-Mój Chrystus-Mój Judasz*, edit. K. Czerni, Kraków 2009, pp. 16-32.

FANTASMAGORIA FRICII ÎN GÂNDIREA CREȘTIN-ORTODOXĂ

Pr. Drd. Ioan-Simion HODEAN

hodean.ioan@gmail.com

Abstract

The passion of fear in christian-orthodox theology generates a opaque and subjective perspective regarding the world. The chosen term is phantasma, a term that in its etymological roots signifies to make visible something that is not real. The present study presents how in Adam, after his apostasy, an imaginary and subjective state of mind took hold of his rationality. Using the theology of the Eastern Fathers of the Church, the transition from being-through-grace to being-through-self is analyzed; the ontological autonomy that derives from pride is clouded with fear for its self-preserve. Providentially, the fear for its own well-being may turn the person back to Christ and the virtue of godly fear may shatter the dome of illusory existence.

Keywords:

fear, phantasma, imaginary, orthodoxy, reality, providence

Introducere

Frica (phobos) cu toate formele ei se naște din patologia irascibilității, ca o împușinare¹ a capacității de reacție controlată în fața unui pericol real/imaginar². În stadiul omului adamic, fără resorturile

¹ Bărbăția e la mijloc între frică și obrăznicie. cf. DOROTEI DE GAZA, *Diferite învățături de suflet folositoare*, în col. *Filocalia*, vol. 9, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 579.

² Sfântul Nichita Stithatul explică: *Iușimea este la hotarul dintre poftă și puterea rațională a*

statornice ale *nous*-ului, acesta răspunde prin sfera emoțiilor la percepțiile exterioare. Cum răspunde omul percepțiilor lumii? Stoicismul va așeza pasiunile umane în două grupe binare: plăcere-durere, dorință-frică. Schema aceasta este preluată formal și de Nemesiu de Edesa și, prin el, de sfântul Ioan Damaschinul. Astfel, *percepțiile pot să fie experimentate fie ca prezente fie ca anticipate. Anticiparea lucrurilor bune e dorința (epithymia), a avea lucrurile bune în prezent este plăcerea (hedone), anticiparea răului este teama (phobos), iar a avea lucruri rele în prezent e mâhnirea sau întristarea (lype)*³.

În rândul Sfinților Părinți care s-au aplecat spre suferințele umane ale inimii (*nous*) și au întocmit listele amartiologice ale feluritelor patimi, rău-deveniri a bunelor-puteri naturale, patima fricii este trecută sporadic. Astfel, ea apare amintită printre celelalte patimi în liste amartiologice, precum în *Învățăături despre viața morală*⁴ a sfântului Antonie cel Mare (sec. IV), *Epistolă către Nicolae monahul*⁵ a sfântului Marcu Ascetul (sec. V), *Diferite învățăături de suflet folositoare*⁶ a Sfântului Dorotei din Gaza (sec. VI), *Răspunsuri către Talasie*⁷ a Sfântului Maxim Mărturisitorul (sec. VII), *Cuvânt*

*sufletului, fiind fiecareia dintre acestea ca un fel de armă în mișcarea lor contrară firii, sau conformă firii. Pofta și rațiunea, mișcându-se potrivit cu firea spre cele dumnezeiești, iuțimea este fiecareia dintre ele o armă a dreptății, împotriva șarpelui care le șoptește și le înfățișează numai împărtășirea de plăcerile trupului și bucuria de slavă de la oameni. Dar abătându-se acestea de la mișcarea potrivit firii și mutându-se de la îndelnicirea cu lucrurile dumnezeiești spre cele omenești, iuțimea li se face arma nedreptății, spre păcat. cf. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în col. *Filocalia*, vol. 6, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 216-217.*

³ Andrew LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 200.

⁴ ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală*, în col. *Filocalia*, vol. 1, Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. 5.

⁵ MARCU ASCETUL, *Epistolă către Nicolae monahul*, în col. *Filocalia*, vol. 1, Editura Arhidiecezană, Sibiu, p. 315.

⁶ DOROTEI DE GAZA, *Diferite învățăături de suflet folositoare*, p. 579.

⁷ MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în col. *Filocalia*, vol. 3, Editura Hârisma, 1994, p. 35.

*de suflet folositor*⁸ a Sfântului Ioan Damaschinul (sec. VIII), *Capete foarte folositoare în acrostih*⁹ a Sfântului Grigorie Sinaitul (sec. XIII).

Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază caracterul neutru¹⁰ al sentimentului de frică (adamică), axiologia constând în felul întrebuirii acesteia¹¹. Frica (neutră) intervine în structura umană în urma hainelor de piele ale căderii, ea poate lua forma fie a fricii de moarte, fie a fricii de Dumnezeu. În sinteză, Părintele Stăniloae prevede trei idei fundamentale privind faptul existenței fricii în fibra umană; astfel,

Viața pământească a omului este însoțită inevitabil de o frică¹².

Prin frica aceasta ființei umane i s-a dat un scut împotriva primejdiei de a fi înecată de lume.

Omul a pervertit această frică ce trebuia să-l păzească de lume și să-l lege de Dumnezeu prefăcând-o într-o frică de a nu fi lipsit cumva de

⁸ IOAN DAMASCHINUL, *Cuvânt de suflet folositor*, în col. *Filocalia*, vol. 4, Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 187.

⁹ GRIGORIE SINAITUL, *Capete foarte folositoare în acrostih*, în col. *Filocalia*, vol. 7, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 120.

¹⁰ Acest caracter neutru apare prezent și în dialogul între Dumnezeu și Cain, când – deși în stare adamică de cădere – acesta poate alege să nu facă păcatul (Facere 4, 6-7).

¹¹ *Dintre accidentele lucrurilor pomenite, unele sunt ale lucrărilor din suflet, altele ale celor din trup, iar altele ale celor din jurul trupului. Ale celor din suflet sunt de pildă cunoștința și neștiința, uitarea și amintirea, iubirea și ura, frica și curajul, înfrustarea și bucuria și celelalte. Ale celor din trup sunt de pildă plăcerea și durerea, simțirea și împietrirea, sănătatea și boala, viața și moartea și cele asemenea. Iar ale celor din jurul trupului, de pildă bogăția de prunci și lipsa de prunci, belșugul și sărăcia, slava și lipsa de slavă și celelalte. Dintre acestea, unele se socotesc de oameni bune, iar altele rele. Dar nici una nu este rea în sine, ci după întrebuire sunt sau cele rele sau bune.* cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în col. *Filocalia*, vol. 2, Editura Humanitas, București, 1999, p. 107.

¹² Au fost Părinți care au considerat că inclusiv în stadiul edenic frica făcea partea din structura antropologică, considerând-o *frica după fire* ca o putere ce susține existența umană prin ferirea de cele ce ar putea-o distruge. cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 81, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 326. Totuși, prevalează conștiința faptului că frica constituie un afect ce apare doar ca urmare a căderii.

lume, de existența în orizontul cenușiu al lumii, într-o frică de a fi dezlipit de lume¹³.

Acest din urmă fapt constituie patima fricii: dezlipirea doririi după Dumnezeu, alipind-o de materie, deturnând energia *nous*-ului înspre materie, idolatrizând-o, iar din teama ontologică a non-existenței care provine prin depărtare de Dumnezeu se ajunge la aceeași teamă dar cu un alt obiect: idolul, materia deificată. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschinul scrie că ea constă în pericolul unei pierderi sau iminența unei suferințe¹⁴.

1. Caracterul imaginar-ireal al patimii fricii

Mai mult, Sfântul Atanasie cel Mare sesizează caracterul *imaginar* al fricii¹⁵; în lipsa certitudinii și revelației Proniei în *nous*-ul amorțit, imaginația capătă valențe improprii prin care este nevoită să prevadă *fantasmagoric* pericole inexistente, virtual potente.

Ca o înlănțuire a decăderii din *a fi* din harul Arhetipului-Hristos, Sfântul Grigorie Sinaitul vede cum *mândriei îi urmează amăgirea; amăgirea, hulirea; hulirii, frica; fricii, tremurarea; iar tremurării, ieșirea din minți (nebunia)*¹⁶. Altfel spus, autonomiei umane (ruperea din viața dumnezeiască) îi urmează fantasma (a vedea ceea ce nu este, iluzia), acesteia îi urmează deturnarea cinstirii și deplinei încredințări în mâna Celui Milostiv în mâna idolului din fantasmă (hulirea, blasfemia desemnează și atribuirea unor calități dumnezeiești făpturii); hulirii îi urmează *moartea spirituală* care își deschide hăul înspăimântător în fața conștiinței prin trădarea identității ca și *chip*; frica morții naște adâncul tremor generat de acest idol neputincios (de la Pronia atot-cuprinzătoare la *nevoia* de auto-conservare, auto-protejare). Iar de aici, la clasificarea extra-ecclesială a patologiilor psihice anxioase este doar un simplu pas.

¹³ DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetica și mistica bisericii ortodoxe*, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993p. 101.

¹⁴ IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p. 60.

¹⁵ ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 33.

¹⁶ GRIGORIE SINAITUL, *Capete foarte folositoare în acrostih*, p. 152.

Este ușor de observat că frica, deși sporadic amintită în rândul patimilor, constituie unul din pilonii pe care se bazează non-existența omului înstrăinat de Dumnezeu. Întrucât ea este semnalul de alarmă din sinele omului care avertizează absența harului Duhului Sfânt, trădarea Proniei la nivel personal și conștient, frica înregistrează mai multe forme. Astfel, Nemesiu al Edesei (sec. IV) rămâne teoreticianul fundamental privind maladiile fobice:

„Frica este împărțită în șase feluri: ezitare, modestia, rușine, groază, stupoare și angoasă¹⁷. Ezitarea este frica de a începe o acțiune, groaza este frica provenită dintr-o impresie copleșitoare, stupoarea este frica unei impresii neobișnuite, angoasa este teama eșecului și a nenorocirii (o resimțim când ne temem că vom eșua în acțiunile noastre), modestia este frica generată de așteptarea învinovățirii (care poate fi un sentiment bun), rușinea este frica pentru răul săvârșit (de asemeni, poate fi bună, prin îndreptare). Modestia diferă de frică prin faptul că cel ce este rușinat este întristat pentru ceea ce a făcut, dar modestul se teme să-și piardă reputația. Cei de demult foloseau acești doi termeni interschimbabil, în mod abuziv. Frica răsare prin un fior de gheață, sau de înflăcărare care îți trece prin inimă”¹⁸.

Aceleași șase forme le va reține și Sfântul Ioan Damaschinul, într-un tip ușor modificat: *frica și toate stările de suflet asemănătoare, care constituie forme sau intensități ale ei, ca teama, groaza, spaima, panica, anxietatea, angoasa, disperarea*¹⁹.

Paradoxal²⁰, aceeași frică prin care omul își constată căderea va fi și motorul revenirii în sine și la Tatăl a omului, sub forma fricii (terapeutice) de Dumnezeu, până la stadiul desăvârșirii, în care *dragostea desăvârșită alungă frica* (1 Ioan 4,18).

¹⁷ Oknos, aidos, aiskhune, kataplexis, ekplesiis, agonia.

¹⁸ NEMESIUS OF EDESA, *On the nature of man*, Editura Liverpool University Press, 2008, p. 143-144.

¹⁹ IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 63.

²⁰ Proniator.

2. Lumea fantasmagorică a fricii

Substratul patologic al fricii îl constituie irealitatea iluzorie în care omul se înscrie prin alegerea non-existenței, a non-Vieții, toate funcțiile sale psiho-somatice, dar cu precădere cele noetice, fiind deturnate de la sensul lor înspre sensibil.

Lipsit de lumina intelectului (*nous*) viu prin har și cu rațiunea (*logos*) rătăcită, dimensiunile afective, volitive, precum și dorirea sau ardoarea intră în faliment; izgonirea din Eden coincide cu alungarea lui Dumnezeu din inimă, iar moartea care i-a cuprins coincide cu idolul difuz antropocentric care este așezat în inima omului decăzut²¹. În această configurație nouă irascibilitatea va fi pusă în slujirea fantasmei, scăpând – adeseori – rațiunii²², fie și sub forma ei adamică²³: *cine dintre voi, îngrijorându-se, poate să adauge staturii sale un cot?* (Matei 6,27).

Această realitate a unei trăiri închipuite, cu precădere în spectrul împuținării de suflet specifice fricii, Sfântul Vasile cel Mare o sesizează astfel: *frica, când ia naștere fără de motiv, este o altă beție. „Mântuie sufletul meu de frica vrăjmașului”, spune Scriptura. Și, ca să spun pe scurt, fiecare din stările sufletești, care turbură mintea, poate să fie numită pe bună dreptate beție*²⁴.

²¹ *Unii oameni fără minte, înlăturând cunoștința Lui și credința în El, au cinstit cele ce nu sunt; și în loc de Dumnezeu au zeificat cele ce nu sunt... și pătimesc astfel un lucru nebunesc și plin de impietate.* cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, , în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii ortodoxe Române, București, 1983, p.110.

²² *După cădere, ea (irascibilitatea) va fi folosită fără rațiune.* cf. ISIHIE SINAITUL, *Capete despre trezvie și virtute*, în *Filocalia*, vol. 4, Editura Humanitas, București, 2009, p. 49-50.

²³ *Lumea noastră, omul muritor mai precis, nu poate lupta cu frica. Nu facem altceva decât să încercăm să uităm de ea, fie ridiculizând-o (scriem cărți horror și vizionăm filme care întrupează fantasmatic asemenea cărți), fie ocupându-ne conștiința cu altceva – mai plăcut. Expresia ultimă a acestei frici este neasumarea realității așa-cum este de către semenii noștri alienați care-și caută refugiul în aburul narcoticelor și în „realitatea virtuală”, cf. DORU COSTACHE, „O perspectivă teologică asupra fricii”, în *Biserica Ortodoxă*, nr. 2, București, 2003, p. 57.*

²⁴ VASILE CEL MARE, *Omilii și cuvântări*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 356.

Trăirea prin închipuire este posibilă prin exacerbară a imaginației²⁵; în acest sens, întrucât intrăm în o realitate potent-virtuală, care suspendă legile naturale divine precum și Pronia, negând ceea ce *este* în pofida a ceea ce *ar putea fi*²⁶. Sfântul Ioan Scărarul scrie că *frica lașă este vederea amăgitoare a unei primejdii mai înainte de primejdie; sau ea este o simțire plină de tremurare a inimii, clătinată și speriată de nenorociri îndoielnice*²⁷. Delirul care stăpânește mintea omului, prin deformarea și ignorarea realului în favoarea imaginarului, iar acela plin de fantasme înfiorătoare și virtualități care mai de care mai deznădăjduitor de înspăimântătoare, care scapă controlului rațiunii în procesul de decizie al ceea ce consideră a fi adevărat – Sfântul Ioan Damaschinul o prescrie astfel: *spaima care duce la încremenire este frica rezultată dintr-o mare închipuire*²⁸. Prin aceasta se adevărește cuvântul sapiențial-scripturistic: *spaima nu este altceva fără numai lepădarea oricărui ajutor care vine de la dreapta judecată* (Înțelepciunea lui Solomon 17,11).

Această trăire prin imaginație, ca opusă trăirii reale prin har, este urmare a căderii; Sfântul Atanasie cel Mare scrie că *oamenii, respingând gândul binelui, au început să gândească și să-și născocescă cele ce nu sunt și cele pe care le voiesc*²⁹. Este o răsturnare a chemării sale de a spiritualiza și subiectiviza³⁰ creația, alegând în schimb a o izola prin gândirea sa autonomă, devenind rob al ei³¹. Sfântul Grigorie de Nyssa precizează:

²⁵ *Frica arată întotdeauna că, în modul în care este perceput și trăit realul, imaginația domină celelalte facultăți sufletești și le impune reprezentările sale*, cf. Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2000, p. 190.

²⁶ *Frica nu este nimic altceva decât un rău așteptat*, cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări, nedumeriri, răspunsuri*, în col. *Filocalia*, vol. 2, Editura Harisma, București, 1994, p. 287.

²⁷ IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în col. *Filocalia*, vol. 9, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 265.

²⁸ IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, p. 63.

²⁹ ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 38.

³⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 244-245.

³¹ *Adam și Hristos sunt tipurile pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părții sensibile a naturii sau stăpânirea ei prin spirit, desigur, nu fără efortul renunțării la dulcele ei și al durerilor crucii*, cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 248.

căzând în amăgire (cu aceeași liberă voință), omul patimii s-a dat, el însuși născocitor de rele...de bună voia lui însă a născocit rele împotriva firii făptuind (*demi'ourgesas*) experiența răului, după ce a îndepărtat cele bune din propria sa alegere³². Omul decăzut din Eden (viind prin Duhul Sfânt) devine pământesc (viind prin sine); iar chipul celui pământesc sunt păcatele generale, ca nechibzuința, frica, necumpătarea, nedreptatea³³.

Inserând răul în creație și în sine, certitudinea Proniei, precum și dăruirea fără-capăt de sine a chipului spre Arhetip (cum se vede atât în omul edenic *in nuce*, Adam fiind gol și nebăgând de seamă că e gol³⁴, pentru că era în permanent dialog cu Domnul, cât și în desăvârșirea creștină, în rugăciunea neîncetată isihastă ce generează prezența neconținută a lui Hristos prin harul Duhului Sfânt, de neîntrerupt nici în slăbiciunea afecțelor³⁵) se întunecă, omul pierzând ancora Proniei în defavoarea incertitudinii și a îndoielii, precum și a unei false necesități de a-și purta singur de grijă în o lume devenită ostilă sieși.

Schimbarea veșmântului de har pe frunzele de smochin (Facerea 3,7), ca acoperământ, Sfântul Maxim îl vede ca fiind *înșelăciunea senzațiilor care leagă sufletul de suprafețele lucrurilor sensibile și împiedică trecerea lui la cele inteligibile*³⁶, adică o blocare pentru omul adamic, adânc tremurând în fața neantului spre care benevol s-a expus, o blocare în grija zilei de mâine, a hainei, a hranei, a adăpostului³⁷.

³² GRIGORIE DE NYSSA, „Despre feciorie”, în GRIGORIE DE NYSSA, CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre feciorie. Despre chipul fecioarelor*, Editura IBMBOR, București, 2003, p. 54.

³³ MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, p. 107.

³⁴ De la Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau (Fac. 2,25) la atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi, și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte (Facerea 3,7). Origen interpretează momentul acesta (Facerea 3,7) ca oprirea contemplației spirituale și conștientizarea nevoii materiale de supraviețuire, în ORIGEN, *Contra lui Celsus*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 9, București, 1984, p. 295

³⁵ *Eu dorm, dar inima mea veghează* (Cântarea Cântărilor 5,2) va deveni motto isihast.

³⁶ MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 80.

³⁷ Încă de la începutul propovăduirii Sale, Hristos, Dumnezeu-Om, va atinge această spi-noasă condiție în predica de pe munte (Matei 6-7).

Acest proces al autonomizării în o lume destinată comuniunii interu-mane și teandrice îl face pe om să nu se regăsească ontologic în ea³⁸; în acest sens, el își va îmbrățișa sub-existența cu întreaga forță vitală ce era menită comuniunii teandrice. Sfântul Ioan Damaschinul va sesiza frica, în acest context, ca fiind o *forță care-l ține pe om lipit de ființa sa însăși*³⁹. Se va iubi pe sine cu toată ființa sa, neștiind caracterul amăgitor al identificării cu non-existența.

Îndoiala inimii, ca una ce nu mai poate vedea Pronia nici în creație, la mod teoretic - indirect, darămite în mod direct, va naște frica⁴⁰. În acest izolaționism dinspre viața teandrică omul își simte necesară protejarea de sine... dar acest lucru este deficitar sieși; Sfântul Leon cel Mare scrie că *este o capcană în sentimentul de siguranță, este o capcană în frică; nu contează dacă mintea se predă gândurilor lumești, sau dacă se îndulcește cu plăceri ori se împovărează cu griji; este la fel de nesănătos să lăncezești în poște, sau să robești în temere groaznică*⁴¹.

Conținutul mental-cognitiv cade dinspre cuvântarea-cu-Dumnezeu și dinspre cunoașterea rațiunilor create (Logos și logoi creaționali) înspre impresiile fenomenale ale plăcerii și irascibilității. Sfântul Maxim Mărturisorul scrie că atunci *când crește pofta, mintea își nălucește materiile plăcerilor în vremea somnului; iar când crește iuțimea, vede lucrurile pricinuitoare de frică*⁴². Mai mult, în cazul patologiei fricii, nici rațiunea discursivă nu-i mai poate fi de folos. Evagrie Ponticul dă mărturie despre aceasta scriind că *frica e trădarea ajutoarelor care vin de la gânduri*⁴³.

Tulburarea inimii de către afecte, care înăbușă rațiunea și voința, Sfântul Teofan Zăvorâtul le numea sentimente de ordin josnic. Acestea acționează

³⁸ Lipsit de harul dumnezeiesc, cosmosul nu îl va mai recunoaște pe Adam ca chivernisitorul său.

³⁹ IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 122-123.

⁴⁰ Îndoiala inimii naște frica, cf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfințele nevoițe*, în col. *Filocalia*, vol. 10, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 27.

⁴¹ LEO THE GREAT, *Sermons*, în col. *Niceene and Post-Niceene Fathers*, vol. 2-12, Editura Editura Aeterna Press, Grand Rapids, 2015, p. 426.

⁴² MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, p. 105.

⁴³ EVAGRIE PONTICUL, *Reflecțiile lui Evagrie*, în vol. EVAGRIE PONTICUL. *Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 352.

asupra limpezimii gândirii, aducând nedumerire și frică, a voinței aducând spaimă și mânie, precum și asupra inimii înseși, care de acum va tânji, se va necăji, se va supăra, va invidia, regreta, va fi frământată de bănueli⁴⁴.

Sintetizând, omul se consideră singur în o lume devenită ostilă, și va căuta în orice fel și chip să se păstreze pe sine și existența sa fantomatică în mijlocul unui lumi devenite inamice și a unui Dumnezeu absent. Mai mult,

„Dumnezeu este uitat ca principiu al ființei și al vieții, ca sens și centru al existenței; El este negat, ignorat, respins ca promotor și păzitor plin de bunătate al fiecărei făpturi. Frica vădește amăgirea în care a căzut omul crezând că a fost părăsit și socotind că nu poate sau că nu trebuie să se bazeze decât pe propriile puteri, fiind lipsit de ajutorul lui Dumnezeu”⁴⁵.

3. Pronia și dez-amăgirea iluziei fricii

În căderea omului în păcat, pe lângă caracterul nefast al fricii, paradoxal, este și o plasă de siguranță a lui Dumnezeu ca făptura Sa de mare preț să nu se piardă cu totul; deseori, frica este cea care oprește săvârșirea răului, mai ales când dragostea se împrăștiă sau este copleșită de lucrarea patimilor. Simțindu-se anihilat de către lume, de către felul pătimăș de a fi, omul luptă pentru a își păstra ipseitatea, fie și una neautentică; *în frica de a se confunda în lume se revelează omului caracterul său de ființă spirituală, făcută pentru legarea de Dumnezeu, Care-l poate salva ca ființă spirituală*⁴⁶.

Caracterul irațional la nivel personal, prin faptul că scapă controlului rațiunii, este dublat de unul supra-rațional, în sens iconomic; Clement Alexandrinul scrie că *Legea oprește pe oameni de la păcat și frica stă suspendată deasupra lor spre învățătura lor; ca în acest chip să-i poată sfătui. Deci frica nu este irațională, ci rațională*⁴⁷. În cadrul vieții adamice a omului decăzut, *frica te face să te depărtezi de rele, dar dragostea, care este zidită pe voia ta cea liberă, te îndeamnă să faci binele*⁴⁸.

⁴⁴ Citat liber după Larisa ȘEHOVȚOVA, Iuri ZENKO, *Elemente de psihologie ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2016, p. 115.

⁴⁵ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 189.

⁴⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*, p. 102.

⁴⁷ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 130.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată cum Pronia, deși abandonată de subiectul ei, nu încetează a purta de grijă în mod indirect; astfel, el scrie:

„Dumnezeu ne-a rânduit o viață în mod natural dificilă și cu necazuri, pentru ca fiind încercați de necazuri, să tânjim după binecuvântările ce vor să fie. Acum, când sunt atâtea amărăciuni, pericole, frici, anxietăți ce ne înconjoară din toate părțile, ne agățăm de viața de aici; când vom dori viața ce va să vie, dacă existența prezentă este un abis de mahnire și nefericire?”⁴⁹

Tertulian arată cum în condiția adamică răul este însoțit de temere:

„Natura însăși a acoperit de teamă și de rușine orice rău. În sfârșit, cei răi caută într-adins să stea în umbră, se feresc de a ieși la iveală, prinși asupra faptului tremură de frică, acuzați, neagă, nici chiar torturați nu mărturisesc ușor și întotdeauna, iar când sunt condamnați se întristează cu totul, se pornesc împotriva lor înșiși, pornirea minții lor rele o pune pe seama sorții, ori a stelelor. Căci nu vor sa fie a lor ceea ce știu că e rău”⁵⁰.

Atunci când resorturile interioare umane pozitive sunt insuficiente în a îmboldi firea înspre lucrare, frica este cea care silește omul; Clement Alexandrinul notează că *rădăcinile amare ale fricii opresc înmulțirea păcatelor; de aceea frica este mântuitoare, chiar dacă este amară*⁵¹. Ea capătă conotații pozitive mai ales atunci când conținește sporirea împătimirii: *Toate patimile care se mișcă prin lucrarea simțurilor sunt oprite de frică. Iar pe toate cele puse în mișcare în cuget și în amintire de demoni, le stinge pavăza credinței*⁵². În sens iconomic, al devenirii de sine

⁴⁸ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, p. 527.

⁴⁹ JOHN CHRYSOSTOM, *The homilies on the Statues to the People of Antioch*, în col. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 1-09, Editura Aeterna Press, Grand Rapids, Michigan, 2015, p. 545-546.

⁵⁰ TERTULIAN, *Apologeticul*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 39.

⁵¹ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 214.

⁵² *Ucenicii lui Evagrie. Capete filocalice*, Editura Sf. Nectarie, Arad, 2020, p. 75.

a omului dinspre *adamic* spre *hristic*, frica nedezlegată⁵³ poate fi de un oarecare folos: *unii se țin departe de patimi dintr-o frică omenească, alții, din altă cauză, iar alții, pentru înfrânare*⁵⁴.

Dincolo de diversele forme de frică ale vieții cotidiene, frica de moarte este lațul cel mai eficient în care se prind pornirile spre absolut rău-direcționate ale omului decăzut. Prin caracterul său ineluctabil, *moartea este încercarea cea mai mare și cea mai înfricoșătoare inumanitate și monstruozitate*⁵⁵; iar temerea de aceasta este aidoma unui duș rece, o trezire forțată la realitatea că omul *nu este* ființă vie într-adevăr: că ființarea sa depinde de Viața ce îi este împărtășită de Altceineva; că ceea ce el trăiește în autonomie este doar o mascaradă a ceea ce, de fapt, este existența. Părintele Georges Florovsky nota că *teama de moarte dezvăluie o profundă angoasă metafizică și nu doar un atașament păcătos față de lucrurile pământești... frica de moarte nu poate fi învinsă decât prin nădejdea învierii și a vieții veșnice*⁵⁶.

Temerea de moarte care silește spre lucrare/ignorare firea este o măsură de siguranță ascunsă în natura umană, de la îmbrăcarea cu hainele de piele; Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie că *frica după fire este o putere ce susține existența prin ferire de cele ce-ar putea-o distruge*⁵⁷. Mai precis, Sfântul Ioan Scărarul scrie că *frica de moarte este o însușire a firii, intrată în ea prin neascultare. Iar tremurarea de moarte este semnul păcatelor nepo-căite*⁵⁸. Conștiința mortalității nu poate fi depășită decât prin revenirea în sine, înapoi la Izvorul Vieții. Arnobiu notează: *văzând că frica morții este cauza ruinării lăuntrice sufletești... ne ținem de El strâns, cel ce ne încredințează că El ne izbăvește de pericol*⁵⁹. Alt scriitor al primelor veacuri creștine, veacuri în care frica morții era călcată în picioare de o mulțime

⁵³ Hristos, Dumnezeu-Om, dezleagă frica morții din firea Sa umană prin Pătimirile Sale, și împărtășește această fire nouă credincioșilor prin Tainele Bisericii.

⁵⁴ *Ucenicii lui Evagrie. Capete filocalice*, p. 31.

⁵⁵ Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 58.

⁵⁶ Georges FLOROVSKY, "In ligno crucis", în vol. *Georges Florovsky. Opere esențiale*, Editura Doxologia, Iași, 2021, p. 153.

⁵⁷ MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disputa cu Pyrrhus*, p. 326.

⁵⁸ IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 156.

⁵⁹ ARNOBIUS, *Against the heathen*, în col. *Niceene and Post-Niceene Fathers*, vol. 1-06 Editura Aeterna Press, Grand Rapids, Michigan, 2015, p. 1034.

covârșitoare creștină prin martiriu, Tațian mărturisește cu îndrăzneală: *dacă spui, în conformitate cu principiile noastre, că moartea nu trebuie temută... disprețuiește moartea prin rostul cunoașterii de Dumnezeu*⁶⁰.

Credința în faptul că Dumnezeu *este* va fi cea care va permite converșia dinspre frica de moarte paralizantă înspre frica de Dumnezeu⁶¹, care e izvor de putere dumnezeiască pentru omul aproape înghițit de lume, iar de aici înspre limanurile originare ale iubirii. Dincolo de a fi o trăsătură naturală, credința înseamnă deschiderea în fața vindecării și mântuirii lucrate de Iisus Hristos în Trupul Său și care este împărtășită nouă prin lucrarea Duhului Sfânt.

Sfântul Isaac Sirul scrie:

„Omul, cît este în trîndăvie, se teme de moarte. Iar cînd se apropie de Dumnezeu, se teme de judecată. Dar cînd a înaintat deplin, a înaintat în dragoste....Cînd se află cineva în cunoștința trupească, se teme de moarte. Cînd se află însă în cunoștința sufletească și în viețuirea cea bună, cugetarea lui se mișcă în fiecare clipă în aducerea aminte de judecată. Pentru că stă în chip drept în firea însăși și se mișcă în treapta sufletească și umblă întru cunoștința de sine și într-o viețuire dornică de a se apropia de Dumnezeu. Dar cînd ajunge la cunoștința adevărului, prin trezirea simțirii tainelor lui Dumnezeu și prin întărirea nădejzii în cele viitoare, omul trupesc care se teme de moarte, ca animalul de tăiere, e înghițit de dragoste; cel rațional se teme de judecată, iar

⁶⁰ TATIAN, *Adress to the greeks*, în col. *Ante-Niceene Fathers*, vol. II, Editura Grand Rapids, Michigan, 2010, p. 143. În veacul XX un asemenea curaj l-a avut și Sfânta Maria Skobțova (+1945), martiră în lagărul nazist: *nu îmi e teamă să sufăr, iubesc moartea... cum va fi după moarte? Nu știu. Spațios. Iar apoi vom afla un mic secret, că iadul a trecut deja*. cf. Serghei HACKEL, *One, of great price*, Editura Darton, Longman & Todd, Londra, 1965, p. 88. Iar precum ea, sute de mii (sau chiar câteva milioane) de creștini au mărturisit, rîzând de frica morții, cu nădejdea vieții veșnice, pe Hristos și Evanghelia Sa în închisorile comuniste, lagărele de concentrare, gulaguri, detenții, deportări sau alte forme ale persecuției ideologice care au dominat o mare parte din lumea secolului XX.

⁶¹ Întregul demers amintit este analizat în detaliu în Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*, p. 88-101.

cel ajuns fiu se înfrumusețează (se desăvârșește) în dragoste și nu se mai povățuiește prin toiagul care sperie”⁶².

În o formă sintetizată, Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol, notează: *la-crima pentru ieșire (moarte) naște frica; iar când frica naște lipsa de frică, se arată bucuria; iar când bucuria ajunge necuprinsă, răsare floarea cuvioasei iubiri*⁶³.

Conversia dinspre frica de moarte înspre temerea de Dumnezeu necesită, întâi, deschiderea căii prin iconomia Întrupării: *dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începutură (a învierii) celor adormiți* (1 Corinteni 15, 20). El a deschis calea nouă, prin moarte sfărâmând obiectul fricii – moartea înseși, atât cea sufletească cât și cea trupească.

Concluzii

Patima fricii creează o cupolă care va fi impermeabilă spre deschiderea înspre Izvorul existenței, Hristos. Intrat în iluzia non-existenței păcatului, omul suferă din cauza închipuirii, nemaicunoscând stratul de realitatea harică a vieții.

Autonomizarea față de Domnul transmută ființa umană din belșugul Proniei activ-comunionale în ariditatea îngrijirii obsesive de sine, a-și purta de grijă, a-și păzi viața și existența cu orice preț. „Spărtura” efectuată prin Întrupare în ecosistemul iluzional adamic va permite o readucere a oamenilor în circuitul dragostei Preasfintei Treimi, dar va și încredința de lucrarea indirectă proniatoare a lui Dumnezeu, care a așezat în firea umană, prin afectul fricii de moarte (specific hainelor de piele) o plasă de siguranță împotriva non-existenței spre care se îndrepta Adam și, implicit, întreaga fire umană.

Frica originară a aruncat umanitatea în non-existența păcatului, afectul fricii de moarte amână fatalitatea loviturii prin sub-existența hainelor de piele și împiedică omul adamic de la cădere înspre tot mai rău, prin frica asociată răului și suferinței; realitatea iluzorie a lui Adam va fi bi-ciuită de frica de suferință și moarte, ducând, necesarmente, la tânjirea

⁶² ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 204.

⁶³ Calist și Ignatie XANTHOPOL, *Metoda sau cele 100 de capete*, în col. *Filocalia*, vol. 8, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 181.

după un Mântuitor care să scoată din stricăciune întreaga ființă umană decăzută.

Întruparea lui Hristos și, mai ales, Agonia din Ghetsimani va învinge frica adâncă situată în fibra sufletului adamic. Ieșirea din realitatea iluzorie (subiectivismul generat de patima fricii) se face pășind, la chemarea Domnului, pe apa înspumegată a mării întunecate, ca Petru, oarecând pe Marea Tiberiadei (Matei 14,22-33). Căderea oglinzilor ce opacizează creația și existența se face ascultând, deplin și fără șovăire, glasul Domnului ce ne cheamă spre Sine, izvor de putere existențială capabilă să ne smulgă din paralizia iluzorie a subiectivității păcătoase.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VII (2022)/7/ pp. 189 - 218

BISERICA ȘI BISERICILE ÎN CETATE: RAPORTUL STAT-CULTE ÎN BAZA LEGII 489/2006 ASPECTE INTRODUCATIVE

Drd. Rareș-Ștefan IONESCU

ionescu.rares@gmail.com

Abstract

Religious freedom is a right that characterizes any democratic state. In this sense, Romania respects the religious rights of the person, offering a free religious life. As a member of the European Union, our country aligns itself with European standards, offering a law on religions to present the relations between them and the state.

Keywords:

religious freedom, cults and the law, cults in Romania, cults in Europe, the freedom of cults.

Introducere

În momentul de față, regimul cultelor religioase din România este guvernat de *Legea 489* din 2006¹. Acest proiect legislativ a repre-

* Acest articol a fost alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus, coordonatorul tezei de doctorat în cadrul Școlii doctorale interdisciplinare, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, care a dat avizul pentru publicare.

¹ *Legea 489/2006*, în *Monitorul Oficial*, nr. 11, 8 ianuarie 2007.

zentat o adevărată necesitate pentru stabilirea cadrului general de existență și de activitate al cultelor și al asociațiilor religioase din țară, însă a fost adoptat mai mult ca o cerință externă, ca obligativitate în vederea aderării României la Uniunea Europeană. Dovadă stă faptul că legea a fost adoptată doar cu 5 zile înainte de termenul limită al primirii noastre în spațiul Uniunii.

Ca un angajament al tuturor țărilor membre ale Uniunii Europene, precum și ale celor care urmau să dobândească acest statut, era imperios cerută o situație legislativă clară în materia cultelor religioase, un cadru care să protejeze împotriva discriminării de tip religios și să asigure exercitarea liberă a drepturilor și libertăților religioase ale persoanei. Acestea erau dorite cu mai mare ardoare în țările fost comuniste, acolo unde drepturile religioase ale persoanei au fost pentru mult timp încălcate. Profesorii Silvio Ferrari și W. Cole Durham Jr. pun în evidență faptul că aceste țări au neglijat, în mod repetat, libertatea religioasă a persoanei, nedreptate care are efecte chiar și după căderea Comunismului². Există, așadar, tendința ca drepturile religioase să fie afectate de subiectivismul conducerii statale, creându-se astfel ample prejudicii în materia drepturilor omului. Întocmai erau și împrejurările din țara noastră, când vechile legi comuniste lăsau multe situații discriminatorii și nedrepte³. În acest sens, Claudiu M. Roman susține următoarele:

“După deceniile de comunism în care relația cu cultele a însemnat de cele mai multe ori dorința și încercările repetate și din fericire nereușite ale statului de a aservi și a controla total cultele religioase, Statul Român materializat în autorități cu atribuții specifice, a trebuit să reorganizeze și să re-gândească total relația cu cultele religioase”⁴.

Este foarte important de menționat că imperativul unei legi a cultelor este pus în relief și de perioada anilor decembrie 1989 – decembrie 2006

² Silvio FERRARI, W. Cole DURHAM Jr., *Law and Religios in Post Communist Europe*, Editura Peeters Publishers, Leuven, 2003, p. 80.

³ Pr. Ionuț-Gabriel CORDUNEANU, *Decretul nr. 410/1959, o perspectivă juridică*, în <https://basilica.ro/decretul-nr-4101959-o-perspectiva-juridica/>, accesat la 15.10.2019.

⁴ Claudiu Mihai ROMAN, *Politici ale Statului român față de Biserica Ortodoxă Română de la Revoluția din 1989 până la integrarea europeană*, în *Educația pentru valori*, Iași, 2016, p. 129.

când, din punct de vedere juridic, cultele funcționau tot sub Decretele 177 din anul 1948 (și Decretul 410 din anul 1959), act în care se stipula clar că toate formațiunile religioase sunt supuse controlului politic prin jurământul față de Ministerul Cultelor⁵. Ținându-se cont de faptul că tabloul politic a fost schimbat radical, legea cultelor din guvernarea comunistă nu mai prezenta utilitate din niciun punct de vedere. În toată perioada de la decembrie 1989 până la decembrie 2006, toate instituțiile religioase au fost conduse “conjunctural”⁶. Situația face că, deși s-a blamat în mod oficial tot ce a însemnat Comunismul prin toate abuzurile lui, numai la 16 ani de la căderea acestuia și numai prin presiuni de ordin extern (aderarea la Uniunea Europeană) s-a putut pune în ordine acest domeniu.

Așa cum este și firesc, noua legislație a fost foarte așteptată de cultele existente în țara noastră. Ele au fost partenere de dialog și au participat activ la consfăturile organizate de Secretariatul de Stat pentru Culte⁷, acțiuni ce au început încă din primăvara anului 2005. Din toate cele 18 culte recunoscute toate au participat activ și doar două s-au arătat reticente la semnarea finală, anume Biserica Greco-Catolică (care a acuzat întârzierea în retrocedările bunurilor confiscate) și Organizația Religioasă a Maritorilor lui Iehova⁸. Cu foarte mult interes a fost văzută dezbaterea și de Biserica Ortodoxă Română, care sublinia prin vocea celor mai înalți clerici rolul Bisericii Ortodoxe Române în societate și nevoia conlucrării Stat-Biserică în probleme precum sărăcia, lipsa educației, migrația, delinquența juvenilă⁹. Într-un astfel de mediu și într-un spirit conform tradiției și culturii creștine a țării noastre este elaborat proiectul de lege sub coordonarea Prof. Conf. Dr. Adrian Lemeni.

Pe lângă numărul mare de susținători ai acestui proiect nu au lipsit și opozanții, care îl catalogau drept “cea mai proastă lege a cultelor din Eu-

⁵ Decretul 177/1948, în *Monitorul Oficial al Republicii Populare Romane*, Editura Comb. Poligrafic București, București, 1948, articolul 21, p. 14.

⁶ Claudiu Mihai ROMAN, *Politici ale Statului român față de Biserica Ortodoxă Română de la Revoluția din 1989 până la integrarea europeană*, în *Educația pentru valori*, Iași, 2016, p. 131.

⁷ Secretariatul de Stat pentru Culte este principalul mediator dintre Stat și Culte, acesta funcționând în baza Hotărârii de Guvern nr. 44/2003.

⁸ C. M. ROMAN, *Politici ale Statului...*, p. 136.

⁹ PREAFERICIREA SA DANIEL, PATRIARHUL ROMÂNIEI, *Dăruire și dănuire-raze și chipuri de luminare din istoria și spiritualitatea românilor*, Editura Trinitas, Iași 2005.

ropa”¹⁰. Se remarcă printre aceștia și conducătorul cultului Baptist din România care, pe baza Scripturii, acuză primirea de fonduri bănești și orice ajutoare din partea statului¹¹.

Contextul legislativ premergător adoptării Legii 489/2006

După cum spuneam mai sus, până la adoptarea *Legii Cultelor* din anul 2006, principiile generale ale raportului Stat-Culte au fost guvernate de Decretul 177 din 1948, act care oferea posibilități evidente Statului de a se impune în administrarea acestora. Nu înseamnă că perioada decursă de la căderea Comunismului până la momentul adoptării noului proiect juridic a continuat a fi una strict a nedreptăților în materia drepturilor religioase ale persoanei, însă nu putea fi nici acceptată această situație de „inertie” legislativă. Cultele își desfășurau activitatea fără a cunoaște principii clare de categorisire și existență, fără a-și cunoaște drepturile și obligațiile decât într-un sens artificial. Mai mult, chiar dacă în Decretul 177 se folosesc termenii culte și asociații religioase, nu se prezintă criteriile pe baza cărora se pot face încadrările respectivelor organizări religioase. Această stare se continuă până la publicarea noii reglementări.

Cu toate că legiuitorul nu definește precis termenul de culte sau de asociații religioase, nu ezită să folosească aceste denumiri și în alte legi din perioada anilor 1990-2006. Subliniem aici, ca principal document legislativ al țării Constituția din 1991 unde, la articolul 29, sunt redată drepturile și libertățile religioase ale persoanei¹². În cuprinsul acestuia sunt

¹⁰ Anca HRIBAN, *Asalt asupra legii cultelor*, în <http://www.ziua.ro/display.php?data=2007-01-05&id=213650>, accesat la 15.10.2019.

¹¹ Paul NEGRUȚ, *Scrisoare deschisă către Bisericile Creștine Baptiste din România*, în <https://negrutpaul.wordpress.com/2009/12/30/scrisoare-deschisa-catre-bisericile-crestine-baptiste-din-romania/>, accesat la 15.10.2019.

¹² *Constituția României din 1991*, Editura Monitorul Oficial, București, 1991, articolul 29, p. 12: “(1) Libertatea gândirii și a opiniilor, precum și libertatea credințelor religioase nu pot fi îngădite sub nici o formă. Nimeni nu poate fi constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credință religioasă, contrare convingerilor sale. (2) Libertatea conștiinței este garantată; ea trebuie să se manifeste în spirit de toleranță și de respect reciproc. (3) Cultele religioase sunt libere și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii. (4) În relațiile dintre culte sunt interzise orice forme, mijloace, acte sau acțiuni de învrăjbire religioasă. (5) Cultele religioase sunt autonome față de stat și

tratate și cultele, cu libertatea lor de “a se organiza potrivit statutelor proprii, în condițiile legii”. Ne punem întrebarea acum în condițiile cărei legi? Răspunsul nu poate fi altul decât că legiuitorul folosește această expresie în speranța elaborării unei noi legi a cultelor. Această viziune este susținută și de Profesorul Adrian Lemeni¹³. Un următor element care ne atrage atenția este aliniatul 5, loc în care se garantează autonomia cultelor față de Stat. Cum însă poate fi afirmată această independență a cultelor dacă, la acel moment, raporturile Stat-Culte erau guvernate de Decretul 177, document care prevedea foarte clar și în nenumărate articole dreptul statului de a interveni oricând în administrația acestora.

Un ultim articol care tratează raporturile Stat-Culte este cel de-al 32-lea. Aici statul oferă garanția cultelor pentru un învățământ religios liber¹⁴. Aceleași întrebări pot fi puse și aici. În ce bază este prevăzută această libertate dacă legea cultelor în vigoare prezintă obligația cultelor religioase de a solicita avizul pentru orice fel de act administrativ. Se poate considera că autoritatea Constituției este net superioară oricărei legi, însă considerăm acest principiu insuficient circumstanțelor legale ale acelei perioade. Cu toate că aceste articole garantează libertatea religioasă a persoanei, sunt însă total insuficiente pentru reglementarea relației culte-stat.

Și în condițiile acestor „lipsuri” putem observa ezitarea legiuitorului de a face referire strică la credința creștină ortodoxă în această Constituție. Valoarea culturală și istorică a ortodoxiei pe aceste teritorii nu putea fi negată nici atunci, după cum nu poate fi negată nici acum. Motivele tratării acestui delicat subiect cu atâta rezervă sunt regăsite, mai întâi, în originea materialului legislativ. Constituția din 1991 are ca model pe cea

se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv prin înlesnirea asistenței religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile și în orfelinate. (6) Părinții sau tutorii au dreptul de a asigura, potrivit propriilor convingeri, educația copiilor minori a căror răspundere le revine”.

¹³ În cadrul Simpozionului Stăniloae avut la Iași în anul 2019, Profesorul Adrian Lemeni, coordonator al Legii 489/2006, mărturisea că descoperise diferite încercări mai vechi ale acestui proiect rămase însă la faza de elaborare.

¹⁴ *Constituția României din 1991*, Editura Monitorul Oficial, București, 1991, *articolul* 32, (7), p. 12: „Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. în școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege”.

franceză din 1958, Franța fiind un Stat recunoscut pentru spiritul distant față de mediul religios. Se adaugă și dorința instituției statului de a rămâne imparțială și obiectivă față de restul cultelor de pe teritoriul țării. Un alt răspuns al păstrării rezervei față de Biserica majoritară este unul de factură pragmatică. Deși una care se pretinde a fi nouă și departe de vremurile trecute, Constituția din 1991 este redactată tocmai de juriști vechi, obișnuiți și învățați să ocolească numirea termenilor „ortodox”, „Biserică Ortodoxă” și altele¹⁵. Deși această teorie poate fi considerată puțin cam exagerată, poate avea totuși un sâmbure de adevăr. Considerând anii imediat următori Revoluției ca unii ai înnoirii, nu exista niciun motiv pentru care Biserica Ortodoxă Română să nu fie ridicată la un rang mai înalt decât cel de acum. Grecia ne este exemplu.

Fără o reformă în materia religiosului din România, nu se întârzie în publicarea unor legi ce privesc cultele. Numim aici *Legea 103/1992*, cea a dreptului exclusiv al cultelor de a produce obiecte de cult¹⁶. Și în acest act sunt numiți beneficiarii cu o formă generală: „Biserica Ortodoxă Română și celelalte culte religioase”. Depășind polemicile definirii cultelor religioase, ne punem întrebarea motivelor acestei abordări. Dacă termenii folosiți ca regulă se limitau la „celelalte culte religioase”, ne atrage atenția acum precizarea clară a Bisericii Ortodoxe Române. Acest fapt poate face să se înțeleagă că destinatarul acestei legii este chiar Biserica Ortodoxă Română, având în vedere că beneficiile legii nu se rezumă doar la cele din titlu, anume la exclusivitatea fabricării obiectelor de cult, ci și la scutirea de impozitare pentru aceste obiecte de cult, conform cu articolul 5¹⁷. Deși susceptibil de o interpretare tendențioasă, articolul ce prevede scutirea de impozitare a acestor bunuri valorificabile este explicabil în deplinătatea lui. Rațiunea este foarte simplă și bine fundamentată. Pe fondul unor situații economice dificile pentru țară, cadru care nu permitea

¹⁵ C. M. Roman, *Politici ale Statului...*, p. 132.

¹⁶ *Legea nr. 103/1992 privind dreptul exclusiv al cultelor religioase pentru producerea obiectelor de cult*, în Actele publicate în Monitorul Oficial al României în perioada 22 dec. 1989 - 31 ian. 1999, Editura Monitorul Oficial, București, 1999.

¹⁷ *Legea nr. 103/1992 privind dreptul exclusiv al cultelor religioase pentru producerea obiectelor de cult*, în Actele publicate în Monitorul Oficial al României în perioada 22 dec. 1989 - 31 ian. 1999, Editura Monitorul Oficial, București, 1999, articolul 5: „Producerea și valorificarea obiectelor și produselor necesare activității de cult prevăzute la articolul 1 sunt scutite de la impozitare”.

sprijinul financiar al cultelor din partea Statului, se urmărește găsirea unei pârgii de venit pentru culte. Faptul că nu se privește în mod special Biserica Ortodoxă Română este dovedit de prevederea acestui drept și a celorlalte confesiuni. O altă dovadă că atenția Statului nu este acordată într-un singur sens este dovedită de *Ordonanța de Urgență 44* din anul 1994, care stabilea diferite forme de sprijin financiar pentru cultele lipsite de venituri sau cu venituri mici. În cadrul acestei Ordonanțe se prevede și acordarea de indemnizații lunare, diferențiate “unor ierarhi și cadre cu funcții de conducere”¹⁸. În acest sens, reglementările vor veni mai precis tocmai în anul 1999, prin *Legea salarizării cultelor* (Legea 142/1999)¹⁹.

Privind documentul care oferă salarizarea personalului cultic subliniem, înainte de toate, interesul statului față de sprijinirea cultelor religioase din România. Se recunoaște valoarea culturală și socială a acestora. Se adaugă mărturia că Statul român dorește crearea unui mediu religios liber și mai ales civilizată în țara noastră.

Un aspect foarte important este descris de aliniatul 2 al articolului 1 din prezenta lege²⁰, loc în care se prevede faptul că „Personalul clerical care beneficiază de prevederile prezentei legi își păstrează statutul de angajat al cultului religios recunoscut”. Valoarea acestuia este deosebită căci se garantează libertatea cultului. Salarizarea personalului și păstrarea lui ca angajat al cultului respectiv reprezintă promisiunea statului de ne-amestecare în administrarea internă a cultelor.

Controlul și stabilirea numărului retribuțiilor este stabilit de Secretariatul de Stat pentru Culte, un organism tampon între administrație și instituțiile religioase (articolul 1, alineatul 3; articolul 9). Alt element care dovedește recunoașterea și atenția Statului pentru subiecții religioși este tratarea acestora ca parteneri de dialog, articolul 11 al Legii 142/1999 nu-

¹⁸ *Ordonanța Guvernului României nr. 38/1994 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult cu venituri mici sau fără venituri și acordarea de indemnizații unor ierarhi și cadre din conducerea cultelor*, în *Actele publicate în Monitorul Oficial al României în perioada 22 dec. 1989 - 31 ian. 1999*, Editura Monitorul Oficial, București, 1999.

¹⁹ Anterior, în materia salarizării personalului cultelor au mai fost date Hotărârile de Guvern 122 și 373 din 1992.

²⁰ *Legea nr. 142/1999 privind sprijinul statului pentru salarizarea clerului*, în *Actele publicate în Monitorul Oficial al României în perioada 22 dec. 1989 - 31 ian. 1999*, Editura Monitorul Oficial, București, 1999.

mind necesitatea consultării dintre Secretariatul de Stat pentru Culte și cultele recunoscute în vederea stabilirii normelor metodologice ale prezentei legi. Actualmente situația retribuițiilor personalului cultelor este stabilită de Legea 153/2017²¹.

Elaborare cu rezonanță financiară este și *Legea 82/2001*. Tot ca o recunoaștere a valorii culturale a instituțiilor religioase din România, Statul se obligă la acoperirea cheltuielilor de întreținere a lăcașurilor de cult, care sunt încadrate ca monumente istorice, a muzeelor precum și a altor spații de utilitate cultelor, dacă acestea au venituri scăzute. Prin această lege se asigură și un sprijin financiar suplimentar pentru instituțiile cultelor cu venituri reduse.

Și de această dată se tratează echidistant și nediscriminatoriu cultele religioase. Oferirea sprijinului financiar se face raportat la mărimea fiecărui cult (număr credincioși) și la nevoile concrete ale acestuia. Mai mult, pentru cultele mici sunt făcute excepții în sensul acordării unor retribuiții suplimentare unităților de cult care nu au o capacitate financiară ridicată. Este important de subliniat faptul că prezenta lege tratează cultele la nivelul unităților și nevoilor acestora particulare. Tot aici se stabilește și salarizarea personalului neclerical, ca o completare a veniturilor cultelor. Aceste suplimente sunt dedicate personalului din administrație, cât și a celui din instituțiile de învățământ, de ajutor social, medicale ș.a.m.d, aflate sub organizarea cultului respectiv²².

Rămânând în materia drepturilor și a proprietăților materiale, amintim și Ordonanța de Urgență 94/2000^{23 24}, cea prin care se prevede retrocedarea bunurilor imobile ale cultelor religioase din România, preluate ilicit de către Partidul Comunist.

²¹ *Legea nr. 153/2017 din 28 iunie 2017 privind salarizarea personalului plătit din fonduri publice*, în *Legislația României*, nr. 2, Editura Monitorul Oficial, București 2017.

²² Tot în materia facilităților fiscale se încadrează și scutirile de impozite pentru veniturile cultelor, clădiri și terenuri deținute legal de acestea, conform Legii 227/2015.

²³ *Ordonanța de Urgență nr. 94/2000 privind retrocedarea unor bunuri imobile care au aparținut cultelor religioase din România*, *Legislația României*, nr. 2, Editura Monitorul Oficial, București, 2000.

²⁴ Modificată prin *Legea 247/2005. Legea 247/2005 privind reforma în domeniile proprietății și justiției, precum și unele măsuri adiacente*, în *Legislația României*, nr. 3, Editura Monitorul Oficial, București, 2005;

Un alt document important, însă unul ce privește strict Biserica Ortodoxă Română, este Protocolul de colaborare privind incluziunea socială între Guvernul României și Patriarhia Română. Prin acesta se urmărește dezvoltarea unor programe sociale comune²⁵. Din materia actelor ce au ca subiecți doar Statul și Biserica Ortodoxă Română este și Ordonanța de Urgență. 19/2005 privind realizarea Ansamblului Arhitectural Catedrala Mântuirii Neamului, întocmit ca „simbol al celor două mii de ani de credință creștină pe pământ românesc”²⁶. Toate aceste facilități financiare oferite cultelor și, în special, Bisericii Ortodoxe Române sunt fundamentate mai ales pe faptul că, prin secularizarea averilor bisericești făcută de Alexandru Ioan Cuza și, mai apoi, prin acțiunile ilegale ale Partidului Comunist, cultele au suferit pierderi materiale foarte mari, pagube care afectează economia acestora. Situația este dificil de restabilit, motiv pentru care statul s-a obligat la sprijin financiar ca o restabilire compensatorie în restabilirea în drepturi.

Este foarte important să evidențiem aici faptul că statul roman privește cultele drept parteneri sociali, numindu-le astfel în mai multe documente legislative. Astfel, acestea sunt recunoscute ca „furnizori privați de servicii sociale” în Ordonanța 68/2003²⁷, în Legea Nr. 47/2006²⁸, articolul 11, alineatul 3 și în articolul 4, litera d, articolul 6, alineatul 2 și articolul 24, precum și în Hotărârea de Guvern 1217/2006²⁹.

²⁵ *Protocol de colaborare în domeniul incluziunii sociale între Patriarhia Romana și Guvernul României*, în <https://basilica.ro/protocol-de-colaborare-in-domeniul-incluziunii-sociale-intre-patriarhia-romana-si-guvernul-romaniei/>, accesat la 14.10.2019.

²⁶ *Ordonanța de Urgență nr. 19/2005 privind realizarea Ansamblului Arhitectural Catedrala Mântuirii Neamului*, în *Legislația României*, nr. 1, Editura Monitorul Oficial, București, 2005.

²⁷ *Ordonanța Guvernului României nr.68/2003 privind serviciile sociale*, în *Legislația României*, nr. 3, Editura Monitorul Oficial, București 2003;

²⁸ *Legea 47/2006 privind sistemul național de asistență socială*, în *Legislația României*, nr. 1, Editura Monitorul Oficial, București 2006;

²⁹ *Hotărâre nr. 1217 din 6 septembrie 2006 privind constituirea mecanismului național pentru promovarea incluziunii sociale în România*, în *Legislația României*, nr. 3, Editura Monitorul Oficial, 2006;

Conținutul legii 489/2006

Uniunea Europeană lasă dreptul fiecărui stat de a-și crea liber propriul sistem de raportare la culte. Este și normal de înțeles, Uniunea fiind compusă astăzi din 27 state independente cu tradiții și culturi diferite³⁰. Se respectă, așadar, interesul propriu al identității naționale a fiecărui stat, principiul fiind unul de bază în fondarea comunității³¹ și mai cu seamă în materia religioasă³². După cum am prezentat și mai sus, există astfel trei sisteme recunoscute la nivel european:

Stat laic – sistem de separație totală Stat-Culte: modelul Franței, Irlandei sau Olandei, țări în care statul se declară distant față de culte, neexistând niciun fel de sprijin față de acestea;

Stat neutru religios – sistem de recunoaștere a mai multor Biserici sau culte religioase fără a exista dedicarea statului față de una singură. Sunt garantate sisteme de colaborare și de sprijinire, în special din partea statelor. Țări care îmbrățișează acest sistem sunt: Germania, Austria, Italia, Portugalia, Spania, Bulgaria sau România;

Sistemul Biserică recunoscută – este forma cea mai strânsă de colaborare între cei doi subiecți, statul manifestând recunoașterea față de o anumită Biserică și totala dedicare. Cu toate acestea nu este interzis exercițiul restului cultelor. Exemple sunt Grecia, Anglia, Finlanda sau Danemarca.

Ca și celorlalte State, Uniunea Europeană lasă și României dreptul de a-și elabora o lege a cultelor conform tradiției și nevoilor proprii. În

³⁰ Sunt diferite modele de raportare a Uniunii Europene la politica statelor, în funcție de interesul comun. Astfel, în materia comercială și vamală, capacitatea legislativă aparține în totalitate Uniunii Europene. În sfera energiei, transportului, mediului sau agriculturii există dreptul fiecărui stat de a adopta legi doar dacă Uniunea Europeană permite prin nereglementarea aceluiași domeniu sau subdomeniu. În cea de-a treia situație, cea din materia religioasă, de exemplu, Uniunea Europeană lasă libertatea statelor de a-și expune propriul proiect legislativ în conformitate cu tradiția și cultura proprie, dar fără a atinge drepturile și libertățile persoanei.

³¹ *Tratatul de la Amsterdam*, articolul 3: "Uniunea Europeană respectă identitatea națională a Statelor sale membre".

³² *Tratatul de la Amsterdam...*, articolul 11: "Uniunea Europeană respectă și nu aduce atingere statutului de care beneficiază, în temeiul dreptului intern, Bisericile și asociațiile religioase sau comunitățile religioase în statele membre. Uniunea Europeană respectă în mod egal statutul organizațiilor filozofice neconfesionale".

aceste condiții, după cum spune profesorul Georgică Grigoriță, „Statul român a creat un nou sistem de relație cu diferitele structuri religioase prezente pe teritoriul României”³³.

Structurarea legii este sub forma a 4 capitole la care se adaugă o anexă, însumând un total de 51 de articole. Primul capitol poartă un caracter introductiv, evidențiind faptul că

„Statul român respectă și garantează dreptul fundamental la libertate de gândire, de conștiință și religioasă al oricărei persoane de pe teritoriul României”³⁴.

Această prevedere, la care se adaugă și libertatea de orice discriminare de ordin religios reprezintă o aliniere la normele Cartei Europene a Drepturilor Omului. Este important de observat că principiul acestui drept este unul de ordin teritorial și nu personal, întrucât intră sub protecția articolului orice persoană, fie ea de cetățenie română, fie de altă cetățenie, care se află pe teritoriul țării. Aceleași prevederi sunt regăsite și în articolul întâi din vechea lege a cultelor, anume Decretul 177 din 1948³⁵. Și aici sunt garantate drepturile și libertățile religioase și tot sub forma principiului teritorial. Ca o diferență, aceasta din urmă alocă un număr mai mare de articole pentru exemplificarea ocrotirii libertății de conștiință în diferite situații, precum urmărirea penală (articolul 3)³⁶ sau imposibilitatea de constrângere la participarea la un cult (articolul 4)³⁷.

Așa cum este și firesc, se explică noțiunea de „libertate religioasă”, ea fiind sinonimă cu „dreptul oricărei persoane de a avea sau de a adopta o religie, de a-și manifesta în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practicile și ritualurile specifice culturii, inclusiv prin edu-

³³ Pr. Prof. Georgică GRIGORIȚĂ, *Legea nr. 489/2006 și Biserica Ortodoxă Română*, în *Studii Teologice*, Seria III, anul III, nr. 2, 2007, București, p. 179.

³⁴ *Legea 489/2006*, articolul 1, în *Monitorul Oficial*, nr. 11, 8 ianuarie 2007.

³⁵ „Statul garantează libertatea conștiinței și libertatea religioasă pe tot cuprinsul Republicii Populare Române”.

³⁶ *Decretul 177/1948...*, articolul 3, p. 10: „Nimeni nu poate fi urmărit pentru credința sa religioasă sau pentru necredința sa. Credința religioasă nu poate împiedica pe nimeni de a dobândi și exercita drepturi civile și politice și nici nu poate scuti pe nimeni de la obligațiunile impuse de legi”.

³⁷ *Decretul 177/1948...*, articolul 4, p. 10: „Nimeni nu poate fi constrâns să participe la serviciile religioase ale unui cult”.

cația religioasă, precum și libertatea de a-și păstra sau schimba credința religioasă”³⁸. Prezentul articol reprezintă o copiere aproape fidelă a articolului 10 din Carta Drepturilor fundamentale a Uniunii Europene³⁹, și cel de-al 9-lea din Convenția Europeană a Drepturilor Omului⁴⁰ în care se tratează libertatea religioasă a persoanei.

Totuși, acoperirea acestei legi nu este nelimitată. Articolul 2 al prezentului document trasează limitele de exercițiu al drepturilor religioase. Aceste constrângeri sunt măsurile

„necesare într-o societate democratică pentru securitatea publică, protecția ordinii, a sănătății sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului”⁴¹.

Altfel spus, sub protecția libertății religioase nimeni nu este îndreptățit la orice acțiune care poate fi vătămătoare altei persoane. Acest principiu al unei limite este regăsit și în manualul european al drepturilor persoanei⁴², precum și în anterioara lege a cultelor, unde este acceptată

³⁸ Articolul 2, 1, *Legea 489/2006*...

³⁹ „Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și de religie. Acest drept implică libertatea de a-și schimba religia sau convingerea, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea individual sau colectiv, în public sau în particular, prin intermediul cultului, învățământului, practicilor și îndeplinirii riturilor”.

⁴⁰ „Orice persoană are dreptul la libertate de gândire, de conștiință și de religie; acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau convingerile, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățământ, practici și îndeplinirea ritualurilor”.

⁴¹ *Legea 480/2006*..., articolul 2: „(1) Libertatea religioasă cuprinde dreptul oricărei persoane de a avea sau de a adopta o religie, de a și-o manifesta în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practicile și ritualurile specifice cultului, inclusiv prin educație religioasă, precum și libertatea de a-și păstra sau schimba credința religioasă. (2) Libertatea de a-și manifesta credința religioasă nu poate face obiectul altor restrângeri decât al celor care sunt prevăzute de lege și constituie măsuri necesare într-o societate democratică pentru securitatea publică, protecția ordinii, a sănătății sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului”.

⁴² *Convenția pentru apărarea Drepturilor omului și a Libertăților fundamentale*, Ed. Consiliul Europei, Strasbourg, 2013, articolul 9, 2, p. 10-11: „Libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile nu poate face obiectul altor restrângeri decât cele prevă-

libertatea „dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri”⁴³.

Prezenta lege pune în discuție și dreptul confesional al minorilor, pentru care părinții au dreptul exclusiv de a opta pentru educația religioasă a acestora (articolul 3, alineatul 1)⁴⁴. Minorilor care au împlinit vârsta de 14 ani nu li se poate schimba religia nici de către părinți fără consimțământul acestora. Iar cei care au împlinit 16 ani, au dreptul să își aleagă singuri religia (articolul 3, alineatul 2)⁴⁵. Prevederile prin care se asigură dreptul părinților de a-și educa religios copiii vin după modelul european, regăsite în Manualul Drepturilor fundamentale al Uniunii Europene⁴⁶.

Mai departe, se garantează dreptul oricărei persoane, precum și al cultelor, asociațiilor religioase sau grupărilor religioase de a avea relații ecumenice cu alte persoane, culte, grupări religioase sau organizații inter-creștine și inter-religioase din afara țării (articolul 4)⁴⁷. Sub o altă

zute de lege care, într-o societate democratică, constituie măsuri necesare pentru siguranța publică, protecția ordinii, a sănătății, a moralei publice, a drepturilor și a libertăților altora”.

⁴³ *Decretul 177/1948...*, articolul 1, p. 10: „Statul garantează libertatea conștiinței și libertatea religioasă pe tot cuprinsul Republicii Populare Române. Oricine poate să aparțină oricărei religii sau să îmbrățișeze orice credință religioasă, dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri”.

⁴⁴ *Legea 489/2006...*, articolul 3, alineatul 1: „Părinții sau tutorii au dreptul exclusiv de a opta pentru educația religioasă a copiilor minori, conform propriilor convingeri”.

⁴⁵ *Legea 489/2006...*, articolul 3, alineatul 2: „Religia copilului care a împlinit vârsta de 14 ani nu poate fi schimbată fără consimțământul acestuia; copilul care a împlinit vârsta de 16 ani are dreptul să își aleagă singur religia”.

⁴⁶ *Tratatele fundamentale ale Uniunii Europene, Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene*, Editura C.H. Beck, București, 2015, articolul 14, 3, p. 322: „Libertatea de a înființa instituții de învățământ cu respectarea principiilor democratice, precum și dreptul părinților de a asigura educarea și instruirea copiilor lor, potrivit propriilor convingeri religioase, filozofice și pedagogice, sunt respectate în conformitate cu legile interne care reglementează exercitarea acestora”, în *Convenția Europeană a Omului*, Editura Hamangiu, București, 2018.

⁴⁷ *Legea 489/2006...*, articolul 4: „Orice persoană, cult, asociație religioasă sau grupare religioasă din România este liberă de a stabili și menține relații ecumenice și frățesti cu alte persoane, culte sau grupări religioase și cu organizațiile intercreștine și inter-religioase, la nivel național și internațional”.

formă, exista acest drept și în Decretul 177. Diferența majoră consta în faptul că relațiile cu „străinătatea” puteau fi doar de natură religioasă și erau permise doar cu controlul și acordul Ministerului Cultelor, ca principal supraveghetor al acestora⁴⁸. În contextul unei Româнии deschise spre Uniunea Europeană, articolul actualei legi, în care se permit raporturile externe, este unul firesc. El vine ca o completare a altor articole ale Convenției Europene a Drepturilor Omului, precum libertatea de exprimare (articolul 10)⁴⁹ sau libertatea de întrunire și asociere (articolul 11)⁵⁰.

⁴⁸ *Decretul 177/1948...*, articolul 40, p. 18: „Relațiunile cultelor religioase cu străinătatea, vor fi numai de natura religioasă. Nici un cult religios și nici un reprezentant al vreunui cult nu va putea întreține legături cu cultele religioase, instituțiuni sau persoane oficiale în afară teritoriului tarii, decât cu aprobarea Ministerului Cultelor și prin intermediul Ministerului Afacerilor Externe, în *Decretul 177/1948, Monitorul Oficial al Republicii Populare Romane*, Editura Comb. Poligrafic București, București, 1948.

⁴⁹ *Convenția Europeană a Drepturilor Omului...*, articolul 10, p. 11: „Libertatea de exprimare 1. Orice persoană are dreptul la libertate de exprimare. Acest drept include libertatea de opinie și libertatea de a primi sau a comunica informații ori idei fără amestecul autorităților publice și fără a ține seama de frontiere. Prezentul articol nu împiedică Statele să supună societățile de radiodifuziune, cinematografie sau televiziune unui regim de autorizare. 2. Exercitarea acestor libertăți ce comportă îndatoriri și responsabilități poate fi supusă unor formalități, condiții, restrângeri sau sancțiuni prevăzute de lege care, într-o societate democratică, constituie măsuri necesare pentru securitatea națională, integritatea teritorială sau siguranța publică, apărarea ordinii și prevenirea infracțiunilor, protecția sănătății, a moralei, a reputației sau a drepturilor altora, pentru a împiedica divulgarea informațiilor confidențiale sau pentru a garanta autoritatea și imparțialitatea puterii judecătorești”.

⁵⁰ *Convenția Europeană a Drepturilor Omului...*, articolul 11, p. 11: „Libertatea de întrunire și de asociere

1. Orice persoană are dreptul la libertate de întrunire pașnică și la libertate de asociere, inclusiv a constitui cu alții sindicate și de a se afilia la sindicate pentru apărarea intereselor sale.
2. Exercitarea acestor drepturi nu poate face obiectul altor restrângeri decât cele prevăzute de lege care, într-o societate democratică, constituie măsuri necesare pentru securitatea națională, siguranța publică, apărarea ordinii și prevenirea infracțiunilor, protecția sănătății, a moralei ori a drepturilor și a libertăților altora. Prezentul articol nu interzice ca restrângeri legale să fie impuse exercitării acestor drepturi de către membrii forțelor armate, ai poliției sau ai administrației de stat”.

Dacă mai sus, alături de persoane sunt numite și cultele, asociațiile religioase sau grupările religioase, este de așteptat ca legiuitorul să definească aceste entități. Sunt create astfel trei niveluri instituțional-religioase, care pot fi de două categorii: cu personalitate juridică, anume cultele și asociațiile religioase și fără personalitate juridică – grupările religioase⁵¹.

În continuarea acestui articol și ca element foarte important se prevede că

„în activitatea lor, cultele, asociațiile religioase și grupările religioase au obligația să respecte Constituția și legile țării și să nu aducă atingere securității publice, ordinii, sănătății și moralei publice, precum și drepturilor și libertăților fundamentale ale omului”⁵².

Este foarte important de reținut că aceste organe pot să își stabilească singure structura de existență, putând schimba forma de organizare după propria dorință (articolul 5 alineatul 4)⁵³. Acest lucru era permis și prin vechea legiuire. În baza articolului 6 al Decretului, „cultele sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă practicile și ritualurile lor nu sunt contrare Constituției, securității sau ordinii publice și bunelor moravuri”⁵⁴. Paragraful este dezvoltat în următorul articol:

„Cultele religioase se vor organiza după norme proprii, conform învățăturilor, canoanelor și tradițiilor lor, putând organiza potrivit acelorasi norme, așezăminte, asociațiuni, ordine și congregațiuni”⁵⁵.

⁵¹ *Legea 489/2006...*, articolul 5, 1 – 5, 2: „Orice persoană are dreptul să își manifeste credința religioasă în mod colectiv, conform propriilor convingeri și prevederilor prezentei legi, atât în structuri religioase cu personalitate juridică, cât și în structuri fără personalitate juridică. (2) Structurile religioase cu personalitate juridică reglementate de prezenta lege sunt cultele și asociațiile religioase, iar structurile fără personalitate juridică sunt grupările religioase”.

⁵² *Legea 489/2006...*, articolul 5, 4.

⁵³ *Legea 489/2006...*, articolul 5, 4: „În activitatea lor, cultele, asociațiile religioase și grupările religioase au obligația să respecte Constituția și legile țării și să nu aducă atingere securității publice, ordinii, sănătății și moralei publice, precum și drepturilor și libertăților fundamentale ale omului”.

⁵⁴ *Decretul 177/1948...*, articolul 6, p. 11.

⁵⁵ *Decretul 177/1948...*, articolul 7, p. 11.

Se decide și la prezentarea acestor forme de organizare religioasă. În acest caz, gruparea religioasă este forma de asociere lipsită de personalitate juridică și care, pentru existența ei, nu solicită nicio procedură prealabilă de ordin juridic. Gruparea religioasă este condiționată de credința comună și liber adoptată a membrilor ei, precum și de legitimitatea socială și morală, conform cerinței articolului 2, 2 al prezentei. Superioară ca dezvoltare, dar și ca obligații juridice, este asociația religioasă care poate lua forma de cult, în anumite condiții.

Culte religioase în condițiile Legii 489 din 2006

Deși se aștepta o tratare în ordine crescândă a acestor trei niveluri, legiuitorul abordează o tratare bazată pe importanță, pornind cu nivelul cel mai de sus, cel al cultelor. Ne referim aici la capitolul II, cel mai amplu capitol al prezentei legi, dedicat în totalitate cultelor. Încă din primul articol, cultele se bucură de respectul și de aprecierea Statului. În acest sens,

„Statul român recunoaște cultelor rolul spiritual, educațional, social-caritabil, cultural și de partener social, precum și statutul lor de factori ai păcii sociale”⁵⁶.

Declarația este făcută în deplină conformitate cu Constituția României, articolul 39, unde acesta din urmă se obligă la ocrotirea și valorificarea bunurilor culturale și naționale, din care cele spirituale au un loc central: „Statul trebuie să asigure păstrarea identității spirituale, sprijinirea culturii naționale, stimularea artelor, protejarea și conservarea moștenirii culturale, dezvoltarea creativității contemporane, promovarea valorilor culturale și artistice ale României în lume”. Un merit deosebit este rezervat Bisericii Ortodoxe Române, recunoscut prin aliniat 2 al articolului 7, bineînțeles, alături de celelalte culte⁵⁷. Subliniem faptul că această considerație nu este regăsită în anterioara lege a cultelor.

Sunt prezentate și caracteristicile juridice ale acestora. Cultele sunt „persoane juridice de utilitate publică” (calitate care se extinde și asupra părților componente), „autonome”, dar în limitele Constituției și a pre-

⁵⁶ *Legea 489/2006...*, articolul 7.

⁵⁷ *Legea 489/2006...*, articolul 7, 2: “Statul român recunoaște rolul important al Bisericii Ortodoxe Române și al celorlalte biserici și culte recunoscute în istoria națională a României și în viața societății românești”.

zentei legi⁵⁸. Acest fapt nu este unul nou. Și în anterioara legislație acestea erau recunoscute ca persoane juridice, calitate ce revine și așezămintelor, ordinelor și congregațiilor, ca extensii ale cultului⁵⁹. Se remarcă la punctul 4 al articolului 8 că „denumirea unui cult nu poate fi identică cu cea a altui cult recunoscut în România”. Această prevedere este logică și normală în contextul în care limitează confuziile nedorite și primejdioase pentru credincioșii unui cult. Cu toate acestea, ea a fost un subiect aprins de dezbateri, acuzându-se ca limitează cultele noi și minoritate față de cele vechi.

Articolul care urmează poate fi plasat sub titlul „egalitatea cultelor în România”. Astfel, statul precizează aici că „în România nu există religie de stat; statul este neutru față de orice credință religioasă sau ideologice atee” (articolul 9, alineatul 1). Mai departe, „cultele sunt egale în fața legii și a autorităților publice”, statul respingând orice tip de favorizare nefundamentată sau discriminare religioasă. Se permite autorităților publice centrale de a încheia parteneriate cu cultele recunoscute, fără a face aici deosebirea dintre acestea (articolul 9, alineatul 5)⁶⁰. Tot în sensul conlucrării dintre stat și culte sunt făcute și prevederile următorului articol, cel al sprijinului salarial al personalului clerical și neclerical al cultelor recunoscute (articolul 10, alineatul 4)⁶¹. Alături de acestea, organizatorul vieții so-

⁵⁸ *Legea 489/2006...*, articolul 8, 1: „Culte recunoscute sunt persoane juridice de utilitate publică. Ele se organizează și funcționează în baza prevederilor constituționale și ale prezentei legi, în mod autonom, potrivit propriilor statute sau coduri canonice”.

⁵⁹ *Decretul 177/1948...*, articolul 29, p. 16: „Culte religioase recunoscute sunt persoane juridice. Sunt persoane juridice și părțile lor componente locale, care au numărul legal de membri prevăzut de legea persoanelor juridice, precum și așezămintele, asociațiunile ordinele și congregațiunile prevăzute în statutele lor de organizare, dacă acestea din urmă s-au conformat dispozițiilor legii persoanelor juridice”.

⁶⁰ *Legea 489/2006...*, articolul 9, alineatul 5: „Autoritățile publice centrale pot încheia cu cultele recunoscute atât parteneriate în domeniile de interes comun, cât și acorduri pentru reglementarea unor aspecte specifice tradiției cultelor, care se supun aprobării prin lege”.

⁶¹ *Legea 489/2006...*, articolul 10, alineatul 4: „Statul sprijină, la cerere, prin contribuții, în raport cu numărul credincioșilor cetățeni români și cu nevoile reale de subzistență și activitate, salarizarea personalului clerical și neclerical aparținând cultelor recunoscute. Statul sprijină cu contribuții în cuantum mai mare salarizarea personalului de cult al unităților de cult cu venituri reduse, în condițiile stabilite prin lege”.

cială oferă sprijin financiar mai mare cultelor care sunt cunoscute ca având venituri reduse (articolul 10, 4). Tot o susținere a acestora este și promovarea sprijinului acordat de cetățeni prin donații și deduceri de impozit (articolul 10, 3)⁶², făcute liber (articolul 10, 4). Totuși, principala formă de finanțare a cultelor este din venituri proprii (articolul 10, 1)⁶³, iar statul când face acest sprijin financiar, îl face în baza recunoașterii lor ca parteneri sociali de interes ridicat (articolul 10, 7)⁶⁴. Formelor de ajuto-rare financiară se adaugă și “facilitățile fiscale”, făcute în baza articolului 11 al acestui material legislativ. Oferirea de suport financiar cultelor nu este o idee nicidecum nouă și nici proprie țării noastre. Ea există în multe state europene și, mai mult de atât, exista această procedură și în perioada comunistă. Mărturie stă articolul 32⁶⁵ al Decretului 177 din 1948, în care este amintit acest sprijin oferit cultelor, articolul 34⁶⁶ cel în care se prezintă expres salarizarea clerului, dar și articolul 33⁶⁷ care prezintă posibilitatea retragerii ajutorului financiar în situația unei atitudini “antidemocratice” a cultelor. Alături de susținerea statului, acesta din urmă permite și ajuto-rarea cultelor prin contribuții sau donații venite din partea membrilor ei, conform articolul 10, 2 al actualei legi. Este important de menționat că dispoziția era regăsită și în Decret, sub forma articolului 31⁶⁸

⁶² *Legea 489/2006...*, articolul 10, alineatul 3: „Statul promovează sprijinul acordat de cetățeni cultelor prin deduceri din impozitul pe venit și încurajează sponsorizările către culte, în condițiile legii”.

⁶³ *Legea 489/2006...*, articolul 10, alineatul 1: „Cheltuielile pentru întreținerea cultelor și desfășurarea activităților lor se vor acoperi, în primul rând, din veniturile proprii ale cultelor, create și administrate în conformitate cu statutele lor”.

⁶⁴ *Legea 489/2006...*, articolul 10, alineatul 7: „Statul sprijină activitatea cultelor recunos-cute și în calitate de furnizori de servicii sociale”.

⁶⁵ *Decretul 177/1948...*, articolul 32, p. 17: „Subvențiile acordate de Stat vor fi contabilizate și controlate, conform legii contabilității publice”.

⁶⁶ *Decretul 177/1948...*, articolul 34, p. 17: „Salarizarea personalului cultelor religioase se va face conform normelor generale în vigoare”.

⁶⁷ *Decretul 177/1948...*, articolul 33, p. 17: „Contravenirea la legile care privesc ordinea democratica a Republicii Populare Române poate atrage, în total sau în parte, retrage-re subvențiilor acordate de Stat. Deservenții cultelor, care au atitudini antidemocratice, vor putea fi înlăturați temporar sau definitiv de la salarizarea acordată de Stat”.

⁶⁸ *Decretul 177/1948...*, articolul 31, p. 17: „Cheltuielile pentru întreținerea cultelor reli-gioase și a nevoilor lor, pot fi acoperite și din contribuțiuni consimțite de la credincioși”.

Este important de menționat că toate aceste sprijiniri financiare sunt supuse controlului statului (articolul 12), drept statal care ne face să ne amintim de Decretul 177. Și în acest din urmă document exista libertatea statului prin Ministerul Cultelor de a efectua verificări ale subvențiilor acordate de Stat⁶⁹, ale bugetelor proprii⁷⁰, precum și ale bunurilor mobile și imobile⁷¹. Totuși, controlul de atunci al statului era cu totul diferit.

Depășind materia financiară, sunt prezentate și alte elemente de ordin organizatoric al cultelor. Astfel, fiecare cult trebuie să aibă un organism național de conducere sau de reprezentare (articolul 14, alineatul 1)⁷², întemeiate și organizate conform „propriilor statute, regulamente sau coduri canonice” (articolul 14, alineatul 2)⁷³, cerință regăsită și în articolul 12 al Decretului 177⁷⁴. Unitățile de cult se pot înființa doar în urma comunicării, spre evidență, Ministerului Culturii și Cultelor (articolul 14, 3)⁷⁵. Cerința este una rezonabilă, Statul trebuind să știe constant situația instituțiilor religioase de pe teritoriul său. De asemenea, putem considera

⁶⁹ *Decretul 177/1948...*, articolul 32, p. 17.

⁷⁰ *Decretul 177/1948...*, articolul 30, p. 17: „Culte religioase, diferitelor lor părți componente, așezămintele, asociațiunile, ordinele și congregațiunile vor avea bugete proprii, cu arătarea veniturilor și cheltuielilor. Aceste bugete sunt supuse controlului Ministerului Cultelor. Bugetele și gestiunile organelor și instrucțiunilor centrale, ale centrelor eparhiale și ale așezămintelor lor, se aproba, se verifica și se descarcă de Ministerului Cultelor”.

⁷¹ *Decretul 177/1948...*, articolul 29, p. 16: „Bunurile mobile și imobile ale cultelor religioase, ale diferitelor părți constitutive, așezămintelor, asociațiunilor, ordinelor și congregațiunilor, vor fi inventariate de organele lor statutare. Organele centrale ale cultelor religioase vor comunica toate datele cu privire la aceste inventare Ministerului Cultelor, pentru exercitarea dreptului de verificare și control”.

⁷² *Legea 489/2006...*, articolul 14, alineatul 1: „Fiecare cult trebuie să aibă un organism național de conducere sau de reprezentare”.

⁷³ *Legea 489/2006...*, articolul 14, alineatul 2: „Unitățile de cult, inclusiv filialele lor fără personalitate juridică, se înființează și se organizează de către culte potrivit propriilor statute, regulamente și coduri canonice”.

⁷⁴ *Decretul 177/1948...*, articolul 12, p. 13: „Culte religioase recunoscute vor trebui să aibă organizație centrală care să reprezinte cultul, indiferent de numărul credincioșilor săi”.

⁷⁵ *Legea 489/2006...*, articolul 14, alineatul 3: „Înființarea unității de cult trebuie să fie comunicată, spre evidență, Secretariatului de Stat pentru Culte”.

această obligație ca fiind și accesibilă. Instituția trebuie doar să comunice Ministerului Culturii și Cultelor iar, în situația în care acestea îndeplinesc condițiile cerute, să li se și aprobe înființarea. Împrejurările erau cu totul altele conform vechii legi. În baza articolului 13, cultele pot funcționa doar după recunoașterea „prin decret al Prezidiului Marii Adunări Naționale, dat la propunerea Guvernului, în urma recomandării ministrului cultelor”. Este evident că aprobarea stătea foarte mult sub sfera subiectivității organelor statale.

Există și cerința ca sigiliile și ștampilele folosite de cult să conțină denumirea oficială sau inițialele sub care cultul a fost recunoscut (articolul 15). Aceași cerință era făcută și din partea Decretului 177, cu mențiunea că acestea erau aprobate în prealabil de Ministerul Cultelor⁷⁶. De asemenea, limba cultului este la libera alegere, cu obligația ca, „evidența financiar-contabilă se va ține și în limba română” (articolul 16, 1) și „în relațiile oficiale cu autoritățile statului, cultele recunoscute folosesc limba română” (articolul 16, 2). Prevederi asemănătoare erau în documentul legislativ anterior, diferit fiind faptul că limba română era obligatorie în cult, pe lângă limba maternă a credincioșilor⁷⁷.

Este privit acum un subiect central al acestui corp legislativ, anume cel al recunoașterii calității de cult. Sunt prezentate condițiile pe care orice cult trebuie să le îndeplinească spre recunoașterea lui. Propunem prezentarea acestor cerințe sub forma unui tabel, pentru o viziune de ansamblu mai bună.

Condiție	Art.
Existența garanțiilor de durabilitate, stabilitate și interes public	17,1
Conformitatea cu securitatea publică, a ordinii, sănătății și moralei publice, a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului	17,2

⁷⁶ *Decretul 177/1948...*, articolul 19, p. 15: „Inscripțiunile și semnele simbolice, precum și sigiliile sau ștampilele arătând denumirea cultului, vor trebui să aibă în prealabil aprobarea Ministerului Cultelor”.

⁷⁷ *Decretul 177/1948...*, articolul 26, p. 16: „Culte pot întrebuința, în manifestările și activitatea lor internă, limba maternă a credincioșilor. Corespondența cu Ministerul Cultelor se va face în limba română”.

Vechime de minim 12 ani ca asociație religioasă	18,a
Număr membri, cetățeni români, egal sau mai mare ca 0,1% populația României	18,b
Mărturisire de credință și statut de organizare care să cuprindă: Denumirea cultului; Structura de organizare centrală și locală; Modul de conducere, administrare și control; Organele de reprezentare; Modul de înființare și desființare a unităților de cult; Statutul personalului propriu; Prevederi specifice;	18,c
Propunere din partea asociațiilor religioase sub forma unei cereri însoțite de documente doveditoare	17,1; 18
Hotărâre a Guvernului, la propunerea Ministerului Cultelor	17,1

Prin parcurgerea acestor condiții și etape, asociația religioasă poate deveni cult, Ministerul Cultelor având obligația predării documentației Guvernului în termen de 60 de zile (articolul 19)⁷⁸, iar acestea un termen de pronunțare de alte 60 de zile (articolul 20, alineatul 1)⁷⁹. Asociația dobândește statutul de cult numai la data prevăzută în Hotărârea de Guvern, conform publicării acesteia în Monitorul Oficial al României și poate rămâne fără această calitate în urma pierderii condițiilor de înființare de mai sus (articolul 21)⁸⁰. Este foarte interesant că, pentru prima

⁷⁸ *Legea 489/2006...*, articolul 19: „În termen de 60 de zile de la data depunerii cererii, Secretariatul de Stat pentru Culte înaintează Guvernului documentația de recunoaștere a cultului, însoțită de avizul său consultativ, întocmit pe baza documentației depuse”.

⁷⁹ *Legea 489/2006...*, articolul 20, alineatul 1: „În termen de 60 de zile de la primirea avizului, Guvernul se pronunță asupra cererii, prin hotărâre de recunoaștere sau de respingere motivată”.

⁸⁰ *Legea 489/2006...*, articolul 21: „Guvernul, prin hotărâre, la propunerea Secretariatului de Stat pentru Culte, poate retrage calitatea de cult recunoscut atunci când, prin acti-

dată în istoria cultelor din țara noastră, sunt prezentate condițiile precise de dobândire a acestui statut. Dacă în elaborarea legislativă anterioară nu se făceau referiri la condițiile de înființare a unui cult (fapt și de înțeles în condițiile restrângerilor tot mai ample din acest domeniu și a tratării cu dezinteres), iar în Legea Cultelor din 1928 (Legea 54/1928) sunt date prevederi foarte ample, precum „siguranța publică”, prezenta lege este de-a dreptul revelatoare pentru această materie.

Sunt redate ulterior alte prevederi în materia personalului cultelor, patrimoniului și sistemului de învățământ organizat de culte. Așadar, privind personalul, cultele au dreptul de a-și alege în regim propriu componența, de a angaja și de a revoca în conformitate cu propriile coduri canonice (articolul 23, alineatul 1)⁸¹. Se rezervă cultului dreptul de a sancționa disciplinar în cazul încălcării principiilor doctinar-morale (articolul 23, alineatul 2)⁸².

Ne îndreptăm atenția spre două prevederi foarte importante, care au o rezonanță puternică în legislația juridică. Prima este referitoare la informațiile obținute în baza exercitării vocației de preot. Se face referire aici în special la Taina Spovedaniei. Acestea sunt întărite și de Codul de Procedură Civilă, articolul 317⁸³, unde se prevede clar că slujitorii cultelor nu pot fi martori în procese. Este de subliniat faptul că legiuitorul folo-

vitatea sa, cultul aduce atingeri grave securității publice, ordinii, sănătății sau moralei publice ori drepturilor și libertăților fundamentale ale omului”.

⁸¹ *Legea 489/2006...*, articolul 23, alineatul 1: „Guvernul, prin hotărâre, la propunerea Secretariatului de Stat pentru Culte, poate retrage calitatea de cult recunoscut atunci când, prin activitatea sa, cultul aduce atingeri grave securității publice, ordinii, sănătății sau moralei publice ori drepturilor și libertăților fundamentale ale omului”.

⁸² *Legea 489/2006...*, articolul 23, alineatul 2: „Personalul cultelor poate fi sancționat disciplinar pentru încălcarea principiilor doctinare sau morale ale cultului, potrivit propriilor statute, coduri canonice sau reglementări”.

⁸³ *Noul Cod de Procedură Civilă*, articolul 317, a: „1) Sunt scutiți de a fi martori: a. slujitorii cultelor, medicii, farmaciștii, avocații, notarii publici, executorii judecătorești, mediatorii, moașele și asistenții medicali și orice alți profesioniști cărora legea le impune să păstreze secretul de serviciu sau secretul profesional cu privire la faptele de care au luat cunoștință în cadrul serviciului ori în exercitarea profesiei lor, chiar și după încetarea activității lor (...)”, în *Noul Cod de Procedură Civilă*, Editura Rosetti International, București, 2006, p. 151.

sește termenul slujitori și nu personal al cultelor, cel din urmă acoperind o sferă mult mai largă de persoane.

Următorul paragraf, al 4-lea, este pus și el în relație cu articole din Codul Penal. Acesta numește faptul că „exercitarea funcției de preot sau orice altă funcție care presupune exercitarea atribuțiilor de preot fără autorizația sau acordul expres dat de structurile religioase, cu sau fără personalitate juridică, se sancționează potrivit legii penale” și este pus în imediată apropiere a articolului 244 din Noul Cod Penal - Înșelăciunea⁸⁴ și 348 – Exercitarea fără drept a unei profesii sau activități⁸⁵.

Sunt prezentate și alte prevederi cum ar fi absolvirea personalului clerical și al celui asimilat, precum și a celui monahal de serviciul militar (articolul 25)⁸⁶, sau dreptul cultelor de a avea proprii organe de judecată pentru aspecte de disciplină internă. Existența organelor interne de sancțiune nu înlătură aplicarea legislației civile (articolul 26)⁸⁷.

Parcurgându-se această secțiune a „Personalului cultelor” se pune în discuție în următoarea temă, cea în care este tratat „Patrimoniul cultelor”. Acesta este un subiect foarte important, averea cultelor fiind un motiv mereu actual de discuții. Legiuitorul prevede în articolul 27 dreptul cultelor recunoscute de „a avea și de a dobândi, în proprietate sau în admi-

⁸⁴ *Noul Cod Penal*, articolul 244, alineatul 2: „Înșelăciunea săvârșită prin folosirea de nume sau calități mincinoase ori de alte mijloace frauduloase se pedepsește cu închisoarea de la unu la 5 ani. Dacă mijlocul fraudulos constituie prin el însuși o infracțiune, se aplică regulile privind concursul de infracțiuni”, în *Noul Cod Penal*, Editura Rosetti International, București, 2014, p. 122.

⁸⁵ *Noul Cod Penal*, articolul 348: „Exercitarea, fără drept, a unei profesii sau activități pentru care legea cere autorizație ori exercitarea acestora în alte condiții decât cele legale, dacă legea specială prevede că săvârșirea unor astfel de fapte se sancționează potrivit legii penale, se pedepsește cu închisoare de la 3 luni la un an sau cu amendă”, în *Noul Cod Penal...*, p. 165.

⁸⁶ *Legea 489/2006...*, articolul 25: „Personalul clerical și cel asimilat, precum și personalul monahal aparținând cultelor recunoscute este scutit de îndeplinirea serviciului militar”.

⁸⁷ *Legea 489/2006...*, articolul 26, alineatul 1-3: „Culte pot avea organe proprii de judecată religioasă pentru problemele de disciplină internă, conform statutelor și regulamentărilor proprii. Pentru problemele de disciplină internă sunt aplicabile în mod exclusiv prevederile statutare și canonice. Existența organelor proprii de judecată nu înlătură aplicarea legislației cu privire la contravenții și infracțiuni în sistemul jurisdicțional”.

nistrare, bunuri mobile și imobile, asupra cărora pot dispune în conformitate cu statutele proprii”. Bunurile sunt „inesizabile” adică nu pot fi urmărite și/sau executate silit de creditorii titularului lor și „imprescriptibile”, anume nu pot fi pierdute de titular în urma uzucapiunii unui terț. Această din urmă prevedere nu reprezintă o acoperire pentru redobândirea bunurilor confiscate abuziv de către stat în perioada 1940-1989, precum și a celor preluate fără titlu. Dreptul de a deține bunuri era prevăzut și în anterioara legislație. Există însă diferența majoră că Statul își prezenta obligația de a inventaria aceste bunuri prin Ministerul Cultelor⁸⁸.

Foarte important este și dreptul exclusiv al cultelor de a produce și valorifica obiectele și bunurile necesare activității de cult, asigurat prin articolul 29⁸⁹. Acest drept a fost prezentat ca lege încă din primii ani de postcomunism, în încercarea statului de a oferi un sprijin financiar indirect cultelor.

Prevederi în deplină opoziție cu cele ale precedentei legi sunt cele ce privesc situația bunurilor cultelor în cazul dizolvării acestora. În acest sens, dacă anterior ele erau de drept dobândite de stat, conform articolului 36⁹⁰, acum ele sunt lăsate la libera decizie a cultului, conform statutului acestuia (articolul 31, alineatul 4)⁹¹.

Un element central al acestei legi precum și al relației stat-biserică este constituit de „Învățămintul organizat de culte”. Subiectul este tratat cu interes, avându-se în vedere continuele discuții avute pe această temă în spațiul public. Se prevede încă de la început că Statul asigură învă-

⁸⁸ *Decretul 177/1948...*, articolul 29, p. 16: „Bunurile mobile și imobile ale cultelor religioase, ale diferitelor părți constitutive, așezămintelor, asociațiunilor, ordinelor și congregațiunilor, vor fi inventariate de organele lor statutare. Organele centrale ale cultelor religioase vor comunica toate datele cu privire la aceste inventare Ministerului Cultelor, pentru exercitarea dreptului de verificare și control”.

⁸⁹ *Legea 489/2006...*, articolul 29, alineatul 1-2: „Culte au dreptul exclusiv de a produce și valorifica obiectele și bunurile necesare activității de cult, în condițiile legii. Utilizarea operelor muzicale în activitatea cultelor recunoscute se face fără plata taxelor către organele de gestiune colectivă a drepturilor de autor”.

⁹⁰ *Decretul 177/1948...*, articolul 36, p. 18: „Averea cultelor dispărute sau a căror recunoaștere a fost retrasă, aparține de drept Statului”.

⁹¹ *Legea 489/2006...*, articolul 31, alineatul 4: „În cazul retragerii calității de cult recunoscut potrivit prevederilor prezentei legi sau al dizolvării, destinația patrimoniului este cea stabilită prin statutul acestuia”.

țământul religios în școlile publice și particulare prin predarea religiei de către cultele oficial recunoscute (articolul 32, alineatul 1)⁹². Personalul didactic dedicat predării religiei este numit cu acordul cultului care îl reprezintă, acestuia din urmă rezervându-i-se dreptul de a retrage acordul de predare a religiei pentru cazuri de abateri de la doctrina sau morala cultului (articolul 32, alineatul 2-3)⁹³.

Unitățile de învățământ confesionale se bucură de autonomie organizatorică și funcțională, în concordanță cu prevederile legale ale sistemului național de învățământ (articolul 39, alineatul 4)⁹⁴. Cu toate acestea, profesorii de religie sunt supuși prevederilor Legii privind Statutul personalului didactic Nr. 128/1997⁹⁵.

Cultelor li se lasă libertatea de a „înființa și administra propriile unități de învățământ pentru pregătirea personalului de cult, a profesorilor de religie, precum și a altor specialiști necesari activității religioase a fiecărui cult” (articolul 33, alineatul 1). Este prezentat dreptul acestora de a-și stabili forma, nivelul, numărul și planul de școlarizare (articolul 33, alineatul 2)⁹⁶, care vor fi aprobate de Ministerul Educației și Cercetării (articolul 34, alineatul 1)⁹⁷. Prevederi asemănătoare existau și în legea veche, cu di-

⁹² *Legea 489/2006...*, articolul 32, alineatul 1: „În învățământul de stat și particular, predarea religiei este asigurată prin lege cultelor recunoscute”.

⁹³ *Legea 489/2006...*, articolul 32, alineatul 2-3: „Personalul didactic care predă religia în școlile de stat se numește cu acordul cultului pe care îl reprezintă, în condițiile legii. În cazul în care un cadru didactic săvârșește abateri grave de la doctrina sau morala cultului, cultul îi poate retrage acordul de a predă religia, fapt ce duce la desfacerea contractului individual de muncă”.

⁹⁴ *Legea 489/2006...*, articolul 39, alineatul 4: „Unitățile de învățământ confesional dispun de autonomie organizatorică și funcțională, potrivit statutelor și canoanelor lor, în concordanță cu prevederile legale ale sistemului național de învățământ”.

⁹⁵ *Legea privind Statutul personalului didactic nr. 128/1997*, poate fi citită integral la <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/11728>, accesat la 30.05.2022.

⁹⁶ *Legea 489/2006...*, articolul 33, alineatul 2: „Fiecare cult este liber să își stabilească forma, nivelul, numărul și planul de școlarizare pentru instituțiile de învățământ proprii, în condițiile prevăzute de lege”.

⁹⁷ *Legea 489/2006...*, articolul 34, alineatul 1: „Culte își elaborează planurile și programele de învățământ pentru învățământul teologic preuniversitar și programele pentru predarea religiei. Acestea se avizează de către Secretariatul de Stat pentru Culte și se aprobă de către Ministerul Educației Naționale”.

ferență intervenției statului în organizarea sistemului de învățământ religios⁹⁸. Aceste dispoziții sunt prevăzute și în protocoalele încheiate între Biserica Ortodoxă Română și Ministerul Învățământului.

Asociațiile religioase în condițiile Legii 489/2006

Capitolul trei al prezentei legi tratează în mod direct asociațiile religioase. Și ele reprezintă un mod legal de exercitare al libertății religioase, precum și un element însemnat în cadrul întregului corp al cultelor din România. Afirmăm acestea din urmă în condițiile în care în România funcționează în mod legal un număr de 36 de asociații religioase⁹⁹. Și pentru recunoașterea oficială a acestora, este necesară parcurgerea unor condiții. În acest sens, un grup mai mare sau egal cu 300 de persoane, cetățeni Români sau rezidenți în România, care îmbrățișează aceleași principii religioase, poate deveni asociație licit recunoscută odată cu înscrierea în Registrul asociațiilor religioase, care se instituie la grefa judecătorei în a cărei circumscripție teritorială își are sediul declarat¹⁰⁰.

Pentru înregistrare, se cer următoarele documente:

Act constitutiv care să prezinte: denumirea asociației, denumire care nu poate să fie identică sau asemănătoare cu a altor culte sau asociații religioase, datele de identificare, semnăturile asociaților, sediul, patrimoniul de minim două salarii brute pe economie, organele de conducere;

Mărturisirea de credință care va cuprinde: structura de organizare centrală și locală, modul de conducere, administrare și control, modul de înființare și desființare a unităților locale, drepturile și obligațiile membrilor, activități;

⁹⁸ *Decretul 177/1948...*, articolul 44, p. 19: „Culte religioase sunt libere a-și organiza învățământul pentru pregătirea personalului cultului sub controlul Statului. Crearea școlilor și alcătuirea programelor școlare se vor face de către organele competente ale cultelor religioase respective și vor fi supuse spre aprobare Ministerului Cultelor”.

⁹⁹ *Secretariatul de Stat pentru Culte*, http://culte.gov.ro/?page_id=59, accesat la 10.11.2019.

¹⁰⁰ *Legea 489/2006...*, articolul 40. (1): „Libertatea religioasă se poate exercita și în cadrul asociațiilor religioase, care sunt persoane juridice alcătuite din cel puțin 300 de persoane, cetățeni români sau rezidenți în România, care se asociază în vederea manifestării unei credințe religioase. (2) Asociația religioasă dobândește personalitate juridică prin înscrierea în Registrul asociațiilor religioase, care se instituie la grefa judecătorei în a cărei circumscripție teritorială își are sediul”.

Dovada sediului și a patrimoniului;

Aviz consultativ al Ministerului Culturii și Cultelor;

Dovada disponibilității denumirii;

În urma recunoașterii lor (care se va face în termen de trei zile de la depunerea documentației) asociațiile vor dispune de următoarele facilități: dreptul de a înființa filiale cu personalitate juridică (articolul 43), facilități fiscale (articolul 44), dreptul de a deține un cimitir (articolul 28). În condițiile în care asociația religioasă aduce atingere siguranței și ordinii publice, a sănătății sau moralei, precum și în cazul constituirii unor abateri în materia drepturilor și libertăților persoanei, se poate dispune dizolvarea asociației religioase, situație pronunțată de instanța competentă. Aceeași măsură se cere și când asociația urmărește alt scop decât cel declarat¹⁰¹. În materia asociațiilor religioase, prezentele prevederi din cadrul legii 489/2006 sunt completate de Ordonanța Guvernului Nr. 26/2000, precum și de Legea Nr. 246/2005. În acestea sunt redate prevederi generale, specifice asociațiilor. În toate solicitările privind înființarea sau desființarea asociațiilor religioase, acțiunile în instanță se fac cu citarea Ministerului Culturii și Cultelor.

Este important de menționat că, în Decretul Nr. 177/1948, nu sunt făcute mențiuni privind instituția asociațiilor religioase, lucru și de înțeles de altfel, în măsura în care multe culte au fost limitate și s-a urmărit reducerea numărului confesiunilor la cele tradiționale.

În capitolul final, "Dispoziții tranzitorii și finale", se prezintă funcționarea în România a 18 culte, precum și obligația acestora ca, în termen de 12 luni de la intrarea prezentei în vigoare (8 ianuarie 2007), cultele recunoscute să prezinte Ministerului Culturii și Cultelor statutele și codurile canonice proprii.

Opoziții împotriva Legii 489/2006

După cum spuneam și în partea introductivă a tratării noastre, prezenta lege vine ca o necesitate în condițiile unei Româнии membre a Uniunii Europene, cu ample îndatoriri în materia drepturilor și libertăților

¹⁰¹ *Legea 489/2006...*, articolul 45: „Dizolvarea asociației religioase se pronunță de instanța competentă atunci când, prin activitatea sa, asociația religioasă aduce atingeri grave securității publice, ordinii, sănătății sau moralei publice, drepturilor și libertăților fundamentale ale omului ori când asociația religioasă urmărește alt scop decât cel pentru care s-a constituit”.

persoanei. Cu toate acestea s-au iscat multe nemulțumiri, precum și multe acuze în sensul discriminării spre recunoașterea unor noi culte. O astfel de acuză venea chiar din Statele Unite ale Americii. „Comisia Helsinki pentru Securitate și Cooperare în Europa” acuza acest proiect de discriminare și condițiile dificile de înregistrare a noilor culte, iar „Institutul pentru Religie și Politici Publice” se autosesiza, numind legea 489/2006 ca o „întoarcere spre comunism”¹⁰². Opiniile contradictorii nu s-au limitat aici, fiind chiar mai ample. Unul din principalele subiecte de nemulțumiri se coagulează în jurul articolului 13, aliniatul 2 al prezentei legi. În cuprinsul acestuia sunt interzise „orice forme, mijloace, acte sau acțiuni de defăimare și învrăjbire religioasă, precum și ofensa publică adusă de simbolurile religioase”. Se acuză o îngrădire a libertății de exprimare, cu repercusiuni ample în libertatea presei. Acestea au fost subliniate în cadrul unei dezbateri din cadrul Camerei Deputaților¹⁰³, la aproape 10 ani după intrarea în vigoare a legii.

Nemulțumiri au fost strânse și în jurul condițiilor pentru recunoașterea cultelor sau asociațiilor religioase, considerate prea rigide și greu de îndeplinit. Răspunsul este ușor de obținut dacă se analizează situația la nivel european. Astfel, dacă numărul de membrii pentru recunoașterea unui cult de 0,1% din populația țării este o cerință prea mare impusă de Statul român, cum poate fi cea cerută de Slovacia, care solicită semnăturile a 1% din membrii țării¹⁰⁴. De asemenea și vechimea de 12 ani este acuzată a fi una prea mare, dar trebuie să privim modelul Spaniei, care cere o vechime de minim 30 ani¹⁰⁵ sau chiar al Croației, care limitează cultele la activitatea dinaintea datei de 6 aprilie 1941, zi în care țara a fost invadată de Puterile Axei în cel de-al Doilea Război Mondial¹⁰⁶. Nu trebuie să oміtem nici acuzele că Biserica Ortodoxă Română beneficiază de un statut privilegiat față de restul cultelor recunoscute, lucrul afirmat

¹⁰² *Americanii critică legea cultelor din România*, în <https://www.dw.com/ro/americanii-critic%C4%83-lega-cultelor-din-rom%C3%A2nia/a-2632951-0>, accesat la 12.11.2019.

¹⁰³ *Ședința Camerei Deputaților din 15 iunie 2016, Dezbateri Propunerii legislative pentru completarea articolului 13, alineatul (2), din Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, în <http://www.cdep.ro/pls/steno/steno.stenograma?ids=7679&idm=28>, accesat la 5.09.2019.

¹⁰⁴ SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele religioase*, București, 2018, p. 71.

¹⁰⁵ SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele...*, p. 71.

¹⁰⁶ SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele...*, p. 64.

pe nedrept. Statul român susține și promovează egalitatea cultelor religioase, lucru dovedit și în rândurile de mai sus.

Astfel de contrarietăți s-au născut și referitor la numărul de 300 membri necesari recunoașterii unei asociații religioase, număr considerat prea mare față de cel de trei membri ceruți înființării unei asociații neregulate în România. Se uită însă, efectele și impactul în societate al unei astfel de organizări de tip religios.

Concluzii

Prin cele de mai sus am demonstrat faptul că, în România de astăzi, viața religioasă a persoanei este deplin protejată. Conformându-se standardelor europene și internaționale, România este și ea un apărător al drepturilor și libertăților religioase, atât la nivelul persoanei cât și la cel al instituțiilor religioase. Grupările religioase, asociațiile religioase sau cultele sunt în egală măsură protejate prin Legea 489/2006, cunoscută și ca Legea cultelor. Cu toate că experiența politică recentă a țării noastre, mai precis, guvernarea comunistă, a arătat un comportament incompatibil cu o viață religioasă liberă și sănătoasă, s-a dovedit faptul că astăzi, prin ample modificări legislative, exercițiul drepturilor religioase ale persoanei a redevenit un element al normalității.

În prezent, libertatea religioasă a persoanei este ocrotită, înainte de toate, prin articolul 29 al Constituției României. În cadrul acestui articol, intitulat Libertatea conștiinței, se garantează faptul că, libertatea gândirilor religioase, precum și libertatea credințelor religioase nu pot fi îngădite în nicio formă. De asemenea, tot în acest articol se garantează faptul că, pe teritoriul țării noastre cultele religioase sunt libere să se organizeze potrivit statutelor proprii, într-un climat de libertate, acceptare și nediscriminare, nefiind permisă nicio formă de învrăjbire religioasă.

De asemenea, și Legea 489/2006, garantează un astfel de cadru optim dezvoltării unei vieți religioase sănătoase și nediscriminatorii. Încă din primul articol se prevede că Statul român garantează și respectă dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și religioasă a fiecărei persoane de pe teritoriul țării. Această ocrotire se face la nivel teritorial, adică oricărei persoane aflate în România, fără a fi necesară deținerea cetățeniei române, un element foarte important care descrie respectul Statului față de drepturile religioase ale persoanei, precum și perfecțiunea prezentei legi. Aceste respectări ale drepturilor religioase se fac în conformitate cu

tratatele internaționale la care țara noastră este parte, precum și cu Legea fundamentală a țării. Mai departe, în prezenta lege, legiuitorul nu se limitează la o afirmație generală, lipsită de precizie, ci subliniază conținutul acestei, anume că nicio persoană nu poate fi limitată, împiedicată sau constrânsă în adoptarea unei opinii sau în aderarea la o credință religioasă. Această aderare se face doar în conformitate cu propriile convingeri ale aderantului și, în urma asocierii cu acestea, nu poate fi supus unei discriminări sau afectat de această decizie.

În consecință, prin prezentul cadru legislativ în vigoare din țara noastră (Constituția României, Legea Cultelor, dar și tratatele la care România este parte), Biserica și Cultele legal recunoscute se bucură de libertatea conștiinței și a religiei, aflându-și existența într-un spațiu nediscriminatoriu și sănătos din punct de vedere religios.

UNITATEA DINTRE DOGMĂ ȘI CULT ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ. RECEPTAREA HOTĂRĂRIILOR DOGMATICE ALE SINODULUI IV ECUMENIC ÎN CULTUL BISERICII

Pr. Drd. Flavius-Alexandru LAZĂR

Abstract

Contemporary dogmatic theology, search to emphasize ever-increasingly the importance of the existence of a unitary vision over dogmata, in a permanent relation with spirituality and the cult of the Church. Orthodoxy's conscience identifies in dogma embodied truths of faith. Chalcedon's Ecumenical Council left us the famous dogmatic definition regarding the person of Jesus Christ. Through it, it has fixed a definitive frame of teaching about the ratio between divinity and humanity of Jesus Christ, after the Ecumenical Councils of Nicaea and Constantinople clarified the problem of the ratio between embodied Logos and the divine persons of the Holy Trinity. Hymnography facilitates and ease authentic reception, in the spirit of Orthodox tradition, but also assuming doctrine decisions of the Fourth Ecumenical Council into full understanding of the purpose of Orthodoxy's Christology.

Keywords:

Chalcedon, dogma, cult, spirituality, Christology, Ecumenical Council, hymnography.

Introducere

Studiul de față urmărește să prezinte legătura dintre dogmă și cult, în lumina Teologiei dogmatice ortodoxe, așa cum este ea prezentă în iconografia duminicii Părinților de la Sinodul IV Ecumenic și modul în care au fost receptate hotărârile sinodului de la Calcedon în întreg spațiul creștin.

Ca metodă de lucru, în prima parte a studiului am prezentat legătura dintre dogmă și cult, ca modalitate de înțelegere, aprofundare și trăire a învățaturii de credință prin intermediul cultului liturgic. În cea de-a doua parte, am relevat problematica ereziilor lui Nestorie și Eutihie și a susținătorilor lor și modul în care Sinodul IV Ecumenic a oferit, prin horosul alcătuit, cea mai profundă sinteză a hristologiei ortodoxe. Partea ultimă a lucrării – a treia -, intitulată „Terminologia dogmatică reflectată în iconografia Duminicii Părinților de la Sinodul IV Ecumenic”, reliefează modul în care învățătura de credință stabilită la Sinodul de la Calcedon este prezentă în imnele liturgice, ca modalitate de transmitere sub formă doxologică a dogmelor. Lucrarea se încheie cu o concluzie, în care reafirmăm legătura indisolubilă dintre dogmă și cult, necesitatea unei receptării autentice, în duhul tradiției ortodoxe și modul în care iconografia facilitează și înlesnește asumarea hotărârilor dogmatice ale Sinodului IV Ecumenic întru înțelegerea deplină a hristologiei ortodoxe.

Unitatea dogmă – cult în Ortodoxie

Teologia dogmatică contemporană, caută să evidențieze tot mai accentuat importanța existenței unei viziuni unitare asupra dogmelor, într-o legătură permanentă cu spiritualitatea și cultul Bisericii. Conștiința Ortodoxiei identifică în dogmă adevăruri de credință întrupate, cu implicații ontologice, personal-comunitare și de experiență, reflectând viața Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos și a fiecărui mădular în parte. Separând dogma de cult, ea devine un concept abstract, ermetic, rigid și distant, simplă construcție intelectual-subiectivă, cultul rămânând un ansamblu de ritualuri supuse formalismului și subiectivismului uman¹.

Fără a elimina din ecuație spiritualitatea, cultul este înțeles ca mărturisire doxologică a dogmelor, experiența liturgică fiind fundamentală pen-

¹ Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU (coord.), *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Basilica, București, 2017, p. 71-72.

tru înțelegerea profundă și vie a învățăturii de credință și pentru exprimarea teologiei ortodoxe într-o lume secularizată:

„cultul liturgic are o valoare doctrinară, așa încât nu numai cultul are o structură doctrinară bine definită, ci și dogma se fundamentează pe cultul Bisericii”².

Textele liturgice sunt dovada legăturii indisolubile dintre cult și dogmă, acestea redând într-o formă simplă, dar în același timp plină de profunzime, ceea ce Părinții însuflați de Duhul Sfânt, au statornicit ca normă de credință;

„ele au totodată un conținut dogmatic, fapt pentru care, ca expresii ale credinței ortodoxe, au un stil frumos, caracterizat prin folosirea abundentă a simbolurilor și metaforelor. Aceste texte, care reprezintă în majoritatea cazurilor compoziții poetice, sunt direct destinate contemplării și rugăciunii”³.

Tributară scolasticii medievale, multă vreme dogma a fost separată de cult și spiritualitate, riscând izolarea într-o ideologie sau dogmatism. Conținutul imnografic al cultului și experiența duhovnicească a Părinților sunt mijloacele prin care se exprimă cel mai deplin și complet conținutul Teologiei Dogmatice Ortodoxe. În acest sens părintele Dumitru Stăniloae afirmă:

“Cultul nu e numai o laudă a credincioșilor adresată unui Dumnezeu ce se ține la distanță de ei și e ascuns într-o înălțime neapropiată, ci un dialog real între ei și Dumnezeu, credincioșii adresându-i rugăciunea și Dumnezeu care e simțit prezent și lucrător, răspunzând cu mângăierile, întăririle, cu împlinirile efective ale celor cerute de ei”⁴.

² Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, “Alexander Schmemmann – Unitatea și înnoirea Teologiei Ortodoxe într-o lume secularizată”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad*, anul universitar 2015-2016, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, Arad, 2017, p. 19.

³ Jean-Claude LARCHET, *Ce este Teologia?*, Editura Basilica, București, 2021, p. 20.

⁴ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, “Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, în *Revista Ortodoxia*, nr. 1/ 1981, p. 6.

Cunoașterea lui Dumnezeu, prin înțelegerea corectă a dogmelor, este înlesnită de participarea credincioșilor la cultul Bisericii și înțelegerea lui ca modalitate indispensabilă în întreținerea unei vieți duhovnicești:

„Dumnezeu n-a devenit, precum se vede, pentru ortodoxie o temă de speculație teologică abstractă, sau de teologie speculativă și informația pur istorică, n-a luat locul experienței vii, anamnezei re trăite a lucrării mântuitoare a lui Hristos, comunicată credincioșilor prin energiile Lui necreate, aduse în ei de Duhul Sfânt, în tot cultul Bisericii. Credincioșii ortodocși nu sunt îndemnați să încerce a bănuî modul de a fi al unui Dumnezeu ce rămâne distant de ei, folosindu-se de îngustimea infimă a rațiunii lor, ci se scaldă în oceanul nemijlocit prezent al puterilor lui Dumnezeu, lucrător prin nemăsuratele și tainicele lui energii, care răspund trebuințelor lor mereu altele și mereu crescute duhovnicește și mult diferențiate”⁵.

Teologia patristică identifică în dogme adevăruri de credință întrupate, care în conștiința eclesială a creștinilor, sunt mereu centrate în cultul Bisericii, cult care

„este mijlocul principal ce ajută viața omului să înainteze neabătut pe calea către unirea cu Dumnezeu și spre veșnica fericire în lumina feței Lui. Iar întrucât această apropiere de Dumnezeu cere o sporire a credinciosului în curăția trupului și a sufletului, în luminarea ce o aduce aceasta minții, în bunătaea adusă de ea inimii, credinciosul se roagă și pentru această sporire duhovnicească. Cultul este deci mijlocul principal de creștere spirituală a omului și prin aceasta o anticipare a fericirii eshatologice, sau o arvună a acestei fericiri. El ne obișnuiește cu o tot mai accentuată trăire cu Dumnezeu, sau în Dumnezeu, sub ploaia de raze a iubirii Lui care luminează, întăresc, înalță viața noastră, fără să o facă nepăsătoare față de viața semenilor, ci îndemnând-o să devină un

⁵ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, “Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, p. 7.

factor de tot mai mare ajutorare, susținere, mângâiere și dreptă sfătuire a lor”⁶.

Astfel,

„pentru Tradiția Răsăritului creștin, dogmele nu sunt expresia experiențelor religioase individualiste și exterioare, ci sunt expresia Revelației și a precizării aspectelor ei în cadrul Bisericii, ele stând la temelia vieții creștinului în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, la temelia identității sale eclesiale și a dinamismului său spre Împărăția lui Dumnezeu. Această comuniune pe care noi o adâncim cu Hristos în dogme, fiind strâns relaționată cu spiritualitatea și cu cultul Bisericii, deschide în ființa noastră orizontul nemărginit al sfințeniei ca dar al lui Hristos făcut nouă în duhul. În dogme Biserica nu definește conținuturi noi, ci pe același Hristos pe care l-au prorocit prorocii și l-au propovăduit Apostolii, pe același Hristos care a culminat Revelația Treimii”⁷.

2. Contextul convocării Sinodului IV Ecumenic și a receptării hotărârilor dogmatice

Împăratul Teodosie al II-lea moare în anul 450, în urma unui accident de călărie, iar tronul Imperiului Roman de Răsărit revine surorii sale, Pulheria, care îl va asocia la conducere pe viteazul general Marcian. Pulheria, în vârstă de 52 de ani, respecta un vot de feciorie depus pentru întreaga viață, iar Marcian era văduv, în vârstă de 58 de ani, fără origine nobilă, educație adecvată sau cultură necesară conducerii imperiului, dar inteligent, energic, viteaz și capabil să conducă treburile imperiului alături de Pulheria.

Noua pereche imperială, nemulțumită de tulburările religioase care persistau în Imperiu, dornică de a înlătura amintirea Sinodului „tâlă-

⁶ Pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, pp. 11-12.

⁷ Conf. dr. Cristinel IOJA, „Dogmă și experiență în viața Părinților de la Sinodul I Ecumenic, reflectate în cultul Bisericii”, în *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, vol. XII, 2014, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2014, p. 119.

resc” de la Efes din 449 și de a restabili pacea în imperiu, anunță încă din primul an de domnie dorința de a convoca un nou sinod⁸.

Problema celui de-al doilea sinod de la Efes gravita în jurul persoanei lui Eutihie care mărturisea „o singură fire a Domnului după întrupare”, refuzând să accepte realitatea firii umane după întrupare. De asemenea, episcopul Dioscor din Alexandria, devenise aproape atotputernic în Răsărit, reușind să-și instaleze apropiații pe tronurile episcopale din Constantinopol și Antiohia.

Biserica de Răsărit, avea de suferit și datorită confuziei și haosului provocat de „sinodul tâlhăresc” de la Efes în rândul credincioșilor, eparhiile din Egipt, Tracia și Palestina trecând de partea lui Dioscor, iar în eparhiile din Siria, Pont și Asia Mică puțini episcopi au avut forța să se opună pe față monofizismului propovăduit de Eutihie și întărit de împărat. Nemulțumirea în rândurile clericilor și credincioșilor ortodocși era foarte mare, mai ales din cauza abuzului de putere al patriarhului Dioscor al Alexandriei, care a prezidat „sinodul tâlhăresc”, căutând să legitimizeze și să impună monofizismul în Biserica Răsăritului⁹.

Prin grija pioasei împărătese Pulheria, înainte de a fi convocat sinodul, episcopii ortodocși condamnați și exilați au fost rechemăți și așezați în scaunele lor, iar împăratul Marcian, în momentul înștiințării papei Leon I de actul urcării sale pe tronul imperial de la Constantinopol, îi aduce la cunoștință și intenția convocării unui nou Sinod ecumenic. În același timp, împărăteasa Pulheria, îi trimite o scrisoare papei în care îl anunță că Anatolie, episcopul Constantinopolului, a semnat epistola sa dogmatică, iar osemintele lui Flavian au fost aduse la Constantinopol și așezate cu multă cinste în biserica Sfinții Apostoli unde se înmormântează episcopii Capitalei¹⁰.

Sinodul era o chestiune capitală pentru răsăriteni, deoarece întreg Imperiul era străbătut de o mare neliniște, care trebuia neapărat potolită. Împăratul Marcian, împărăteasa Pulheria și sfetnicii lor, au dat dovadă de mult tact, prudență, dar și autoritatea în ceea ce privește alegerea locului și a conducerii sinodului.

⁸ Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 141.

⁹ Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 143.

¹⁰ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *Ortodoxia*, anul III, nr. 2-3, 1951, p. 391.

Astfel, în 23 mai 451, episcopii sunt invitați în mod oficial de către împărați, să se întrunească la Niceea, în data de 1 septembrie 451, pentru rezolvarea chestiunilor doctrinare controversate. La cererea împăratului Marcian, din rațiuni de stat, sinodul își va muta lucrările la Calcedon, pe malul asiatic al Constantinopolului¹¹.

Pe parcursul unei luni de zile, în perioada 1 octombrie – 1 noiembrie 451, în biserica Sfintei Mucenițe Eufimia din Calcedon, se vor desfășura cele 16 sesiuni ale sinodului, în prezența a 636 de episcopi, conform tradiției, sesiunea solemnă din 25 octombrie numărând însă doar 520 de semnături, fiind cel mai mare sinod dintre toate sinoadele Ecumenice, în ceea ce privește numărul de participanți¹².

Președinția sinodului nu s-a dat nici legaților papali, cum dorea papa Leon I, nici unui ierarh, ci a rămas în mâinile familiei imperiale. După sinodul din 449, prezidat de Dioscor, care-l pusese pe Flavian al Constantinopolului abia al cincilea între episcopi, iar legații papali au fost desconsiderați, împăratul căutând să evite și nemulțumirea papei dacă l-ar fi numit pe Anatolie al Constantinopolului ca președinte al sinodului, și-a rezervat lui conducerea, prin delegații săi. Acestor trimiși ai împăratului li se datorează finalizarea lucrărilor sinodale. Episcopii au fost așezați pe

„dieceze și provincii, împărțiți după atitudinea lor cunoscută în problemele puse de Sinodul din 449: unii în dreapta, alții în stânga, iar comisarii imperiali în mijloc, în fața sfântului altar, ca un element de legătură și îndrumare a lucrărilor, ca arbitri neutri”¹³.

De-a lungul celor 16 sesiuni sinodale, episcopul Flavian al Constantinopolului este reabilitat post-mortem, Dioscor este depus disciplinar, se rezolvă chestiuni delicate privind diversele mărturisiri de credință, citindu-se textele cu autoritate dogmatică și se prelucrează textul hotărârii doctrinare. În sesiunea a șasea din 25 octombrie 451, în prezența familiei

¹¹ Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 141 – 142.

¹² Pr. Sorin ȘELARU, (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Editura Basilica, București, 2018, p. 289.

¹³ Sergiu POPESCU, “Convocarea și desfășurarea Sinodului IV Ecumenic (Calcedon 451)”, în *Mitropolia Olteniei*, anul 54, nr. 1 – 4, 2002, p. 54.

imperiale, este proclamată solemn formula dogmatică aprobată de participanții la sinod în a doua parte a ședinței anterioare¹⁴.

Horos-ul de la Calcedon, prin vasta sa introducere, îl înscrie în linia desăvârșitei credințe a Părinților și a sinoadelor anterioare, evidențiind în prima parte a textului fidelitatea față de Hristologia Sfântului Chiril, a cărui scrisoare o citează, față de mărturisirea „caracterului real și desăvârșit sau complet al fiecărei naturi sau firi în Hristos”,

„principiul acestei duble consubstanțialități fiind așezat pe nașterea dublă a singurului Fiu, cea dinainte de veacuri, adică în eternitate, din Tatăl, și cea în istorie, sub categoriile timpului, în zilele cele de pe urmă, din Fecioara Maria, recunoscută astfel ca fiind Născătoare de Dumnezeu”¹⁵.

Partea a doua a horos-ului, reprezintă originalitatea Sinodului de la Calcedon, definind unitatea și distincția în Hristos:

„Sinodul se opune acelor care încearcă să împartă taina întrupării într-o dualitate de Fii, îndepărtează de la comuniunea Bisericii pe cei care îndrăznesc să afirme că dumnezeirea Unuia-Născut este pătimitoare și stă împotriva celor care născocesc amestecul sau contopirea celor două firi ale lui Hristos. Sinodul respinge pe cei care, în nebunia lor, susțin că chipul de rob luat de Hristos din noi este de esență cerească sau de altă esență decât a noastră. El anatematizează pe cei care fabulează, spunând că au fost două firi ale Domnului înainte de unire (întropare), dar imaginează că după unire a fost o singură fire. Urmând Sfinților Părinți, noi toți unanim învățăm să mărturisim unul și același Fiu: Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeire și desăvârșit în umanitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, deofință cu Tatăl după dumnezeire și deofință cu noi după umanitate, asemenea nouă în toate afară de păcat, născut înaintea veacurilor din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă născut pentru noi și pentru a noastră mântuire, după umanitate, din Fecioara Măria, Năs-

¹⁴ Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, p. 147.

¹⁵ Pr. Sorin ȘELARU (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 297.

cătoare de Dumnezeu, unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas, nu în două persoane, împărțit sau despartit, ci Unul și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre El proorocii și însuși Domnul nostru Iisus Hristos și așa ne-a transmis Simbolul Părinților noștri”¹⁶.

Neavând pretenția de a epuiza taina întrupării Fiului lui Dumnezeu, definiția dogmatică a Calcedonului este esențială în înțelegerea corectă a acesteia.

„Unitatea alexandrină și dualitatea antiohiană, privite prin lupa latină a întrupării, își găsesc locul lor firesc în ea. Unitatea este situată în planul Persoanei sau al Ipostasului, iar dualitatea în planul naturilor sau firilor. E adevărat că definiția nu dezvoltă mai mult modul relației dintre cele două naturi, lăsând poate impresia greșită că cele două, dumnezeirea și omenitatea, ar fi comparabile. Pe de altă parte însă, respectarea distincției dintre cele două naturi în unica Persoană a lui Iisus Hristos permite Calcedonului să afirme deodată distincția în unitate și unitatea în distincție”¹⁷.

Cu toate precauțiile luate de sinodali, din nefericire s-a petrecut ceea ce probabil nu se putea evita. Partida celor care interpretau formulele lui Chiril în sens monofizit, în sens opus celor două firi și deci opunându-se primirii lor, partidă care era destul de numeroasă, a văzut de fapt în hotărârile dogmatice de la Calcedon o biruință a papei Leon, ceea ce însemna pentru ei o biruință a nestorianismului, având în vedere faptul că sinodul reabilitase pe Teodoret și Ibas din Edesa, depuși de sinodul din Efes din 449, deoarece combătuseră anatematismele lui Chiril. Drept urmare, partida aceasta nu a recunoscut sinodul de la Calcedon și nici pe episcopii locali, care acceptau sinodul și definiția lui, alegându-și episcopi

¹⁶ Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 149.

¹⁷ Pr. Sorin ȘELARU, (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 303.

proprii, dând naștere unor mari turburări în Egipt, Armenia și Siria, născându-se astfel Biserica eterodoxă monofizită.

Împărații Bizanțului, după moartea lui Marcian survenită în anul 457, s-au străduit să împace partida monofizită,

„care era pornită și împotriva lor, silind pe ortodocși la diferite concesiuni de ordin dogmatic. Așa a fost cea făcută prin edictul Enoticon, al împăratului Zeno, de la 482, care scotea din vigoare Sinodul de la Calcedon și declara simplu că Hristos e unul, anatematizând atât pe Nestorie care a mărturisit două naturi, cât și pe Eutihie, care nu a recunoscut că Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu Cuvântul cel întrupat, e de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate. Edictul acesta a făcut mai mult rău. E i-a împărțit și pe monofiziți și pe ortodocși, unii acceptându-l, alții nu. În schimb, el a provocat schisma între Apus și Răsărit, papa Felix al III-lea rupând comuniunea cu Patriarhul Acachie din Constantinopol, care acceptase edictul. Schisma a durat din 484 până în 519, când împăratul Justin, sau mai bine zis nepotul său Justinian, a restaurat Sinodul de la Calcedon”¹⁸.

Din nefericire, receptarea Sinodului de la Calcedon a fost deficitară, apărând astfel comunitățile monofizite din Egipt, Armenia și Siria. Problema hristologică va marca secolele următoare, dar referința Sinodului IV Ecumenic va rămâne mereu în atenția teologilor, ca cel care a însumat lucrarea Bisericii în hristologie din cele trei sinoade ecumenice anterioare, neoprindu-se însă la o simplă recapitulare a acestora, ci depășindu-le, viziunea calcedoniană despre Hristos „depășește granițele hristologiei propriu-zise, purtându-și roadele în aproape toate domeniile teologie dogmatice”¹⁹.

Definiția calcedoniană, așa cum afirmă atât de pertinent John Meyendorff,

„oricât de echilibrată și pozitivă era, nu poseda tenta harismatică și soteriologică ce făcuse atât de atrăgătoare atitudinile lui Atanasie și Chiril. Rivalitățile politice și bisericești,

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *Ortodoxia*, anul III, nr. 2-3, 1951, p. 416.

¹⁹ Pr. Sorin ȘELARU (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 304.

ambițiile personale, presiunile imperiale ținând la impunerea Calcedonului prin forță, interpretările abuzive ale operei lui Chiril în sens monofizit, ca și interpretările greșite date sinodului de către unii antiohieni nestorianizați care vedeau în aceasta o tăgăduire a marelui Chiril – toate au provocat cea dintâi mare și durabilă schismă din creștinătate”²⁰.

3. Terminologia dogmatică reflectată în inmografia Duminicii Sfinților Părinți de la Sinodul IV Ecumenic

Pentru a prezenta relația internă dintre dogmă și cult, așa cum a fost ea permanentizată în horos-ul Sinodului IV Ecumenic, este necesar să reflectăm asupra inmografiei Duminicii închinată „celor 630 de Sfinți Părinți, care s-au adunat la al patrulea Sinod Ecumenic din Calcedon, în anul 451, ce se cântă în Duminica ce se va întâmpla între 13 și 19 iulie, (...) alcătuită de Sfântul Filotei, patriarhul Constantinopolului” (1300-1379), după cum glăsuiesc precizările din Minei, de la începutul slujbei.

Troparul praznicului aduce slavă lui Hristos pentru înțelepciunea dăruită părinților participanți la sinod, ei situându-se în rolul de mijlocitori, apărători și mărturisitori ai Ortodoxiei în deplină responsabilitate față de integralitatea învățaturii Bisericii:

„Preaslăvit ești, Hristoase Dumnezeu nostru, Cel ce luminezi pe pământ pe Părinții noștri i-ai așezat și printr-înșii la adevărata credință pe noi, pe toți, ne-ai îndreptat, mult În-durate, slavă Ție.”²¹.

În dezbaterile sinodale privind apărarea dreptei credințe, în sesiunea a cincea, este adoptată hotărârea dogmatică, menită să reconcilieze taberele adverse. Introducerea horos-ului înscrie acest „Sfânt și Mare Sinod Ecumenic” în linia sinoadelor precedente, făcând apel la Simbolul de credință statornicit la Niceea în 325 și la Constantinopol în 381. Imnele Duminicii Sfinților Părinți mărturisesc:

„Pomenirea cea de peste ani, astăzi, a purtătorilor de Dumnezeu Părinți, care s-au adunat din toată lumea, în luminata

²⁰ John MEYENDORF, *Teologia bizantină*, Editura Nemira, București, 2011, p. 54.

²¹ Duminica Sfinților Părinți, Vecernia mare, Troparul Praznicului, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2022, p. 321.

cetate a Niceei, adunarea dreptmăritorilor bine cinstind-o, cu credință o prăznuim. Că aceștia învățătura cumplitelui Arie, cea fără de Dumnezeu, cu bun gând creștinesc au surpat-o și de la Biserica cea sobornicească sobornicește l-au gonit; și luminat pe toți i-au învățat a mărturisi în simbolul credinței pe Fiul lui Dumnezeu de o ființă și împreună veșnic, mai înainte de veci a fi, cu osârdie această dreaptă credință alcătuind. Pentru aceasta, și noi, urmând dumnezeieștilor dogme și crezând cu tărie, slujim Tatălui și Fiului și Duhului Preasfânt, într-o Dumnezeire, Treimii celei de o ființă”²².

Dezbaterile sinodale ale Calcedonului caută să combată cele două erezii opuse, nestorianismul și monofizismul, respingând

„separarea într-o doime de fiii a tainei iconomiei și amestecul prin fuziune a celor două firi, care ar deveni după unire, una singură”²³.

Noile erezii deformează taina iconomiei lui Dumnezeu, evitând să o numească pe Fecioara Maria „Născătoare de Dumnezeu”, Nestorie afirmând că Cel Născut din ea este un simplu om, iar Eutihie contopește și amestecă cele două firi în Hristos. Pentru a combate cele două erezii, Sinodul acceptă scrisorile sinodale ale lui Chiril și Ioan al Antiohiei împotriva ereziei lui Nestorie și Scrisoarea lui Leon către Flavian împotriva ereziei lui Eutihie.

Textele liturgice amintesc importanța scrierilor Sfântului Chiril al Alexandriei și al Papei Leon

„Binecredincioasa adunare a Părinților, strângându-se oarecând împotriva învățăturii lui Eutihie, cu adevărat au adevărit pe Mântuitorul în două firi nedespărțite, învățăturilor dumnezeiescului Părinte Chiril vădit urmând și rămânând în ele”²⁴.

²² Duminica Sfinților Părinți, Vecernia mare, Stihira Litiei la Slavă, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 320.

²³ Pr. Sorin ȘELARU (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 295.

²⁴ Duminica Sfinților Părinți, Utrenie, Canonul al doilea al Sfinților Părinți, Cântarea 1, Stihira 1, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 322.

Părintele Dumitru Stăniloae, subliniind importanța scrierilor Sfântului Chiril în rezolvarea disputelor hristologice, afirmă:

„Concentrarea privirii la Dumnezeu Cuvântul ca subiect al mântuirii noastre, îi dă putință Sfântului Chiril să afirme unitatea strânsă a dumnezeiescului și omenescului în Hristos: Dumnezeu Cuvântul și-a încorporat întreaga fire omenească și a rămas totuși unul. Împotriva lui Apolinarie, Sfântul Chiril afirmă că Logosul a luat toată firea noastră umană, că nici firea omenească nu s-a schimbat prin aceasta, nici cea dumnezeiască, iar împotriva antiohienilor că deplina omenitate din Hristos nu implică o persoană omenească deosebită de a Logosului, ci însuși Logosul este subiectul ei. Astfel el spune că Logosul și-a făcut trupul al său, prin iconomie, rămânând totuși ceea ce era. Astfel Iisus Hristos e din două firi unul și același. Cele două firi s-au unit într-o unire indisolubilă în mod neamestecat și neschimbat. Sfântul Chiril accentuează deopotrivă unirea celor două firi și păstrarea lor neschimbată în această unitate”²⁵.

Testele liturgice afirmă:

„Mărturisind că firea omenească cea întrupată este neschimbată cu totul și neamestecată cu firea Cuvântului, învățătorul alexandrinilor și cel mai întâi cu scaunul, luminat a învățat că sunt două firi și două voințe, pe cei ce voiesc a cunoaște dreapta credință”²⁶.

„Cugetând la legile Duhului, ați primit, înțelepților, mărturiirile părintești, ce s-au trimis la voi de la Roma, și adevărindu-le cu lumina Duhului, ați întărit bine Biserica”²⁷.

²⁵ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *Ortodoxia*, anul III, nr. 2-3, 1951, p. 301.

²⁶ Duminica Sfinților Părinți, Utrenie, Canonul al doilea al Sfinților Părinți, Cântarea a 4-a, Stihira a 2-a, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 320.

²⁷ Duminica Sfinților Părinți, Utrenie, Canonul Sfinților Părinți, Cântarea a 4-a, Stihira 1, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 324.

„Dar dumnezeiesc scrisorile de la Roma socotindu-le, peste acelea au întărit turnul dreptei credințe înțelepții dascăli, propovăduind că două sunt lucrările lui Hristos, așa cum sunt și firile”²⁸.

Hotărârea dogmatică de la Calcedon oferă cea mai importantă definiție hristologică a vreunui Sinod Ecumenic, o desăvârșită sinteză a hristologiei ortodoxe, mărturisind, în prima parte, Unitatea și unicitatea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat.

„Purtătorii de Dumnezeu Părinți astăzi, într-un gând, au propovăduit pe Treimea cea nezidită ca pe un singur Domn și Dumnezeu, arătând tuturor, în chip potrivit, unimea firii Lui și cunoscându-L ca fiind fără de început și fără de sfârșit, într-o singură voință și lucrare. Pentru aceasta, îi laudăm pe ei, ca pe niște următori ai Apostolilor, care ia-u învățat pe toți Evanghelia acelora”²⁹.

Împotriva arianismului, Iisus Hristos este mărturisit ca Dumnezeu adevărat, iar împotriva apolinarismului, ca om adevărat, complet, având nu doar trup omenesc, ci și suflet. De aici, cosubstanțialitatea dublă, cu Tatăl după dumnezeire și cu noi după omenitate, Hristos fiind întru toate asemenea nouă, cu excepția păcatului. Principiul acestei duble consubstanțialități este așezat pe nașterea dublă a singurului Fiu, cea „dinainte de veacuri”, adică în eternitate, din Tatăl, și cea în istorie, sub categoriile timpului, „în zilele cele mai de pe urmă”, din Fecioara Maria, recunoscută astfel ca fiind Născătoare de Dumnezeu³⁰:

„Fecioară curată și Născătoare de Dumnezeu, slăvită Marie, credincioșii după adevăr te propovăduim, astupând gura lui Nestorie cea hulitoare și gândul cel rău al lui Dioscor”³¹.

²⁸ Duminica Sfinților Părinți, Utrenie, Canonul Sfinților Părinți, Cântarea a 5-a, Stihira a 3-a, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 320.

²⁹ Duminica Sfinților Părinți, Vecernie, Stihirile Sfinților Părinți, Stihira a 4-a, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 319;

³⁰ Pr. Sorin ȘELARU (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 297.

³¹ Duminica Sfinților Părinți, Utrenie, Canonul al doilea al Sfinților Părinți, Cântarea a 6-a, Și acum, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 320.

Partea a doua a definiției dogmatice este noutatea pe care o oferă Sinodul IV Ecumenic:

„Unul și Același Hristos este cunoscut în două firi, fără să se împartă sau să se dividă în două persoane. Distincția este raportată la firi, care sunt două, iar unitatea la Persoană, care este una³²”.

În acest sens, textele liturgice mărturisesc:

„Pe Tine, Cuvântul cel necuprins și netâlcuit, Care Te-ai făcut trup pentru noi, Iubitorule de oameni, Te-a propovăduit cinstita adunare a înțelepților Părinți, desăvârșit Dumnezeu și om, cu două firi, cu două lucrări și cu două voințe, însă unul și același după ipostas. Pentru aceasta, cunoscându-te pe Tine Dumnezeu, împreună cu Tatăl și cu Duhul, Ție Unul de închinăm, pe dâșii fericindu-i”³³.

„Pe Pir, pe Serghie și pe Onorie, împreună cu Eutihie, pe Dioscor și pe răul Nestorie i-ați surpat, din amândouă prăpăstiile lor izbăvind turma lui Hristos, slăviților, și propovăduind în două firi și într-un singur ipostas pe Hristos în chip luminat, cu singure lucrările fiind arătat. Acestuia și închinându-ne, ca unui om și Dumnezeu desăvârșit, împreună cu Tatăl și cu Duhul, pe voi vă slăvim acum”³⁴.

„Propovăduit-au purtătorii de Dumnezeu, cu un glas, că nezidită este dumnezeiasca lucrare și dumnezeiasca voie a Celui ce a sărăcit, și au arătat că, în trup, omul are lucrare și voie zidite, înțelepțește ferindu-se de amestecarea firii și de despărțirea în două ipostasuri, fericirii; pe care cu prăznuire de peste ani cinstindu-i noi, credincioșii, într-un glas slăvim pe Hristos, Cel ce i-a slăvit pe ei”³⁵.

³² Pr. Sorin ȘELARU, (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 299.

³³ Duminica Sfinților Părinți, Vecernia mare, Stihira 1, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 318.

³⁴ Duminica Sfinților Părinți, Vecernia mare, Stihira 2, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 318 – 319.

³⁵ Duminica Sfinților Părinți, Vecernia mare, Stihira 3, în *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, p. 319.

Concluzii

Sfârșitul secolului IV a adus în discuție problema hristologică și relația dintre divinitatea și umanitatea Mântuitorului Iisus Hristos. Cele două sinoade Ecumenice de la Efes din 431 și de la Calcedon din 451, au reafirmat simbolurile de credință ale sinoadelor precedente, dar au și statornicit noi învățături de credință, bazate pe cele două epistole ale Sfântului Chiril din 430, împotriva nestorianismului, dar și pe epistola papei Leon către Flavian al Constantinopolului din 449, împotriva monofizitismului.

Importanța celui de-al patrulea Sinod Ecumenic de la Calcedon din 451, trebuie înțeleasă nu doar ca înfrângere a ereziilor, ci mai ales ca pecetluire a învățaturii Bisericii despre întrupare și unirea ipostatică, așa cum a fost înțeleasă de sinoadele ecumenice anterioare și cum este mărturisită permanent în Biserică.

Parcursul textelor liturgice închinat Duminicii Sfinților Părinți de la Sinodul IV Ecumenic, descoperă profunda implicare a autorului lor în controversele hristologice și dorința clară de a transmite prin intermediul cultului dreapta învățătură despre Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

În Biserică, dogmele sunt mărturisite liturgic în cadrul comunităților ortodoxe, cu scopul înțelegerii lor ca adevăruri de viață, necesare restabilirii concrete în viețile oamenilor și în lume a „chipului lui Dumnezeu”, Prototipul potrivit căruia am fost creați, și în Care și pentru Care am fost restaurați³⁶.

³⁶ Diac. Ioan I. ICA jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic, vol. 1. Definind dogmatic icoanele (691-810)*, Editura Deisis, Sibiu, 2020, p. 19.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VII (2022)/7/ pp. 235 - 248

PROMOVAREA SCRIERILOR PATRISTICE ÎN LUCRAREA CULTURALĂ A VREDNICULUI DE POMENIRE NESTOR VORNICESCU- MITROPOLITUL OLTENIEI

Drd. Nicolae-Sorin MARIN

marin.nicolae20@yahoo.com

Abstract

The patristic writings represent for us Christians those “milestones” that show us the path to follow in order to reach God. Over time these writings have been of real interest not only for priests and theologians, but also for simple Christians who wanted to have them at hand translated into their language, in order to understand what the spiritual life is, the life lived according to the word of God. Seeing this need for a spiritual book, the Romanian fathers and theologians began to translate from the works of the Holy Fathers, so that these works could support the servants of the holy altars, the young seminarians and students, but also the Christians who wanted to lead a pure life . Some of these translations were later included in the collection “Church Fathers and Writers”.

Keywords:

hierarchy, cultural activity, patristic writings, Romanian theologians

Introducere

Sfinții Părinți au fost totdeauna modelele noastre, modelele creștinilor. Și astăzi, ei sunt exemple vrednice de urmat pentru noi. Dar pentru a le urma pilda de viață și învățătură, nu este suficient să citim ceea ce aghiografia ne oferă în Mineiul zilei când ei sunt pomeniți, ci este necesar să le cunoaștem direct operele, prin lectura acelor opere și prin studiul lor. Desigur, ar fi ideal să putem citi în limbile clasice, greacă și latină, aceste opere. Însă este dificil. De aici nevoia existenței unor traduceri de cea mai bună calitate a operelor lor, în limba noastră, în limba română.

Marii teologi români au avut preocupări constante pentru traducerea operelor patristice. Aceste preocupări s-au dovedit a fi rodnice și în Oltenia, fie că vorbim despre această provincie românească, văzându-o ca loc al publicării unor valoroase lucrări ale Sfinților Părinți, traduse în limba română, fie că vorbim despre teologi din Oltenia, care au îmbogățit prin traduceri lor tezaurul operelor patristice în limba noastră, fie că ne referim la studiile de teologie patristică publicate în această parte de țară, în limba română.

Am întocmit acest articol la îndemnul Sfântului Apostol Pavel, care, în epistola către Evrei capitolul 13, versetul 7, ne îndeamnă pe toți „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința”.

Lucrarea mea se structurează pe cinci direcții, în care îmi propun să aducă informații lămuritoare asupra unei teme care rămâne totuși prea vastă.

Repere biografice

Mitropolitul Nestor Vornicescu s-a născut la 1 octombrie 1927 în satul Lozova, din județul Lapușna (Basarabia), în familia răzeșilor Vasile și Vera Vornicescu. Școala primară a urmat-o în satul natal, apoi a urmat seminarul monahal de la Mănăstirea Neamț (1946-1948) și seminarul monahal superior la aceeași mănăstire (1948-1951). A urmat cursurile Institutului Teologic de grad universitar din București (1951-1955), apoi cursurile de doctorat în teologie - magisteriu la același institut (1955-1958) și cursuri post-universitare la Bossey și Geneva, în Elveția (1969-1970). A obținut titlul de doctor în teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, în anul 1983. Activitatea bisericească și-a început-o ca frate la schitul Nechit, județul Neamț (1943-1946) și apoi ca frate la Mănăstirea Neamț (1946-1950). La 10 martie 1950 a intrat în mona-

hism, fiind hirotonit ieromonah și slujind ca preot la catedrala episcopală din Iași (1958-1962) și bibliotecar al Mitropoliei Moldovei. A fost starețul Mănăstirii „Sf. Ioan cel Nou” de la Suceava (1960-1966). Mitropolitul Iustin Moisescu l-a hirotesit Arhimandrit la 2 februarie 1962 și de la 25 martie 1966 până în 15 decembrie 1970 a fost stareț al Mănăstirii Neamț. La 27 decembrie 1970, mitropolitul Firmilian al Olteniei l-a hirotonit episcop-vicar la Craiova. În 23 aprilie 1978 a devenit mitropolit al Olteniei.

Activitatea sa teologică, în general cărturărească a fost impresionantă. A scris numeroase cărți, articole și studii pe teme patristice, istorice și ecumenice. A publicat în țară și străinătate. A participat la multe congrese, simpozioane și alte întruniri internaționale la Madrid, Helsinki, Moscova, Sofia, Ierusalim, Budapesta, Praga, Varșovia etc. A susținut și desfășurat acțiuni filantropice în cadrul eparhiei. A fost distins cu ordinul „Crucea Sfântului Mormânt” al Patriarhiei Ierusalimului, cu ordinul „Sf. Ap. Petru și Pavel” al Patriarhiei Antiohiei, cu ordinul „Sf. Andrei” al Patriarhiei Constantinopolului, cu ordinul „Sf. Sofronie Vranceanski” al Patriarhiei Bulgare, cu ordinul „Sf. Vladimir” al Patriarhiei Moscovei, cu ordinul „Sf. Serghie de Radonej” al Bisericii Ortodoxe din Polonia, cu medalia „St. Marcu” a Patriarhiei Alexandriei, cu ordinul „Constantin cel Mare” al Primăriei Romei. A fost președintele Comisiei sinodale pentru canonizarea Sfinților români și Președintele Comisiei Naționale Române de Istorie Ecclesiastică și Comparată. În anul 1996 a fost ales membru de onoare al Academiei Române. A trecut la Domnul la 17 mai 2000, în urma unui atac de cord¹.

Preocupările Mitropolitului Nestor Vornicescu pentru cunoașterea operelor patristice din vremea studiilor de magister (studii doctorale)

Încă din vremea studiilor doctorale, Î.P.S. Părinte era preocupat de studierea operelor patristice. Astfel, între 1956-1958 publică patru lucrări de seminar, pentru care obține titlul de „magistru” în teologie, lucrări întocmite sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ioan G. Coman.

¹ Date despre viața și activitatea Î.P.S. Acad. Dr. Nestor Vornicescu, preluate în parte după Pr. Ion RĂDUȚ, din articolul *Trecerea la cele veșnice a Î.P.S. Acad. Dr. Nestor Vornicescu – 17 mai 2000*, în *Mitropolia Olteniei*, anul LII, nr. 3-4, Aprilie - August, p. 132-134.

În anul 1956, publică în revista „Studii Teologice” lucrarea: „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare”². Aici tânărul monah teolog tratează teologia Sfântului Părinte despre „chip și asemănare”, pornind de la „teologia pregregoriană” și ajunge apoi să vorbească „despre chip și asemănare după căderea în păcat”, ca să-și încheie lucrarea cu subcapitolul „chipul și asemănare după restaurarea făcută de Domnul nostru Iisus Hristos”. Concluzionând învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare, Mitropolitul Nestor Vornicescu spune:

„Fiecare om își poate da seama de marea sa valoare... Căci are o deosebită importanță concepția pe care omul o are despre sine însuși. Din vechime se cunoaște în această privință dictonul: „Cunoaște-te pe tine însuși!”. Fiindcă de această cunoaștere depinde locul pe care și-l alege omul în lume. Se ghemuiește umilit într-o crăpătură a pământului, sau se urcă pe tron de conducător... Se consideră a fi praf și cenușă, sau coroană pe fruntea creației... După învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare, creștinul știe că este coroana creației lui Dumnezeu, este împăratul făpturii văzute. El este unica ființă creată după chipul lui Dumnezeu. El este un *microtheos*”³.

În anul 1957 publică în revista „Studii Teologice” lucrarea care abordează teologia prezbiterului Clement Alexandrinul⁴, în care arată cele trei principii care reies din opera marelui scriitor bisericesc alexandrin: „Principiul I: Lucrarea de educație creștină cuprinde pe credincioșii de toate vârstele; Principiul II: Pedagogul creștinilor este Iisus Hristos; Principiul III: Metoda și scopul educației creștine cer o viață aleasă”.

În anul 1958 publică în prestigioasa revistă „Studii Teologice”, revista celor două institute teologice ortodoxe care existau în acea vreme în țara noastră, o lucrare legată de Cuvântările episcopului Asterie al Amasiei⁵,

² Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1956, p. 585-602.

³ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, p. 601-602.

⁴ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Principii pedagogice în opera „Pedagogul” a lui Clement Alexandrinul*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1957, p. 726-740.

⁵ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Combaterea nedreptăților sociale în cuvântările episcopului Asterie al Amasiei*, în *Studii Teologice*, nr. 7-8/1958, p. 454-562.

un autor patristic mai puțin cunoscut, dar care a fost un neîntrecut predicator, după modelul Sfântul Ioan Gură de Aur. Aceasta cuprinde trei idei fundamentale: „I. Bogații care moștenesc, păstrează sau adună multe averi, nedreptățesc pe alții oameni și în special pe cei săraci; II. Bogații, crezându-se stăpâni absoluți peste averi, nesocotesc pe Dumnezeu; III. Bogații trebuie să se izbăvească de păcatul iubirii de averi”. Pentru Mitropolitul Nestor, Asterie al Amasiei este cel care

„din dragostea și din mila sa față de om ia apărarea celui oropsit și combate cu timp și fără timp nedreptățile sociale cu privire la folosirea bunurilor materiale, el este unul din marii umaniști creștini. Atitudinea și acțiunea păstorului Asterie față de durerile săracilor și față de nedreptățile bogaților sunt asemănătoare cu atitudinea și acțiunea Sf. Vasile cel Mare și a Sf. Ioan Gură de Aur față de aceste probleme sociale”⁶.

Tot în anul 1958 și tot în revista *Studii Teologice* publică o lucrare despre „dragostea față de om”⁷, împărțită în trei părți: „I. Concepția apologetilor despre om; II. Dragostea față de om după apologeți; III. Slujirea aproapelui după apologeți.” În această lucrare, Mitropolitul Nestor se folosește de „învățătura creștină despre valoarea omului” la

„părinții apologeți din veacul II și III, ca: Aristide Filosoful, Sfântul Iustin Martirul, Tațian Asirianul, Teofil al Antiohiei, Atenagora Atenianul, Hermias Filosoful, Tertulian, Minucius Felix”⁸.

Preocupările Mitropolitului Nestor Vornicescu pentru cunoașterea operelor patristice ale Sfinților Părinți stră-români (teza de doctorat).

„Operele patristice ale Sfinților părinți stră-români” reprezintă cap. I din partea I a lucrării de doctorat a vrednicului Ierarh Nestor Vornicescu. Acest capitol tratează zece scrieri patristice stră-române:

⁶ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Combaterea nedreptăților sociale în cuvântările episcopului Asterie al Amasiei*, p. 460-462.

⁷ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1958, p. 580-587.

⁸ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea*, p. 580.

I. *Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia și trei Epistole ale Sfântului Vasile cel Mare*. Ne arata aici care au fost primele scrieri de pe teritoriul țării noastre: “Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Σαβᾶ Γοτθοῦ (Pătımirea Sfântului Sava “Gotul”⁹). Aceasta este prima scriere de pe teritoriul țării noastre, în limba greacă și se păstrează în două manuscrise: unul în Biblioteca Vaticanului, iar celălalt în Biblioteca “San Marco” din Veneția¹⁰. Tot aici sunt amintite trei epistole ale Sfântului Vasile cel Mare (Epistolele 155, 164 și 165). În prima scrisoare, Sfântul Vasile cerea să i se trimită de la noi moaște de martiri; în cea de-a doua epistolă amintește despre primirea Epistolei Bisericii din Goția și Epistola personala a Sf. Episcop Bretanion, trimise împreună cu moaștele Sfântului Sava; cea de-a treia epistolă este trimisă în legătură cu martirii creștini din aceste părți¹¹.

II. *Scrieri ale Sfântului Teotim I, Episcopul Tomisului*¹². Autorul cercetării arată originea Sfântului Teotim I ca fiind “scit de neam”, apoi vorbește despre scrierile Sfântului: „A publicat în formă de dialog și în stilul vechii elocvente opere scurte și comatice (alcătuite din fraze scurte)”¹³. Ca lucrări ale Sfântului Teotim I amintește:

„Omilie la cuvintele Mântuitorului din Evanghelia după Matei V, 23; Sfintele Paralele; mai amintește o Scriere specială, adresată călugărilor. Descrie și episodul la Sinodul de la Stejar (403), unde Sfântul Teotim I a apărut cu deosebit curaj pe Sfântul Ioan Gură de Aur de acuzația că favorizează pe origeniști”¹⁴.

III. *Episcopul Ioan al Tomisului și contribuția sa la apărarea Ortodoxiei*¹⁵. Marele Ierarh oltean îl prezintă ca participant la discuțiile hristologice ale timpului lui și ca participant la sinodul local din Constantinopol (448-449). Se remarcă prin atitudinea sa fermă în apărarea ortodoxiei. Ca scrieri, el lasă după moarte mai multe texte, prelucrate

⁹ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova 1984, p. 34.

¹⁰ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 34.

¹¹ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 39-42.

¹² Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 43.

¹³ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 43.

¹⁴ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 43-48.

¹⁵ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 48-50.

în limba latină după operele hristologice ale unor scriitori greci. De la el ne rămâne scrierea: “Cuvântările fericitului Părinte Ioan, episcopul cetății Tomis din provincia Scythia”¹⁶.

IV. *O Epistolă a Episcopului Teotim al II-lea al Tomisului din 458*¹⁷. Se descrie contextul în care Teotim al II-lea al Tomisului scrie Epistola. “Împăratul Leon I scrie mai multor ierarhi din imperiu, cerându-le să dea scris părerea despre articolele de credință ce s-au decis la Calcedon, precum și asupra evenimentelor petrecute în Alexandria... În acest context, ierarhul face cunoscut împăratului că nu crede și nu consimte nici mai mult nici mai puțin decât cele ce s-au hotărât la Sinodul de la Calcedon”¹⁸.

V. *Epistola Episcopului Valentinian al Tomisului către Papa Vigilius și răspunsul acestuia*¹⁹. Lucrarea

“îl arată pe Episcopul Valentinian ca fiind unul dintre episcopii care a rezistat cu temeritate neabătută și cu toată fermitatea pentru a se păstra neștirbită autoritatea Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon. Pentru susținerea condamnării „Celor Trei Capitoale” a fost chemat și Papa Vigilius la Constantinopol. În acest context, Episcopul Valentinian adresează Papei Vigilius o Epistolă, prin care dorește informații cu exactitate asupra adevărului... Papa Vigilius îl asigură că nu a condamnat scrierile și nici persoanele”²⁰.

VI. *Scrierile Sfântului Ioan Cassian*²¹. Autorul studiului descrie viața Sfântului Părinte și vorbește despre cele trei lucrări ale acestuia: I. Despre așezămintele mănăstirești cu viață de obște și despre remediile celor opt păcate capitale; II. Conlațiuni sau Convorbiri cu Părinții; III. Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie.

VII. *Contribuția lui Dionisie Exiguul la tezaurul patristicii*²². Autorul începe prin descrierea vieții Sfântului Părinte, iar opera o împarte în patru părți. În prima categorie se înscriu

¹⁶ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 49.

¹⁷ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 50-51.

¹⁸ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 51.

¹⁹ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 51-54.

²⁰ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 54.

²¹ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 54-66.

²² Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 66-74.

„traduceri în limba latina ale unor scrieri patristice răsăritene (traduce din limba greacă în limba latină lucrarea Sfântul Grigorie de Nyssa *Despre crearea omului*; tot din limba greacă traduce *Scrisoarea Sinodală* din anul 430, alcătuită de Sfântul Chiril al Alexandriei și trimisă lui Nestorie al Constantinopolului spre îndreptare...); din scrierile care alcătuiesc a doua categorie, câteva formează seria aghiografică (este vorba de biografii, ca de exemplu: *Viața Sfântului Pahomie*, *Pocăința minunată a Sfintei Thaisia*, *Descoperirea capului Sfântului Ioan Botezătorul*...); în a treia categorie se înscriu scrieri de drept canonic (scrie în două ediții/versiuni Canoanele Sinoadelor Ecumenice și canoanele unor sinoade locale); din a patra categorie fac parte scrierile patristice ale monahului daco-roman din Scythia Minor (Cartea despre Paști; Argumente Pascale și două lucrări De rațiune Paschae)”²³.

VIII. *Scrieri ale Călugărilor sciți din secolul VI*²⁴. Se descrie contextul în care se găsește Biserica din Constantinopol între anii 512-519 (criza monofizită). Amintește despre formula călugărilor proveniți din Scythia Minor, formulă elaborată în spiritul Ortodoxiei: „Unul din Treime a suferit cu trupul”. Amintește în cele din urmă și de lucrările călugărilor sciți scrise de cuviosul Ioan Maxențiu (ex: *Despre Credință către legații papei la Constantinopol*; *Capitole contra nestorienilor și pelagienilor*; Foarte scurta mărturie a credinței ortodoxe.../ două epistole ale Călugărilor sciți la Roma)²⁵.

IX. *Scrieri ale Episcopului Laurențiu de Novae*²⁶. O atenție deosebită o are Mitropolitul Nestor Vornicescu pentru acest Sfânt Părinte de secol V. Tot legat de Laurențiu de Novae, mai publică o carte²⁷, care amintește contextul istoric, cu date despre Laurențiu de Novae și despre cele două omilii (*Despre milostenie și Despre pocăință*).

²³ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 68-73.

²⁴ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 74-79.

²⁵ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 75-77.

²⁶ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 79-82.

²⁷ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Sfântul Episcop Laurențiu de la Novae sec. V*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova 2000.

X. *Scrieri ale Sfântului Niceta de Remesiana*²⁸. Descrie date despre viața Sfântului, despre misiunea sa la popoarele din jurul Dunării. Împarte opera Sfântului în scrieri, omilii și imne (Catehism pentru candidații la botez, scrisă în șase cărți, dintre care cărțile 3 și 5 s-au păstrat complet; Despre diferitele numiri ale lui Dumnezeu; două omilii: Despre privegherea robilor lui Dumnezeu și Despre foloasele cântării de psalmi; Imnul „Te Deum Laudamus” - Pe Tine Dumnezeule te laudăm)²⁹.

4. Preocupările Mitropolitului Nestor Vornicescu pentru cunoașterea altor autori patristici.

Pe lângă lucrările scrise în anii de doctorat, Î.P.S. Părinte Mitropolit publică și alte lucrări din operele Sfinților Părinți. Sfântul Vasile cel Mare primește o atenție deosebită din partea Mitropolitul Nestor Vornicescu, care publică cinci lucrări:

1. Munca manuală în monahism după Sfântul Vasile cel Mare (în M.M.S. nr. 9/1955)³⁰.

2. Învățăture duhovnicești din viața și opera Sfântului Vasile cel Mare (în M.M.S. nr. 1-2/1965)³¹.

3. Aspecte ale desăvârșirii creștine după Sfântul Vasile cel Mare (în Ortodoxia, nr. 4/1978)³².

4. Scrieri ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura Bisericii Ortodoxe Române (în Ortodoxia, nr. 1/1979)³³.

5. Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre muncă (în M.O, nr. 1-3/1979)³⁴.

²⁸ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 82-97.

²⁹ Î.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 84-91.

³⁰ Ierom.Nestor VORNICESCU, *Munca manuală în monahism după Sfântul Vasile cel Mare*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXXI, nr. 9/1955, p. 501-521.

³¹ I.P.S. Nestor VORNICESCU, *Învățăture duhovnicești din viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLI, nr. 1-2/1965, p. 43-54.

³² I.P.S. Nestor VORNICESCU, *Aspecte ale desăvârșirii creștine după Sfântul Vasile cel Mare*, în *Ortodoxia*, anul XXX, nr. 4/1978, p. 604-637.

³³ I.P.S. Nestor VORNICESCU, *Scrieri ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura Bisericii Ortodoxe Române*, în *Ortodoxia*, anul XXXI, nr. 1/1979, p. 19-52.

³⁴ I.P.S. Nestor VORNICESCU, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre muncă*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXI, nr. 1-3/1979, p. 10-48.

În 1979 apare la Craiova un volum, la 1600 de ani de la trecerea către Domnul a Sfântului Vasile cel Mare³⁵.

Sfântul Pahomie cel Mare este un alt Sfânt Părinte a cărui opera o studiază și o promovează Ierom. Nestor Vornicescu, care publică o lucrare intitulată: "Începutul vieții de obște în monahism după Sfântul Pahomie cel Mare"³⁶.

Sfântului Ambrozie îi acordă de asemenea o atenție deosebită Mitropolitul Nestor Vornicescu, încă din anul 1958, când publică lucrarea: "Viața morală și duhovnicească a preotului după lucrarea Sfântului Ambrozie *De officiis ministrorum*"³⁷. Iar în anul 2000 apare la Craiova lucrarea "Sfântul Ambrozie în spiritualitatea și cultura românească"³⁸.

5. Preocupările Mitropolitului Nestor Vornicescu pentru promovarea lucrărilor patristice

Acestea nu se rezumă doar la lucrările lui personale, ci și la preocupările pentru publicarea la editura și revista „Mitropolia Olteniei” a traducerilor din operele Sfinților Părinți, făcute de teologi de seamă, precum Pr. Dumitru Stăniloae, Pr. Dumitru Fecioru și a studiilor patristice întocmite de teologi români, precum Pr. Prof. Teodor Bodogae și alții pe care îi voi enumera în cele ce urmează.

Revista Mitropolia Olteniei a fost neîndoielnic cea mai buna gazdă din Oltenia pentru traducerile și studiile despre Sfinții Părinți. Aici au apărut în anii '80 valoroase studii ale Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu despre teologia lui Origen (Logosul, denumirile lui Hristos, învățăturile despre suflet și hristologia lui Origen)³⁹. Aceleași preocupări pentru cunoașterea

³⁵ I.P.S. Nestor VORNICESCU, volumul *Despre viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, la 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul, Craiova, 1979.

³⁶ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Începutul vieții de obște în monahism după Sfântul Pahomie cel Mare*, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXXIII, nr. 5-6/1957, p. 416-430.

³⁷ Ierom. Magistr. Nestor VORNICESCU, *Viața morală și duhovnicească a preotului după lucrarea Sfântului Ambrozie „De officiis ministrorum”*, în *Bisericii Ortodoxe Române*, anul LXXV, nr. 3-4/1958, p. 333-347.

³⁸ I. P. S. Nestor VORNICESCU, *Sfântul Ambrozie în spiritualitatea și cultura românească*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2000.

³⁹ Pr. Prof. N. Buzescu, *Logosul lui Origen*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXIII, nr. 10-12/1981, p. 590-604; Pr. Prof. N. BUZESCU, *Titlurile (denumirile) lui Hristos, Fiul lui*

operei marelui alexandrin au continuat prin studiile Ierom. Vartolomeu Androni. În revista Mitropolia Olteniei, Pr. Dumitru Fecioru a publicat multe traduceri patristice, inclusiv din opera Sf. Grigorie Taumaturgul⁴⁰.

Sfinții Atanasie cel Mare și Chiril al Alexandriei au fost făcuți încă și mai cunoscuți prin revista Mitropolia Olteniei. Studii despre Sf. Atanasie cel Mare și teologia sa au apărut însă de acum o jumătate de secol, sem-nate de mari teologi, ca Pr. Prof. Ioan G. Coman și Î.P.S. Irineu Popa⁴¹.

În paginile aceleiași prestigioase reviste a văzut lumina tiparului, în mai multe numere, „Tâlcuirea Psalmilor”, a Sf. Chiril al Alexandriei, tra-ducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae⁴².

Părintele Nicolae Petrescu, profesor de limba greacă la Seminarul Teo-logic Sf. Grigorie Teologul din Craiova, a fost un neostenit traducător. El a publicat în revista Mitropolia Olteniei traducerea Învățăturile morale Vasiliene⁴³. Neostenitul preot profesor a tradus și un cuvânt Despre iubi-rea față de Dumnezeu și față de aproapele, o Omilie despre milă și drep-tate⁴⁴, sau o Omilie pentru mângâierea unui bolnav⁴⁵. A contribuit la

Dumnezeu, la Origen, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXIV, nr. 10-12/1982, p. 674-688; Pr. Prof. N. BUZESCU, *Despre suflet la Origen*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVIII, nr. 2/1986, p. 37-63; Pr. Prof. N. BUZESCU, *Hristologia lui Origen*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVI, nr. 3-4/1984, p. 160-180.

⁴⁰ Sfântul Grigorie TAUMATURGUL, *Cuvânt la Botezul Domnului*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XIX, nr. 1-2/1967, p. 129-134, traducere de Pr. Dumitru FECIORU.

⁴¹ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Aspecte ecumenice în viața și opera Sfinților Atanasie cel Mare și Efrem Sirul*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXVI, nr. 9-10/1974, p. 807-813; Ieromonah Drd. Irineu Ioan POPA, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre Sfântul Duh*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XL, nr. 3/1988, p. 16-29.

⁴² *Tâlcuirea Psalmilor*, traducere de Pr. Prof. Dtru STĂNILOAE, în *Mitropolia Olteniei*, anul XLI, nr. 3-5/1989, p. 37-62 și în numerele următoare, în 12 părți.

⁴³ *Învățăturile morale (IV)*, traducere de Pr. N. PETRESCU, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXX, nr. 7-9/1978, p. 584-586; *Învățăturile Sfântului Vasile cel Mare către fiul duhov-nicesc*, traducere de I. POPA, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXI, nr. 1-3/1979, p. 55-70.

⁴⁴ *Despre iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele*, traducere de Pr. Prof. N. PE-TRESCU, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 4-6/1981, p. 220-223; *Omilie despre milă și dreptate*, traducere de Pr. Prof. N. PETRESCU, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-9/1982, p. 523-526.

⁴⁵ *Omilie pentru mângâierea unui bolnav*, traducere de Pr. Prof. N. PETRESCU, în *Mitro-polia Olteniei*, anul XXXVII, nr. 1-2/1985, p. 45-49; aceeași omilie este tradusă și în *Mitropolia Olteniei*, nr. 2/1991, p. 71-76.

traducerea multor epistole vasilieni, ce vor apărea apoi într-un volum (nr. 12) din colecția Părinți și Scriitori Bisericești, adunate de Pr. Prof. Teodor Bodogae.

Un alt mare traducător al operei vasilieni, care a publicat frumoase cuvântări în paginile revistei Mitropolia Olteniei, a fost Părintele Profesor Dumitru Fecioru. De la el au rămas în paginile revistei oltene multe din cele 24 de cuvântări vasilieni cu teme diverse, adunate apoi în volumul 17 din Părinți și Scriitori Bisericești, cum ar fi: Cuvântarea către tineri⁴⁶.

Pr. Prof. Teodor Bodogae a tradus un frumos cuvânt cu conținut moral, al Sf. Grigorie al Nissei⁴⁷. Opera și teologia Sf. Grigorie al Nissei a fost și subiectul preferat de studiu al unui profesor al nostru⁴⁸.

Sfântul Ioan Casian, ale cărui opere au fost adunate în cel mai mare volum din Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 57, nu a rămas departe de preocupările publicațiilor teologice din Oltenia. Astfel, lucrarea înaintașului nostru, cu titlul Despre Întruparea Domnului, a fost publicată mai întâi în revista Mitropolia Olteniei, în traducerea Prof. David Popescu, cu o introducere a celui mai mare patrolog român, Pr. Prof. I. G. Coman⁴⁹.

Din opera lui Laurențiu de Novae a tradus și Prof. David Popescu, în revista mitropolitană a Craiovei⁵⁰.

⁴⁶ *Către tineri, cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, traducere de Pr. Dumitru FECIORU, în *Mitropolia Olteniei*, anul XL, nr. 4/1988, p. 332-341.

⁴⁷ *Împotriva celor care se întristează când sunt dojeniți*, trad. ucer e de Pr. Prof. T. BODOGAE, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXIX, nr. 6/1987, p. 57-62.

⁴⁸ Constantin BĂJĂU, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nissei*, Craiova 1999; Constantin BĂJĂU, *Desăvârșirea creștină la Sfântul Grigorie al Nissei*, Craiova, 1999.

⁴⁹ *Despre Întruparea Domnului*, Introducere de Pr. Prof. Ioan G. COMAN și traducere de Prof. David POPESCU, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVII, nr. 7-8/1985, p. 560-606; și *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVIII, nr. 1/1986, p. 44-83; și *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVIII, nr. 3/1986, p. 71-94; POPESCU, Prof. David, *Valoarea literară a Convorbirilor Sfântului Ioan Casian*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XL, nr. 2/1988, p. 62-69.

⁵⁰ *Omiliile lui Laurențiu de Novae*, Studiu introductiv de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE și Prof. J. GRIBOMONT și traducere de Prof. David POPESCU și Prof. Marian CIUCĂ, *Omilia I*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVIII (1986), nr. 4 (iul.-aug.), p. 23-55; *Omilia a II-a (Despre milostenie)*, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVIII (1986), nr. 5 (sept.-oct.), p. 58-69.

Despre Cuviosul Dionisie Exiguul au publicat la Craiova lucrări valoroase Pr. Prof. Gheorghe Drăgulin⁵¹ și Prof. David Popescu⁵².

Părintele Profesor Nicolae Petrescu și-a legat numele și de traducerea unor frumoase cuvântări ale Sf. Sofronie al Ierusalimului, apărute în revista *Mitropolia Olteniei*⁵³, înainte ca ele să fi fost publicate în volum. Cât despre Sfântul Ioan Damaschinul, el a fost tradus și publicat în aceeași revistă mitropolitană de Pr. Prof. Nicolae Buzescu⁵⁴.

Dintre autorii numiți post-patristici, adică de după Sinodul al VII-lea și Sfântul Ioan Damaschinul, amintim pe următorii, care și-au găsit numele și lucrările în publicațiile teologice din Oltenia:

Sf. Teodor Studitul⁵⁵.

Fotie⁵⁶.

Simeon al Tesalonicului⁵⁷.

⁵¹ Pr. Dr. Gh. DRĂGULIN, *Cercetări asupra operei lui Dionisie Exiguul și îndeosebi asupra celei necunoscute până acum*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5/1988; Pr. Dr. Gh. DRĂGULIN, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Craiova 1991;

⁵² Prof. David POPESCU, *Dionisie Exiguul, Epistola I. Pascalia adevărată, regulile îndreptării și fixării începutului ei*, traducere în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1/1987; I.P.S. Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Secolele IV-XVI*, Craiova 1984.

⁵³ *Cuvânt de laudă pentru arhangheli și îngeri și pentru celelalte cete ale puterilor cerești*, traducere de Pr. Prof. N. PETRESCU, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVI, nr. 11-12/1984, p. 730-737; *Laudă Sfinților Apostoli Petru și Pavel*, traducere de Pr. Prof. N. PETRESCU, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6/1984, anul XXXVI, p. 342-348.

⁵⁴ *Cuvânt la Nașterea Preasfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria, al smeritului Ieromonah Ioan Damaschinul*, traducere de Pr. Prof. Dr. N. C. BUZESCU, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXII, nr. 7-9/1980, p. 616-623.

⁵⁵ I.P.S. Prof. Dr. Irineu POPA, *Monahismul ortodox în lupta pentru apărarea Sfintelor icoane*, în *Analele Universității din Craiova, Seria Teologie*, nr. 2/1997; I.P.S. Prof. Dr. Irineu POPA, *Gândirea hristologică a Sfântului Ioan Damaschin și a Sfântului Teodor Studitul*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/2010, p. 7-40.

⁵⁶ Pr. L. IORDACHE, *Două scrisori inedite ale Patriarhului Fotie către armeni*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6/1972, p. 397-401; Drd. Marin COJOC, *Literatura patristică în opera patriarhului Fotie*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-3/1990, p. 41-76.

⁵⁷ Pr. Lector Ioan IOANICESCU, *Tălcuirea Sfintelor Taine după opera Sfântului Simeon al Tesalonicului*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-2/1995, p. 16-35; Pr. Lect. Ioan IOANICESCU,

O atenție aparte trebuie acordată publicării de către Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a traducerii Imnelor Sf. Simeon Noul Teolog⁵⁸.

Concluzii

Marele Ierarh al Bisericii din Oltenia, personalitate a vieții culturale a provinciei, atât de atașat de valorile Ortodoxiei și de valorile spiritual ale Olteniei ne-a lăsat nouă nu numai o Facultate de Teologie, la care învață astăzi sute de studenți, ci și o opera cu nuanță patristică și de istorie a Bisericii Ortodoxe Române, care ne stimulează și ne îndeamnă la studiu.

Preocupările sale pentru promovarea scrierilor Sfinților Părinți se îndreaptă în mai multe direcții, concretizate în publicații ce au văzut lumina tiparului la Craiova. Preocupările Mitropolitului Nestor Vornicescu au început în perioada studiilor de “magisteriu” și au continuat toată viața.

Desigur cea mai importantă lucrare a sa rămâne teza de doctorat în Patrologie, în care zugrăvește chipurile monahilor scriitori stră-români. Asupra ei m-am oprit într-un mod aparte în referatul meu. Aceste preocupări constante ale marelui ierarh oltean s-au oglindit și în studii și traduceri din operele altor scriitori patristici: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ambrozie al Milanului și alții.

Acest ierarh a încurajat publicarea unor lucrări valoroase ale altor teologi cu preocupări pentru studiul operelor Sfinților Părinți. A încurajat mai ales publicarea unor traduceri din operele Sfinților Părinți în revista „Mitropolia Olteniei”, mai înainte ca aceste scrieri să fie reunite și publicate într-un volum la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Iată motivele care m-au determinat să vă rețin atenția cu o temă care este în același timp un stimulant la lectură pentru noi tinerii studenți.

Ierurgii și rânduieli în legătură cu sfârșitul omului, după Sfântul Simeon al Tessalonicului, în Mitropolia Olteniei, nr. 3-6/1997, p. 47-52; Pr. Lect. Ioan IOANICESCU, Însemnătatea catehetică a tâlcuirilor liturgice ale Sfântului Simeon al Tessalonicului, în Mitropolia Olteniei, nr. 3-4/1999, p. 10-25.

⁵⁸ *Imnele*, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 307-705.

PĂTRUNDEREA ÎN TAINA LUI DUMNEZEU PRIN EXPERIENȚA RUGĂCIUNII

Pr. Drd. Doru MELINESCU

dorumelinescu@yahoo.com

Abstract

The space where we meet the life-giving Trinity is both the personal space of each one's privacy and especially that of the Church community, and at the center of everything is the Holy Liturgy, which is heaven on earth. The man dressed in the robe of humility, with a gentle and loving heart sits down in prayer in the privacy of his home, then directs his steps towards the Church community and here he enters the Holy Liturgy where, dignifying himself of the Holy Eucharist, he is filled with Light and thus arrives at the high knowledge of the Godhead. Humility plays an essential role in this equation of knowing God, it is clear that we can only penetrate the Word of Scripture in the Light of Christ, thus everything we do good can only be done with God's help for His glory. Considering these coordinates of prayer, through which we get closer to God, in order to more concretely penetrate the Mystery of the divinity of the Holy Trinity, the study of the Holy Scriptures and the writings of the Holy Fathers is also needed, in other words, prayer must be intertwined with study.

Keywords:

prayer, knowledge, God, study, Bible.

Introducere

Cea mai profundă nevoie a omului este întâlnirea și conviețuirea cu Dumnezeu, chiar dacă din diferite motive oamenii s-au îndepărtat de Creatorul lor și de iubirea Lui. Totuși în momente de grea în-

cercare în ființa umană se reactivează nevoia de comuniune cu Ființa Divină. Pentru a reface comuniunea cu Divinitatea, omul trebuie să se așeze în rugăciune, iar rugăciunea trebuie săvârșită într-o smerenie cu conștiința păcatului bine întipărită în ființa lui. Rugăciunea nu trebuie făcută în mod egoist doar pentru sine, ci ea trebuie umplută de toată dragostea inimii, iar această dragoste să fie revărsată peste întreaga lume și pentru întreaga lume. Sfântul Porfirie Kavsokalyvitul ne îndeamnă așa: „să vă rugați lui Dumnezeu cu dor fierbinte și iubire, în liniște, blândete, delicat, fără silire. Și când spuneți rugăciunea „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”, să o spuneți rar, smerit, gingaș, cu eros dumnezeiesc. Cu dulceață să roștiți numele lui Hristos. Să ziceți unul câte unul cuvintele, Doamne... Iisuse... Hristoase... miluiește-mă...!”, lin, delicat, iubitor, în tăcere, în chip mistic, cu duhul, dar și cu elan; cu dor, cu eros, fără încordare, constrângere sau afectare necuvenită, fără efortare sau îmbrâncire. Cum vorbește mama care-și iubește copilul? „Copilașul meu!... Fetița mea!... Ionelul meu!... Cristinelul meu!...” Cu dor. Dor fierbinte! Asta-i toată taina”¹.

Prin rugăciune omul nu doar că se apropie de Dumnezeu și intră în comuniune cu El, ci darul este mult mai mare, pentru faptul că omului îi este îngăduit să îl cunoască pe Cel cu care stă de vorbă și chiar să-și însușească din valorile Adevărului dumnezeiesc, astfel așezându-le în ființa sa, să poată deveni casnic al împărăției Treimice. Este esențial ca în rugăciune să fie asumată starea de smerenie, „Căci, oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înalța.” (Luca 14.11), așa cum ne spune Mântuitorul. Înaintea lui Dumnezeu, persoana umană trebuie să-și asume păcatele săvârșite, iar toate faptele bune să le pună pe seama lui Dumnezeu, pentru faptul că omul trebuie să fie conștient că fără ajutorul Sfintei Treimi, el nu poate înfăptui nimic bun.

Pentru ca rugăciunea să fie deplină omul trebuie să practice atât rugăciunea particulară în intimitatea căminului său așa cum ne îndeamnă Mântuitorul când ne sune

„Tu însă, când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție.” (Matei 6. 6),

¹ Sfântul Porfirie KAVSOKALYVITUL, *Cuvinte despre rugăciune și pocăință*, tradus de Protopresbiter dr. Gabriel MÂNDRILĂ, Editura Sophia/Metafrază, București, 2016, p. 63.

cât și rugăciunea din cadrul comuniuni liturgice care se săvârșește în sânul Bisericii cu participarea întregii comunități în duh de unitate și iubire, după modelul Sfintei Treimi. Nimeni nu poate ajunge la Dumnezeu de unul singur în mod egoist, ci acesta se apropie de Dumnezeu în intimitatea sa rugându-se pentru sine și pentru întreaga lume, iar apoi continuă rugăciunea în comuniunea liturgică unde are posibilitatea să-și exprime dragostea și să lase deoparte toată grija cea lumească și toată răutatea.

Comuniunea omului cu Dumnezeu este deplină și concretă acolo unde există mai mulți adunați în rugăciune, pentru „Că unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor.” (Matei 18. 20) așa cum ne spune Mântuitorul Hristos. Omul își însușește acest mod de trăire pentru a dobândi viața veșnică, iar în acest sens aflăm de la Fiul lui Dumnezeu că “aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.” (Ioan 17. 3), cu alte cuvinte persoana umană se înscrie pe coordonatele trasate de Hristos, pentru a intra în comuniune cu Treimea și în acest fel să cunoască pe Dumnezeul cel adevărat și în același timp să primească viața cea veșnică.

Înnoirea și sfințirea omului în Hristos prin intermediul Liturghiei euharistice

În mod concret omul începe să își manifeste dragostea față de Dumnezeu și față de semenii săi în cadrul liturgic. Sfânta Liturghie este timpul lui Dumnezeu, este Cerul pe pământ, este momentul în care trebuie să lăsăm ca dragostea noastră să se reverse din noi peste semenii noștri, fie că sunt buni sau răi în raport cu noi. În momentul în care răspundem la rău cu bine, câștigul este al nostru, pentru că în felul acesta ne așezăm pe calea indicată de Hristos, cale pe care pășim împreună cu Hristos în sânul Bisericii în timpul liturgic. Sfântul Ioan din Kronstadt spune că „Biserica este comuniunea văzută a lui Dumnezeu cu oamenii, Împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Ea îi arată omului obârșia sa, demnitatea sa, marea năpastă pe care i-a pricinuit-o căderea în păcat, țelul și menirea sa, mijloacele prin care se poate ridica (și ea îi dă toate aceste mijloace), învierea morților, judecata, chipul cel veșnic și fericirea veșnică; zi de zi îl învață, îi luminează mintea, îl conduce la Dumnezeu și dreptatea Lui, îl curăță, îl vindecă, îl întărește, îl sfințește, îl pacifică, îi dă alinare, îl

îndumnezeiește. Mergi la biserică, la dumnezeieștile slujbe și toate acestea le vei încerca aieva”.

Acesta este darul făcut de Hristos pentru noi, și anume că El rămâne veșnic împreună lucrător cu noi în viața Bisericii, Biserica fiind

“purătoarea duhului lui Hristos, a duhului dragostei Sale, duhul mântuirii, sfințeniei, adevărului, blândității, nerăutății, al răbdării și îndelung-răbdării Lui; al înțelepciunii Lui, al vieții Lui: viața veșnică. Însemnătatea Bisericii în viața creștinului nu cunoaște margini: ea îl duce de mână și îl mântuiește în toate, din leagăn până la mormânt și dincolo de mormânt”².

Credincioșii își împlinesc preoția universală în cadrul creației cosmice adunându-se în biserica propriu-zisă, datorită faptului că prin Liturgia din biserică ei realizează în ființa lor o înaintare explicită și conștientă spre Dumnezeu Cel aflat pe Sfânta Masă din altar și o înaintare sufletească a unora spre alții.

„Dar nu ajunge ca credinciosul să înainteze numai în locașul bisericesc spre Hristos cel din altar, ci trebuie să devină el însuși locaș bisericesc propriu-zis spre starea preoțească - și în calitatea aceasta putând să slujească lui Dumnezeu ca preot în creațiunea cosmică”³.

Liturghia în cadrul căreia ne întâlnim în mod autentic cu Hristos este „Taina Adunării”. Mântuitorul a venit „ca să adune laolaltă pe fii lui Dumnezeu cei împrăștiați” (Ioan. 11, 52) cu alte cuvinte Euharistia, de la început, a fost descoperirea și realizarea unității poporului Nou al lui Dumnezeu, adunat de Hristos și întru Hristos. Trebuie să știm că în locașul de cult, nu mergem pentru rugăciunea individuală, ci mergem ca să formăm Biserica ce luptătoare, Trupul lui Hristos, iar locașul văzut este doar chipul locașului celui nefăcut de mână, pe care îl reprezintă. De aceea „adunarea în Biserică” este cu adevărat prima lucrare liturgică, este baza întregii Liturghii și, dacă nu înțelegi aceasta, nu poți înțelege

² Ioan din KRONȘTADT, *Liturghia-cerul pe pământ, cugetări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, tradus de Boris BUZILĂ, Editura Deisis, Sibiu-2002, p. 43.

³ Preot Acad. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București-2004, p. 34.

lucrarea tainică ce urmează. Când spunem: „mă duc la Biserică”, aceasta înseamnă că eu merg la adunarea credincioșilor, pentru ca împreună cu ei să alcătuim Biserica, pentru ca să fiu ceea ce am devenit în ziua botezului, adică mădular în sensul deplin al acestui cuvânt, mădular al Trupului lui Hristos⁴. „Voi, sunteți Trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte” (I Corinteni 12, 27).

Părintele Stăniloae ne arată că Hristos este cu noi prezent în fiecare Liturghie și aceasta o vedem prin faptul că

„în modul cel mai concret Se află Dumnezeu pe altarul locașului bisericesc, căci aici Se află în mod nevăzut ca Fiul lui Dumnezeu, Cel care a venit la noi luând trupul nostru pe care, după ce l-a predat morții pentru noi, și a înviat cu el, ni-l împărtășește plin de Duhul Sfânt nouă, unificându-ne cu El și întreolaltă și ușurându-ne prin aceasta și realizarea văzută a unirii noastre între noi, căci El ni se comunică tuturor sub chipurile văzute de toți ale pâinii și vinului. Iar toate acestea le cunoaștem clar și le primim toți cei adunați în acest locaș prin unitatea credinței”⁵.

Hristos prin întrupare a venit spre om nu doar ca să îl tragă spre El, ci prin intermediul dragostei manifestată în comuniunea liturgică să se îndrepte și omul spre îndumnezeire și să se unească cu El. În cadrul comuniunii fiecare persoană lucrează în același timp și la luminarea interiorului său, astfel transformând trupul său în templu al Duhului Sfânt, iar în această măsură,

„omul credincios e și el o biserică actualizată pe măsura credinței lui, în care el însuși oferă darurile sale lui Hristos. Dar ceea ce e de remarcat este că Sfântul Marcu Ascetul vede preoția persoanei umane strâns legată și dependentă de arhieria centrală a lui Hristos. E ceea ce are loc și în Liturghia din locașul bisericesc, unde Cel ce se aduce jertfă, pentru a se împărtăși de ea cei de față prin preotul văzut, este Hristos,

⁴ Alexander SCHMEMANN, *Euharistia Taina Împărăției*, tradus de Preot Boris RĂDULEANU, Editura Bonifaciu, București-2003, p. 30.

⁵ Preot Acad. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 35.

Arhiereul nevăzut. Și acest fapt trebuie să-l vedem și în Liturghia cosmică în care Hristos, Care e izvorul tuturor darurilor pe care noi le oferim lui Dumnezeu, după ce a devenit om, S-a făcut și Arhiereul care le aduce pe ele, și ne aduce și pe noi Tatălui, ca dar, prefăcute în jertfa Lui, sau implicate în jertfa Lui, dat fiind că după ce El ne-a dat bunurile naturii și pe unii altora ca daruri, noi am nesocotit datoria de a le aduce și de a ne aduce lui Dumnezeu și unii altora”⁶.

Cu alte cuvinte în lucrarea sa împreună cu Hristos, în harul Duhului Sfânt, persoana umană reușește în libertatea lui să extindă Liturghia atât în interiorul său, transformându-și inima sa în altar pentru Jertfa lui Hristos, cât și în afara spațiului bisericesc cuprinzând întreg universul, astfel suntem cuprinși cu toții în infinitul lui Dumnezeu, plecând din adâncul cel mai de jos al fiecărei inimi până la margine cea mai îndepărtată a universului.

În vechime, toți creștinii se numeau sfinți pentru că pe lângă toate cele ale vieții, ei au înțeles că îndatorirea principală era aceea de a se aduna în Biserică pentru împreună-slujire. În vechime, cel ce nu lua parte la adunarea euharistică, fără a putea invoca un motiv bine întemeiat, era înlăturat din Biserică, drept unul ce se separa singur de unitatea organică a Trupului lui Hristos, ce se descoperă în Liturghie. Euharistia nu este una dintre Taine, una dintre slujirile divine, ci este descoperirea și înfăptuirea Bisericii în toată puterea, sfințenia și plinătatea ei, și numai participând la această Taină, noi putem crește în sfințenie și putem împlini tot ce ni s-a poruncit nouă.

„Biserica adunată în Euharistie, chiar dacă este limitată la doi sau la trei, este chipul și realizarea Trupului lui Hristos, și numai de aceea cei adunați pot să se împărtășească, adică să fie în comuniune prin Trupul și Sângele lui Hristos, căci ei îl descoperă pe El prin adunarea lor. Nimeni și niciodată nu ar fi putut să se împărtășească, nimeni și niciodată nu ar fi fost vrednic și suficient de sfânt pentru împărtășire dacă ea nu ar fi fost dată și poruncită în Biserică, în adunare, în acea unitate tainică în care noi, alcătuind Trupul lui Hristos,

⁶ Preot Acad. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 36.

putem fără de osândă să-L numim pe Dumnezeu Tată și să fim în comuniune și părtași Vieții Dumnezeiești”⁷.

În cadrul Sfintei Liturghii nu există gesturi făcute fără rost la voia întâmplării și în afara comuniunii cu Hristos, toate sunt legate de Hristos și toate cheamă la comuniune și unitate în dragostea lui Hristos. Până și înveșmântarea preotului are această semnificație de a aduna credincioșii în unitate așa cu vedem la Alexander Schmemmann care ne spune că „înveșmântarea preotului, chiar dacă în zilele noastre se săvârșește până la Liturghie, este legată de adunare, căci înveșmântarea este chipul, icoana unității dintre Hristos și Biserică, a unității indestructibile a celor mulți care sunt una. Haina albă, stiharul, este înainte de toate haina albă a botezului primită de fiecare dintre noi la botez. Această haină a tuturor celor botezați este haina Bisericii înseși, pe care, îmbrăcând-o preotul, descoperă unitatea adunării și ne unește pe noi toți în sine. Epitrahilul este chipul luării de către Mântuitorul a naturii noastre, pentru a o mântui și îndumnezei, este semnul că această preoție este a lui Hristos însuși. De asemenea, și mânecuțele - mâinile cu care preotul binecuvântează și lucrează cele sfinte, nu mai sunt mâinile lui, ci mâna lui Hristos. Brăul este totdeauna semnul ascultării, pentru a fi gata de a sluji. Preotul nu se înalță și nu se așază „pe cele înalte” de la sine, el este trimis la această slujire, el „nu este mai mare decât Domnul său”, pe care trebuie să-L urmeze și prin harul Căruia slujește. În sfârșit, felonul este slava Bisericii ca o creație nouă, este bucuria, adevărul și frumusețea vieții noi, chipul împărăției lui Dumnezeu și a împăratului Care „S-a împărățit și în podoabă S-a îmbrăcat... pentru vecie”⁸.

Sfânta Liturghie este poarta către veșnicie, este obișnuirea omului cu timpul lui Dumnezeu, cu Raiul, pentru că nu poți să fi în rai, în dragostea lui Hristos, fără să ierți și să iubești pe frații tăi, indiferent de felul în care se raportează ei la tine. Este știut faptul că nu te poți uni cu Hristos în Sfânta Taină a Împărtășaniei, atâta vreme cât nu ai dragoste față de toți. Când venim în biserică la Sfânta Liturghie, așa cum spune cântarea heruvimică, trebuie să lăsăm toată grija cea lumească, adică toată răutatea, și eliberați de toate să ne putem ridica deplin în Lumina Sfintei Treimi

⁷ Alexander SCHMEMANN, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 32.

⁸ Alexander SCHMEMANN, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 33.

spre veșnicie. Liturghia este darul lăsat de Hristos pentru noi, ca noi să putem pătrunde veșnicia, iar El prin lucrarea Duhului Sfânt să fie veșnic cu noi, pentru noi și în noi în modul cât mai real și concret.

Biserica-trupul lui Hristos așezământ al sfințirii și desăvârșirii omului

Mediu în care putem cel mai concret să-L cunoaște pe Dumnezeu și să fim împreună cu El, este Sfânta Biserica, iar în acest cadru omul are ocazia de a-ș exersa dragostea pentru semenii și astfel să se ridice întru smerenie spre dragostea Sfintei Treimi.

Odată cu Cincizecimea, Duhul lui Hristos ne ajută în silința noastră de a viețui ca fii ai lui Dumnezeu. Acest ajutor îl primim odată cu nașterea noastră din nou prin Duhul Sfânt în baia apei Sfântului Botezului. Prin Harul Botezului ieșim din moarte spirituală, socotită și alipirea la lumea aceasta care este crezută unica realitate. Prin Baia nașterii de-a doua, Duhul ne luminează oferindu-ne o viață adevărată în Dumnezeu și ne susține în ea, iar aceasta este o înaintare în sfințenie. Înaintea Înălțării, Mântuitorul promite că Duhul pe care îl va trimite se va așeza peste cei ce cred, însă dacă la început Duhul Sfânt S-a pogorât peste Apostoli în limbi ca de foc și a rămas peste ei, noi L-am primit prin Sfânta Taină a Botez și a Mirungerii, născându-ne din nou ca fii ai lui Dumnezeu, și astfel încetând să fim robii lumii materiale. „Adevărat, adevărat zic ție, de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu. Ce este născut din trup, trup este, și ce este născut din Duh, duh este... Trebuie să vă nașteți de sus” (Ioan, 3.5-7). Ne naștem ca fii ai lui Dumnezeu pentru că Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat se unește cu noi prin Duhul⁹.

Biserica nu este numai opera Sfântului Duh sau doar opera lui Hristos, ci este opera Sfintei Treimi. Ortodoxia nu accentuează unilateral rolul vreunei persoane divine în întemeierea și susținerea Bisericii, ci afirmă limpede structura ei trinitară. Ea este „noua creație” a Sfintei Treimi: „Această casă Tatăl a zidit-o, Fiul a întărit-o, Duhul Sfânt a înnoit-o”. Treimea și-a făcut un “templu” printre noi, de aceea intrarea credinciosului în comunitatea creștină se face prin invocarea Sfintei Treimi, în Taina Botezului.

⁹ Preot Acad. Prof. Dr. Dumitru STĂNILAOE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 80.

Cu toate că în lucrarea Bisericii se vede mai mult rolul Fiului și al Sfântului Duh, iar ea este numită când „Trup al lui Hristos”, când „Templu al Duhului Sfânt”, așa cum spune și Sfântul Ioan Damaschin, în virtutea raportului reciproc dintre ipostasele Sfintei Treimi, Duhul Sfânt este Cel care revelează cele ascunse ale Dumnezeirii, Cel care este unit cu Tatăl prin Fiul și dă oamenilor asemănarea cu Dumnezeu:

„Fiul este icoana Tatălui, iar Duhul icoana Fiului, prin Care Hristos, locuind în om, dă acestuia asemănarea cu Dumnezeu”¹⁰.

Nu putem concepe Biserica în afara Treimii, ca o Biserică exclusiv a lui Hristos sau exclusiv a Duhului Sfânt. Dar nu putem concepe nici o Biserică în care Fiul și Duhul Sfânt ar lucra în același timp, dar separat, în sensul că Fiul ar reprezenta în ea natura cea una a Treimii și ar realiza unitatea naturii, iar Duhul ar reprezenta diversitatea personală din Treime, și ar realiza diversitatea persoanelor umane în Biserică. Acesta ar reduce în fond realitatea personală a Treimii la o singură persoană și comuniunea credincioșilor la o exclusivă comuniune cu Duhul Sfânt¹¹.

Dumitru Stăniloae menționează că Taina Sfintei Treimi însă este mult mai adâncă decât lasă să se înțeleagă cei ce atribuie uneia sau alteia din persoanele Sfintei Treimi lucrările în Biserică și tocmai misterul care le învăluie face ca noi să descifrăm doar anumite aspecte studiind taina Bisericii. Nici în creație nu s-a descoperit cu totul Sfânta Treime, dar în taina Bisericii, deși se revelează mai deplin, totuși nu o cunoaștem „față către față”. Ceea ce putem spune însă cu certitudine este faptul că, atât creația cât și Biserica, fiind acte ale iubirii lui Dumnezeu ale Sfintei Treimi și în raporturile dintre Biserică și Persoanele Sfintei Treimi, dincolo de atribuții și lucrări, trebuie să vedem iubirea lui Dumnezeu, căci „Treimea este culminația... jertfei iubirii”¹².

Părintele Vasile Citirigă spune că pentru Biserica Ortodoxă, Treimea este temeiul de nezdruncinat al întregii cugetări religioase, al oricărei ev-

¹⁰ Vasile CITIRIGĂ, *Preoția Credincioșilor în Biserică și în Societate*, Editura Ex Ponto, Constanța-2004, p. 32.

¹¹ Preot Profesor Dumitru STĂNILOAE, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în *Orthodoxia*, nr. 1/1967, p. 46.

¹² Preot Acad. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime, Structura Supremei Iubiri”, *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970, p. 343.

lavii, al oricărei trăiri sufletești, al oricărei comuniuni, al oricărui efort de purificare și înălțare spre Dumnezeu, dar cu atât mai mult, ea este fundamentul eclesial. „Pe Ea o căutăm atunci când Îl căutăm pe Dumnezeu, atunci când căutăm plinătatea ființei, sensul și scopul existenței. Revelație primordială și izvorul oricărei revelații ca și al oricărei ființe, Sfânta Treime se impune cunoașterii noastre religioase: se cade să o primim ca pe un fapt a cărui evidentă și necesitate nu se poate întemeia decât pe sine însuși”¹³. Taina și adevărul Sfintei Treimi au putere asupra Bisericii, răsfrângându-se asupra ei ca model de comuniune, de împreună viațuire, ca adevăr universal valabil și experiat în chip suprem.

„În cadrul Bisericii, toți fac totul, în sensul că nimeni nu este exclus de la funcțiile fundamentale prin care se edifică Biserica: diaconia, mărturia și comuniunea sunt funcții ale Bisericii luată în ansamblul ei și la care toți au părtășie, dar după măsura darului lui Hristos, dat fiecăruia prin Duhul Sfânt. Fiecare participă la Euharistie dar în mod diferențiat, numai într-o anume manieră credinciosul participă la aducerea jertfei euharistice și anume ca mădular al Trupului lui Hristos, împreună cu celelalte mădulare, dar nu în afara ei, sau fără episcopul sau preotul, proistosul sinaxei euharistice, care au fost investiți în mod special de către Hristos cu puterea Duhului de a aduce aceasta și de a chema de sus pe Duhul asupra Bisericii și asupra Darurilor, ca să le prefacă în Trupul și Sângele lui Hristos. Fiecare este responsabil de creșterea și unitatea comunității creștine, dar în măsuri diferite”¹⁴.

Adevărata natură comunitară a Bisericii

“nu poate fi rezultatul unei preoții identificate în Hristos, dar nici al unei preoții anonime identificate întru totul cu comunitatea credincioșilor, ci numai al unei preoții personale obiective, înțeleasă ca simbol al lui Hristos și menită să prilejuiască la Altar, prin lucrarea Sfântului Duh, prefacerea jertfei comunității în jertfa lui Hristos care continuă să se jertfească

¹³ Vasile CÎTIRIGĂ, *Preoția Credincioșilor în Biserică și în Societate*, p. 33.

¹⁴ Preot Profesor Dumitru RADU, *Characterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema inter comuniunii*, în *Ortodoxia*, nr.1-2/1978, p. 319-320.

și să învieze tainic în ceruri, la dreapta Tatălui, ca să sfințească credincioșii, eliberându-i de egoism, deschizându-i la o viață de profundă comuniune cu Dumnezeu și între ei”¹⁵.

Unirea cu Hristos în perspectiva cunoașterii Adevărului prin intermediul rugăciunii, în diferite momente ale vieții

Este limpede faptul că pentru a cunoaște pe cineva în general ne interesăm despre acea persoană la cei care l-au cunoscut deja, dar pentru a avea informații cât mai corecte și clare despre acesta trebuie să intrăm în dialog cu el și de la el să aflăm detalii despre cine este el cu adevărat, aceasta bine înțeles dacă această persoană ne îngăduie să pătrundem în intimitatea ei. În general aflăm detalii despre cineva, chiar de la el doar în măsura în care devenim foarte apropiați unul cu celălalt și se dezvoltă o relație puternică de încredere reciprocă.

În același fel îl descoperim și pe Dumnezeu, mai întâi căutăm să-L cunoaștem întrebând Prorocii și Apostolii prin studiul biblic, apoi întrebăm Sfinții Părinți apelând la scrierile lor, iar concomitent cu aceștia ne adresăm marilor duhovnici, profesorilor de teologie și chiar credincioșilor care duc o viață duhovnicească deosebită și sunt într-o strânsă legătură cu Dumnezeu prin rugăciune și studiu a-l cărților sfinte. Ceea ce este puțin deosebit în cunoașterea lui Dumnezeu, față de cunoașterea unei alte persoane, este faptul că în același timp în care ne interesăm la alți de acea Persoană putem intra în legătură cu Ea prin intermediul rugăciunii și astfel informațiile care le aflăm de la cei pe care i-am întrebat, să ne fie confirmate și întărite chiar de Persoanele Treimice.

Pentru a putea pătrunde în Tainele Dumnezeului nostru iubit este necesar ca omul să intre în legătură cu divinitatea, prin intermediul rugăciunii, implicându-se cu toată seriozitatea, atenția și întreaga sa ființă, având gând curat și plin de iubire, învăluit în smerenie adâncă. Această stare o dobândim în mod liber prin efort personal din dorința de a dobândi viața cea veșnică și de a participa la lucrarea lui Dumnezeu, sau o dobândim prin suferință, care este îngăduită de Dumnezeu din dragoste pentru noi, știut fiind faptul că în suferință ființă umană se trezește la cea mai profundă realitate, iar acest lucru îl cunoaștem și din experiența per-

¹⁵ Preot Profesor Dumitru POPESCU, “Natura Bisericii din punct de vedere ființial și comunitar”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 3/1972, p. 395.

sonală a puținelor momente de suferință pe care Dumnezeu a îngăduit să le avem, dar și din mărturia celor care au răbdatoarele cele mai cumplite suferințe, așa cum ne mărturisește părintele Iustin Pârnu, care ne spune că închisoarea

„A fost singurul loc din viața mea în care am avut și eu timp de o prăvilă, de un canon de rugăciune mai intens, că, altfel, tot restul vieții a fost o continuă hărțuială. Dar eu m-am lăsat mereu în voia lui Dumnezeu și nu mi-a plăcut niciodată să fug de greu. Tot ce am primit în viața mea am luat-o ca din mână lui Dumnezeu. În Aiud am stat singur în celulă vreo șase luni. Și a fost cea mai frumoasă perioadă din viață. M-am întreținut acolo cu scrierile însemnate pe pereți. Erau o mulțime, din toate domeniile. Tot ce voiai: vocabular pentru engleză, franceză, germană, italiană, teologie, agricultură și din orice domeniu puteai găsi acolo însemnări folositoare. Aici am descoperit cu adevărat taina vieții duhovnicești. Aici am învățat într-adevăr să și mănânc. În cămăruța asta au venit momente de liniște și pace, de post, și nu lipsea rugăciunea. Aveam un program alcătuit din rugăciunea „Doamne Iisuse...”, „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu” și Paraclisul Maicii Domnului. Aici am învățat să mă rog și frumusețea acelei rugăciuni n-am mai trăit-o niciodată în libertate. Cei pe care i-a învrednicit Dumnezeu să moară mucenici acolo ajunseseră cu adevărat la un stadiu sporit al rugăciunii și Hristos i-a luat degrabă la El”¹⁶.

Legătura care se creează prin intermediul rugăciunii între Dumnezeu și om, face ca acesta din urmă să se umple de cunoștința Adevărului, iar acest fapt îl vedem din dialogul pe care îl are părintele Zosima cu Sfânta cuvioasă Maria Egipteanca: „Când a auzit Zosima că a amintit și citate din Scriptură, din cărțile lui Moise, din Iov și din cartea Psalmilor, i-a spus: „Ai citit cartea Psalmilor, maica mea sau alte cărți?” Când a auzit aceasta, a zămbit și a zis bătrânului: „Crede-mă, omule, că n-am văzut de când am trecut Iordanul pe alt om decât astăzi, chipul tău. Dar nici fiară sălbatică sau altă viețuitoare n-am zărit de când sunt în acest pustiu.

¹⁶ Vasile DANION și Grupul Areopag, *Din Temnițe spre Sinaxare*, Editura Egumenița, Galați, 2008, p. 6-7.

Iar carte n-am învățat niciodată. Nici n-an auzit pe cineva cântând sau citind psalmi. Cuvântul lui Dumnezeu însă, Care este viu și lucrător dă omului cunoștință. Aici este sfârșitul povestirii mele”¹⁷. Vedem din acest dialog că sfânta cuvioasă Maria Egipteanca, mergând în pustiul Iordanului pentru a-și plânge păcatul, intră în cea mai grea nevoie, răbdând foamea, frigul și arșița soarelui, îmbracă haina smerenie, păstrând înaintea ochilor imaginea păcatelor săvârșite, ea este înălțată de Dumnezeu pe cele mai înalte culmi ale cunoașterii dumnezeiești. Tocmai aici este taina, ca omul să nu cadă din harul Duhului Sfânt trebuie să rămână într-o stare de smerenie continuă, chiar și atunci când primește cele mai mari harisme de la Dumnezeu.

Duhul lui Dumnezeu dă harisme omului smerit, iar aceste harisme rămân peste om atâta vreme cât omul stăruie în smerenie, iar acest fapt se petrece conform cuvântului lui Hristos: „Căci, oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înalța.” (Luca 14.11), iar înălțarea nu este altceva decât pătrunderea în Lumina cea dumnezeiască care aduce cunoștința cea despre Dumnezeu și voia Lui. Sfântul Porfirie Kavsokalyvitul, contemporan cu noi, a primit daruri de la Hristos încă din vremea copilăriei pentru faptul că avea o rugăciune profundă și smerită, iar această minune s-a întâmplat în momentul când cu inimă curată mergea spre Sfânta Biserică pentru a primi Sfânta Taină a Împărtășaniei. El pune această minune pe seama faptului că văzuse un părinte foarte în vârstă făcând mătăanii într-un mod cu totul deosebit, și anume pe părintele Dima, iar în tip ce îl privea pentru început a primit darul lacrimilor, fără ca el să înțeleagă la acea vârstă ce anume se întâmpla cu adevărat, dar momentul în care Harul l-a cuprins deplin a fost momentul când a primit Sfintele Taine așa cum el însuși ne spune:

„Luați aminte acum. Am plecat în rugăciune și cu... mare bucurie, căci din clipa în care m-am împărtășit toate s-au preschimbat în bucurie... Vă spun sincer: în dată ce m-am împărtășit, întreaga mea stare s-a prefăcut în bucurie. Bucurie, bucurie, bucurie!”¹⁸.

¹⁷ *Canonul cel Mare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2018, p.161-162.

¹⁸ SFÂNTUL PORFIRIE KAVSOKALYVITUL, *O să vă spun...*, tradus de Protopresbiter dr. Gabriel MÂNDRILĂ, Editura Sophia/Metafrază, București, 2016, p. 62.

Cu toate că din acel moment toate s-au schimbat prin puterea lui Dumnezeu în ființa sa, Sfântul Porfirie nici în momentul în care povestește acest eveniment la vârsta bătrâneții, nu își schimbă starea de simplitate a copilăriei, de curăție a inimi, el pune toate pe seama lui Dumnezeu și spre Slava Lui. Dacă ne aplecăm cu atenție spre felul cum relatează Sfântul Porfirie acest moment din viața sa în cartea *O să vă spun...* (*Relatări înregistrate ale Sfântului porfirie despre viața sa*), vom vedea că el deși a primit mari daruri de la Dumnezeu nu le socotește ca pe ceva deosebit pentru el, ci le relatează pentru bucuria și folosul nostru, la fel cum face și sfântul Apostol Pavel când scrie corintenilor despre răpirea sa la cer, spunând că:

„Dacă trebuie să mă laud, nu-mi este de folos, dar voi veni totuși la vedenii și la descoperiri de la Domnul. Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani - fie în trup, nu știu; fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe, a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Și-l știu pe un astfel de om - fie în trup, fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe. Că a fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască. Pentru unul ca acesta mă voi lăuda; iar pentru mine însumi nu mă voi lăuda decât numai în slăbiciunile mele. Căci chiar dacă aș vrea să mă laud, nu voi fi fără minte, căci voi spune adevărul; dar mă feresc de aceasta, ca să nu mă socotească nimeni mai presus decât ceea ce vede sau aude de la mine.”(II Corinteni 12, 1-6)

Pentru ca mintea să fie luminată și să primească Învățătura cea dumnezeiască omul trebuie să fie cuprins de o stare de smerenie continuă așa cum părintele Iustin Pârvu spunea despre Părintele Ilie Lăcătușu cu care a stat patru ani în închisoarea de la Periprava din Deltă, și anume că „El s-a remarcat, în general, prin interiorizarea lui puternică și prin tăcere; rar îl auzai vorbind ceva, și atunci când o făcea, era foarte important ceea ce spunea, de cele mai multe ori ne îndemna să ne rugăm atunci când eram în vreo primejdie. Despre acest om pot să spun că avea cu adevărat darul smereniei. Căuta tot timpul să nu iasă în evidență cu ceva, făcea pe neîsemnatul.” părintele Iustin povestește în continuare că într-o iarnă au fost duși să culeagă stuf la o temperatură -30°, iar acest lucru era moarte sigură și toți erau cuprinși de frică, atunci părintele Ilie Lăcătușu i-a îmbărbătat spunându-le „Măi, intrăm pentru că ăștia îs puși pe gând

rău; ăștia trag în noi. Să intrăm în apă, că Maica Domnului și Sfinții Trei Ierarhi ne vor scoate nevătămați” toți îl cunoșteau pe părintele Ilie și încredințați de cuvântul lui au intrat în apă și au cules stuful și nu au fost vătămați în nici un fel, cu toți au văzut minunea și au înțeles că Dumnezeu se apleacă spre inima smerită și trimite ajutorul Său¹⁹.

Smerenia trebuie dobândită concomitent cu rugăciunea, ca aceasta din urmă să fie plină de folos și Harul să devină lucrător și să aducă și rod. În această ecuație sunt importante câteva elemente esențiale așa cum ne spune Schiegumenul Ioan Alekseev de la mănăstirea Valaam, că

„au fost nevoitori care au văzut slava sfinților și au primit atâta har de la Dumnezeu încât au făcut minuni punându-și mâinile peste bolnavi. Oamenii i-au proslăvit și aceștia s-au umplut de mândrie; harul s-a îndepărtat de ei și au început să ducă o viață rea, ajungând batjocura demonilor. Nu vă neliniștiți că patimile se află în voi; ele ne amintesc de faptul că suntem oameni și ne smeresc. Temeți-vă de înșelarea de sine și de mândria diavolească. Să știți că starea de virtute atârână nu de noi, ci de harul lui Dumnezeu, iar harul e păstrat de smerenie”²⁰.

Este esențial ca omul care dorește să-l cunoască pe Dumnezeu, în toată vremea să stăruie în rugăciune într-o smerenie adâncă punând toată fapta cea bună pe seama lui Dumnezeu. Chiar și atunci când cineva vrea să studieze cât mai profund învățătura teologică, pentru a pătrunde în tainele lui Dumnezeu este necesar să îndeplinească studiul cu rugăciunea.

Concluzii

Persoana umană a fost creată de Dumnezeu cu însușirea de a viețui în comuniune de iubire cu cei de aceeași natură cu el și toți împreună să intre în comuniune cu Dumnezeu. Pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu, omul trebuie să intre în dialog cu El, și în măsura în care îi este permis să ajungă să-L cunoască pe Creatorul său și voi Lui.

¹⁹ Vasile DANION și Grupul Areopag, *Din Temnițe spre Sinaxare*, Editura Egumenița, Galați, 2008, p. 115.

²⁰ *Părinții de la Valaam despre rugăciune*, tradus de Gheorghită CIOCIOI, Editura Sophia, București, 2020, p. 11.

Toți oamenii avem datoria să-ne punem întrebarea pe care a pus-o Sfântul Apostol Pavel pe drumul Damascului, „Cine ești Tu, Doamne?” Pentru a face parte din lucrarea Mântuitoare a Domnului Hristos este foarte important să știm cine este El. Vedem că și fariseii și cărturarii l-au întrebat pe Iisus cine este, chiar El însuși întreabă „Cine zic oamenii că sunt Eu?... Dar voi cine ziceți că sunt?” (Matei 16, 13-15). Dacă ne uităm în istorie vom vedea multe nume mari, dar nici unul nu se poate ridica la înălțimea numelui Iisus Hristos, acesta fiind singurul Nume prin care se poate dobândi mântuirea și viața veșnică. Iar pentru a ști și mai clar cine este Hristos trebuie întrebată Sfânta Scriptură²¹. Pornind de la Adam, traversând Vechiul Testament și ajungând la Sfântul Ioan Botezătorul vom vedea că El este Împăciuitorul, Prorocul, Domnul, Emanuil, Păstorul, Stăpânitorul, Împăratul, Mielul lui Dumnezeu, toate aceste nume fiind confirmate de Hristos. Numirile acestea nu fac altceva decât să ne arate cine este Iisus, iar în completarea acestora El se numește pe sine, Mântuitorul, spune aceasta pentru că El este Doctorul sufletelor și al trupurilor²².

Sfânta Scriptură cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că este Cuvânt viu, plin de Viață și dătător de Viață, din acest motiv studiul Scripturii trebuie împletit cu rugăciunea, iar rugăciunea trebuie făcută cu toată ființa și atenția, cu inima plină de iubire întru smerenie. „Cuvântul lui Dumnezeu însă, Care este viu și lucrător dă omului cunoștință.”²³, spunea Sfânta cuvioasă Maria Egipteanca, care după ce a dus o viață plină de păcat, a îmbrăcat haina smereniei vreme de patruzeci și opt de ani, cerând milă de la Dumnezeu, chiar și atunci când a primit cele mai frumoase harisme, pe care mulți dintre cei ce au trăit curat chiar din copilărie nu s-au învrednicit să le primească. Se pare „că starea de virtute atârână nu de noi, ci de harul lui Dumnezeu, iar harul e păstrat de smerenie”²⁴. Smerenia joacă un rol esențial în această ecuație de a-L cunoaște pe Dumnezeu, este limpede că nu putem pătrunde Cuvântul Scripturii decât în Lumina lui Hristos, astfel tot ce înfăptuim bun, nu poate fi săvârșit decât cu ajutorul lui Dumnezeu spre slava Lui.

²¹ Ilarion V. FELEA, *Duhul Adevărului*, Alba Iulia, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Albei Iuliei, 2001, p. 65.

²² Ilarion V. FELEA, *Duhul Adevărului*, p. 66.

²³ *Canonul cel Mare*, p.161-162.

²⁴ *Părinții de la Valaam despre rugăciune*, p. 11.

Spațiul unde ne întâlnim cu Treimea cea dătătoare de viață este atât cel personal din intimitatea fiecăruia cât mai ales cel din comunitatea Bisericii, iar în centrul tuturor stă Sfânta Liturghie care este cerul pe pământ. Omul îmbrăcat cu haina smereniei, cu inima blândă și plină de iubire se așază în rugăciune în intimitatea căminului său, apoi își îndreaptă pașii spre comunitatea Bisericii și aici pătrunde în Sfânta Liturghie unde învrednicindu-se de Sfânta Euharistie se umple de Lumină și astfel ajunge la cunoștința ce aleasă a dumnezeirii.

În inima noastră trebuie să rămână bine întipărit principiul, că pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu cât mai adânc, este nevoie să cercetăm scripturile, scrierile patristice, Tradiția Bisericii și toate acestea întărite cu experiența rugăciunii personale și desăvârșite în comuniunea Euharistică.

CANONUL CEL MARE DE POCĂINȚĂ AL SFÂNTULUI ANDREI CRITEANUL RUGĂCIUNE INDISPENSABILĂ SAU EPIFENOMEN? O ABORDARE MORAL-DUHOVNICEASCĂ

Drd. Ovidiu-Ionuț MÎLCOMETE

ovidiuionutmilcomete@yahoo.com

Abstract

The Great Canon of Repentance, attributed to St. Andrew the Cretan, is by far the best-written canon of repentance that aims to bring awareness of sins. It is good for this Canon to be read in the christian's personal hermitage, in the prayer room, by every believer whenever he feels empty in soul as a result of the concealment of the divine grace. By doing so, the feeling of repentance will flood the soul, bring spiritual tears and vivify the whole spiritual life that has its centrality in Christ. The Great Canon is indispensable for every believer because through the many biblical examples, mostly from the Old Testament, but also from the New Testament, man is put in front of negative and positive examples that he must avoid or imitate. At the same time, the Great Canon is in itself an exhortation to the spiritual reading of the Holy Scriptures which aims at the partaking of the spoken word of God, of course after the partaking of the Eucharistic Word - with the Holy Mysteries.

Keywords:

epiphenomenon, repentance, the Great Canon, penance, guarding thoughts, spiritual weeping, faith.

Introducere

De-a lungul timpului, cu toții am aflat nu doar la nivel teoretic, ci și din cercare ce este Canonul cel Mare de Pocăință al Sfântului Andrei Criteanul. Sfântul Andrei s-a născut la Damasc în anul 660, aflat pe atunci sub stăpânire musulmană. Provenind dintr-o familie care i-a asigurat o educație aleasă, a intrat mai târziu ca monah în *Frăția Sfântului Mormânt* de la Ierusalim, ceea ce a făcut să fie numit și *Ierusalimiteanul*. A participat la Sinodul al VI-lea Ecumenic, fiind delegatul Patriarhului de Ierusalim. Trece la Domnul în anul 740 iar mormântul său se află în insula Lesbos.¹ Acest *Canon* ne este ca un *toiag de sprijin* în timpul Postului Mare, cântându-se în primele patru zile din prima săptămână a Postului Păresimilor în cadrul Pavcerniței Mari, și integral Miercuri seara din săptămâna a cincea a aceluiași Post, în cadrul Utreniei pentru ziua de Joi. Există desigur în cadrul tezaurului liturgic al Bisericii noastre și alte Canoane de pocăință precum *Canonul de pocăință către Domnul Iisus Hristos*², alcătuit de Sfântul Teoctist Studitul, *Canoanele (Aghiorite ale) Maicii Domnului*, precum și *Canoanele Sfinților de la Minei*, pentru fiecare zi din an. Toate acestea au ca laitmotiv *metanoia* (sau *pocăința*) înțeleasă ca schimbare a minții, sau schimbarea modului de a gândi și de a viețui, pocăință reamintită insistent, de peste 240 de ori, după fiecare tropar, în cadrul *Canonului Mare*.

Ne putem întreba: De ce a fost nevoie de alcătuirea acestui Canon de pocăință ce cuprinde nu mai puțin de 253 de tropare? Cu siguranță că în primele secole, ca și astăzi, perioada Postului Mare era afierosită prin excelență pocăinței și primenirii sufletești în vederea Morții și Învierii omului împreună cu Domnul Slavei, în Ziua Învierii. Ca atare, putem spune că Duhul Sfânt este Cel care l-a insuflat pe Sfântul Andrei Criteanul în vederea alcătuirii acesti Canon, ce avea și are ca scop principal întărirea în credință, consolidarea evlaviei și îndemnarea la pocăință. În vederea acestui scop, ne stau la dispoziție citirea Pătimirilor Domnului din Sfânta Evanghelie și contemplarea lor în icoane. În cele ce urmează vom înțelege faptul că acest Canon Mare de Pocăință (de fapt cel mai mare canon de

¹ PF. DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Înțelesul și folosul Canonului cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul”, în volumul SFÂNTUL ANDREI CRITANUL, *Canonul cel Mare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2011, p. 5-14.

² *Carte de rugăciuni*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2012, p. 150-161.

pocăință din Biserica Ortodoxă) este indispensabil în viața liturgică-duhovnicească a credincioșilor. El nu este ceva facultativ, ci un mijloc de cultivare a evlaviei; nu este un epifenomen³, un *ceva* pus la întâmplare în cărțile de cult, ci este hrană duhovnicească ce ne întărește sufletul în timpul nevoițelor din Postul Mare. În continuare vom tâlcui doar cele mai reprezentative tropare din *Canon*.

Sfântul Acachie Savaitul, în comentariul duhovnicesc la Canonul cel Mare afirmă faptul că citirea Canonului trebuie să ne favorizeze o dispoziție de umilință și de plâns duhovnicesc, deoarece

„iubitorii plânsului, avându-l pe acesta în chip statornic, stăruie și în rugăciune”⁴

În troparul al 6-lea din Cântarea 1 se afirmă:

„Vai, ticăloase suflete, pentru ce te-ai asemănat Evei celei din tîi? Că ai văzut rău și te-ai rănit amar; te-ai atins de pom și ai gustat cu îndrăzneală mîncarea cea nechibzuită”⁵.

Eva, strămoașa întregului neam omenesc a fost amăgită prin *vederea* fructului „bun de mîncat, plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit pentru că dă știință” (Facerea 3, 6). Din lipsa trezviei inimii, care a îndepărat de la ea starea de contemplare sau de *vedere a lui Dumnezeu*, și-a împropiat o *vedere* străină de cele duhovnicești, o vedere cu ochi pătimiși ce avea ca sursă egoismul, și deci mândria. Diavolul i-a promis îndumnezeirea (de fapt, țelul său și al lui Adam pentru care au fost creați), dar o îndumnezeire fără izvorul sfințeniei îndumnezeitoare, fără Dumnezeu. Oare nu tot astfel face și omul post-modern? Oare nu caută el fericirea și perfecțiunea? Cu siguranță că o caută, dar o caută acolo unde nu trebuie. O caută în cadrul limitelor materiei create și stricăcioase, și nu la

³ *Epifenomen, epifenomene*: substantiv neutru 1. Fenomen secundar care însoțește un alt fenomen esențial, fără să-l influențeze. 2. Simptom accesoriu în cursul unei boli, fără legătură directă cu aceasta. Etimologie: din limba franceză: épiphénomène. Sursa: <https://dexonline.ro/definitie/epifenomen>, accesat la data de 09. 09. 2022.

⁴ Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*, traducere din limba greacă veche de Monahul Pavel STEINGASSER, studiu introductiv de Dr. Ionuț BILIUȚĂ, ediție îngrijită de Pr. Dragoș BAHRIM, Editura Doxologia, Iași, 2021, p. 114.

⁵ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 18, Cântarea 1, troparul 6.

Creatorul Cel nestricăcios⁶, la Dumnezeu. Înțelegem de aici faptul că trebuie să ne păzim simțurile, sau mai bine zis să le transfigurăm prin nevoință, adică să le folosim în concordanță cu rațiunea (logosul) pentru care ni le-a dat Dumnezeu. Păzirea minții prin rugăciune, ca mijloc de trezvie este imperios necesară pentru păstrarea curăției întregii noastre ființe. În cadrul acestei tâlcuiri a Sfântului Acachie, putem distinge următoarele teme teologice duhovnicești, pe baza cărora merită să meditam, în drumul nostru spre dobândirea contemplării:

1. Tema plânsului duhovnicesc și a lacrimilor este reliefată în cadrul troparului a 7-lea al Cântării 1, zicându-se:

„După dreptate a fost lepădat Adam din Eden, nepăzind singura Ta poruncă, Mântuitorule. Dar eu, care am călcat totdeauna cuvintele Tale cele dătătoare de viață, ce voi pătimi?”⁷

Sfântul Acachie afirmă faptul că Adam, îndată după ce a fost izgonit din Rai a plâns cu amar. De aceeași părere este și Sfântul Siluan Athonitul în opinia căruia Adam, plângând va fi zis:

„Sufletul meu tânjește după Domnul și Îl caut cu lacrimi [...]
] Și dacă Domnul m-ar așeza din nou în Rai, chiar și acolo
aș suferi și aş plânge pentru că am întristat pe Dumnezeu pe
care Îl iubesc”⁸.

Înțelegem deci faptul că plânsul duhovnicesc, întâi pentru propriile păcate, iar mai pe urmă pentru păcatele întregii omeniri este cea mai

⁶ În legătură cu acest aspect, amintim aici o paralelă între adevărul lui Dumnezeu Cel nestricăcios și Condacul Nașterii Domnului din care aflăm faptul că “Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște, și pământul peșterea Celui neapropiat aduce. Îngerii cu păstorii slavoslovesc și magii cu steaua călătorească; căci pentru noi S-a născut *Prunc tânăr*, Dumnezeu Cel mai înainte de veci”. La ce se referă expresia *Prunc tânăr* de vreme ce toți nou-născuții sunt tineri? Nu este oare vorba despre un pleonasm. Nu este vorba de pleonasm, ci înțelesul duhovnicesc se referă la faptul că Hristos este veșnic *tânăr*, adică fără de moarte și fără de stricăciune ca urmare a degradării biologice. Ca dovadă stă realitatea Învierii.

⁷ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 18, Cântarea 1, troparul 7.

⁸ Sfântul Siluan ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 230-231.

bună metodă de curățire a sufletului. A nu se confunda însă plânsul înțeles ca efuziune emoțională ca urmare a unei suferințe omenești cu plânsul duhovnicesc despre care spune Mântuitorul "Feriți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia" (Matei, 5, 4). Se spune despre plânsul duhovnicesc că este liniștitor, domol și că aduce o pace statornică în suflet, pe când plânsul lumesc aduce tulburare sufletească și trupească deopotrivă.

Ideea *ucidării sufletești* este abordată în următorul tropar, al 8-lea, unde autorul deplângând starea păcătoasă a propriului suflet afirmă:

„Covârșind eu de bunăvoie uciderea lui Cain, m-am făcut cu știință ucigaș al sufletului, trăind numai după trup, și războindu-mă împotriva lui, cu faptele mele cele rele”⁹.

Înțelesul mistic al acestui text se referă la faptul că omul imită în mod duhovnicesc uciderea lui Cain, dar într-un chip mult mai grav, deoarece dacă acel Cain a ucis trupul lui Abel, noi prin păcatele săvârșite ne ucidem sufletul cel mult mai prețios decât trupul. În acest sens, Mântuitorul afirmă:

„Nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă mai curând acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheena” (Matei 10, 28).

După cum Cain nu a adus lui Dumnezeu o jertfă curată, tot așa și eu prin faptele mele cele rele, nu am adus Domnului jertfa cea nesângeroasă a cugetului neprihănit, a nevinovăției inimii și a bunei miresme a faptelor bune. În acord cu acest aspect, Sfântul Acachie Sinaitul afirmă că

„așa trebuie să înțelegem și felul în care sufletul este omorât prin conștiință; căci omul, predându-se patimilor trupești, luptă împotriva sufletului. Iar lupta vine de la mâncare și de la băutură și de la celelalte fapte spurcate pe care omul le săvârșește. Așa, fără arme, cineva poate să-și ucidă sufletul prin fapte rele”¹⁰.

De asemenea, amintim și faptul că uciderea sufletească poate avea și o altă valență, respectiv cea a *răcirii iubirii pentru aproapele* prin intermediul invidiei, a neiertării, și în general prin ostilitatea manifestă, sau

⁹ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 18, Cântarea 1, troparul 8.

¹⁰ Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare...*, p. 124.

adesea nemanifestă, arătată semenilor. Prin gândul prihănit și prin starea noastră lăuntrică, adesea suntem predispuși la a permite să intre în sufletele noastre răceala iubirii (să nu fie!), despre care Mântuitorul afirmă că „iubirea multora se va răci” (Matei 24, 12). De amintit aici este faptul că un astfel de simțământ față de aproapele, neconform cu poruncile dumnezeiești, chiar dacă nu îl arătăm în exterior, totuși este văzut de Domnul, Care răsplătește sau pedepsește nu doar faptele, ci și intențiile noastre.

Tema lacrimilor este sugerată în troparul al 32-lea, zicându-se:

„Lacrimile desfrânatei, Îndurate, și eu le vărs înaintea Ta; milostivește-Te spre mine, Mântuitorule, cu îndurarea Ta”¹¹.

Ideea moral-duhovnicească a acestui tropar este reprezentată de faptul că noi trebuie să spălăm picioarele Mântuitorului (în chip duhovnicesc), folosindu-ne de lacrimile pocăinței, căci cel ce nu plânge în această viață pentru păcatele sale, cu siguranță le va plânge veșnic în cealaltă viață,¹² mărturisirea Avva Arsenie Egipteanul. Tot în legătură cu acest tropar, referitor la lacrimile desfrânatei din Sfânta Evanghelie, cu care aceasta a spălat picioarele Mântuitorul, Sfântul Acachie Savaitul crede că Fariseul Simon l-a invitat pe Mântuitorul în casa sa, cu vicleșug, vrând să-l prindă în cuvânt. El nu avea credință în dumnezeirea Mântuitorului de vreme ce se îndoia în sinea sa zicând „Acesta, de-ar fi proroc, ar ști cine e și ce fel e femeia care se atinge de El, că este păcătoasă” (Luca 7, 39). Pentru a-l încredința pe fariseul Simon, dar mai ales pe noi care suntem ispitiți astăzi cu multe gânduri de necredință, Mântuitorul iartă păcatele desfrânatei punând ca temelie *credința* ei puternică și multa ei iubire sinceră față de cele duhovnicești, zicând „Credința ta te-a mântuit; mergi în pace!” (Luca 7, 50).

¹¹ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 23, Cântarea a 2-a, troparul al 32-lea.

¹² *Patericul Egiptean*, Editura Ortodoxă Română, Alba-Iulia, 1993, p. 23: „Acela ce nu se plânge pe sine aici, acolo (în viața veșnică) se va plânge veșnic” (Avva Arsenie). Avva Arsenie a plâns așa de mult pentru păcatele sale și ale omenirii, încât a rămas fără genele ochilor.

2. Tema păzirii minții, trezvia sau starea niptică de priveghere permanentă lăuntrică este sugerată de troparul al 16-lea prin următorul conținut:

„Eu sunt cel căzut între tâlhari, în gândurile mele; cu totul sunt rănit acum de ele și plin de bube; dar Tu Însuși venind de față, Hristoase Mântuitorule, vindecă-mă”¹³.

Mintea care nu ia seama la trezvie, ajunge să fie lovită de tâlharii nevăzuți, de atacurile diavolilor, care după ce o lovesc și o dezbracă de veșmântul virtuților și al harului prin păcate, o lasă zăcând ca pe ceva fără de valoare. În aceeași cheie interpretativă trebuie înțeles și troparul al 17-lea unde se afirmă:

„Preotul, văzându-mă mai înainte, a trecut de mine, și levitul, văzându-mă gol în nenorocire, nu m-a băgat în seamă; iar Tu, Iisuse, Cel ce ai rășărit din Maria, venind de față, miluiește-mă”¹⁴.

Înțelesul mistico-simbolic al acestor cuvinte este următorul: Omul căzut între tâlhari este strămoșul Adam dar și *tot adamul*, adică toată firea omenească. Ierusalimul este cetatea virtuților și a contemplării dumnezeiești, căci Ierusalimul pământesc, fiind așezat la înălțime, îndeamnă mintea „la gândirea celor de sus”¹⁵ ale înțelegerii lui Dumnezeu. Coborârea spre Ierihon¹⁶ este disprețuirea virtuților, iar Ierihonul este prefigurarea iadului. Tâlharii sunt diavolii care vor să ne fure dragostea față de Dumnezeu. Ei l-au tâlhărit pe Adam și adesea, pe noi toți de comoara neprihănirii inimii, pogorându-ne la Ierihon, adică la moarte. Ierusalimul este prefigurarea Raiului, iar calea pe care mergea cel căzut între tâlhari este calea poruncilor lui Dumnezeu, respectiv cărarea Împărăției Cerurilor.

Preotul și levitul¹⁷ care au trecut aparent nepăsători pe alături, trebuie înțeleși ca fiind Legea și proorocii, care deși au avut ca scop ajutorarea

¹³ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 18, Cântarea 1, troparul 16.

¹⁴ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, pp. 19-20, Cântarea 1, troparul 17.

¹⁵ *Catavasier* sau *Octoih Mic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, Slujba Utreniei glasului al 4-lea, textul de la *Slavă... Și acum...*.

¹⁶ Ierihonul este considerat a fi cel mai vechi oraș al lumii.

¹⁷ În înțeles practic și literal, aparenta nepăsare a Preotului și a levitului care au trecutul pe alături se justifică prin faptul că ei mergeau spre Templu pentru a-și îndeplini îndato-

oamenilor în vederea pregătirii pentru primirea harului Noului Testament și a mântuirii, totuși, s-au dovedit a fi neputincioși la un moment dat, căci deși au vrut să-l ajute pe omul tâlhărit de păcate, totuși, biruiți fiind de gravitatea rănilor duhovnicești au lăsat vindecarea umanității Samarineanului Milostiv, respectiv Domnului Hristos. Filantropia Samarineanului Milostiv, trebuie înțeleasă astfel: turnarea peste rănilor umanității a untdelemnului și a vinului reprezintă *unirea ipostatică a umanității și a dumnezeirii în Ipostasul veșnic al Fiului lui Dumnezeu înomenit*. Prin ridicarea celui ce zăcea jos *abia viu sau aproape mort*, înțelegem asumarea firii umane de către Domnul Hristos, căci

„El a făcut din noi mădularele Sale și părtași trupului Lui. Când zăceam jos, El ne-a ridicat la vrednicia de a fi un trup cu El”¹⁸.

Păcatul este cel care-l *leagă* sau îl constrânge pe om, asemenea unui lanț, fapt pentru care prin Taina Spovedaniei primim *dezlegare* de păcate. Troparul al 18-lea subliniază ideea iertării păcatelor prin mărturisirea făcută cu umilință, zicându-se:

„Milostiv fii mie, strig; greșit-am Ție, Ziditorului tuturor, și de multe lanțuri de greșeli sunt rănit; dar Tu, mai înainte de vreme, iartă-mi păcatele.”¹⁹

Sfântul Acachie exprimă învățătura moral-duhovnicească din acest tropar, prezentând-o sub forma unei scurte rugăciuni, astfel:

„Acum sunt strâns de propriile mele lanțuri; dar dezleagă-mă și pe mine, Stăpâne Hristoase, Dumnezeule, prin fericitul Tău cuvânt, care zice: «Dezlegați-l și lăsați-l să meargă» (Ioan 11, 44), adică de la moarte la viață, de care, Hristoase, dă-mi să am parte și eu ticălosul”²⁰.

ririle sacerdotale. Ca atare, Legea interzicea slujirea la Templu, dacă în prealabil, în aceeași zi Preotul și levitul s-ar fi atins de vreun mort. Ei au crezut că cel tâlhărit este mort și nu au vrut să riște *întinarea* lor prin atingerea de el, care le-ar fi interzis în acea zi săvârșirea Slujbelor dumnezeiești. Desigur, în Legea Harului această atitudine a celor doi nu este justificată.

¹⁸ Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare...*, p. 129.

¹⁹ Sfântul Andrei CRITANUL, *Canonul cel Mare*, p. 20, Cântarea 1, troparul 18.

²⁰ Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare...*, p. 130.

Păzirea minții mai este sugerată și de troparul al 59-lea prin intermediul căruia ne smerim, rugându-ne astfel:

„O, cum am râvnit lui Lameh, celui mai înainte ucigaș! Sufletul ca pe un bărbat, mintea ca pe un tânăr și trupul ca pe un frate mi-am ucis, ca și Cain ucigașul, cu pornirile cele pofitoare de plăceri”²¹.

Lameh, uramș al lui Cain, deși știa de păcatul acestuia, l-a repetat la rândul său, ucigând “un om pentru rana lui și un tânăr pentru vânătaia sa” (Facerea 4, 23). Înțelesul moral al acestui tropar ne conștientizează asupra faptului că omul, asemenea lui Lameh își omoară mintea și conștiința, de vreme ce *mintea este asemănată cu un bărbat desăvârșit, reprezentând maturitatea, iar conștiința cu un tânăr, reprezentând nevinovăția*. Deci, omorându-și mintea prin patimi și pervertindu-și conștiința prin propria amăgire, omul se îndepărtează de Dumnezeu, zicând *Bine, Bine!* sufletului său.

3. Tema risipirii harului baptismal este sugerată de troparul al 19-lea, care are la laitmotiv *pocăința*, zicându-se

„Averea Ta, Mântuitorule, cheltuind-o într-o destrăbălări, sunt pustiu de roadele bunei cucernicii, și flămânzind, strig: Părinte al îndurărilor, înainte de sfârșit miluiește-mă!”²²

Prin intermediul acestui tropar, Sfântul Ierarh cretan, dorește să aducă simțământul pocăinței în conștiința penitenților (căci în vremea Postului, și nu numai, toți ar trebui să fim penitenți). Potrivit lui, sufletul omenesc, odată cu săvârșirea păcatelor trupești în special, devine și el trupesc, asemenea oamenilor din vremea potopului, care deveniseră doar trupuri și despre care Logosul Tatălui mărturisește în cartea Facerii, zicând „Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup” (Facerea 6, 3). Locuitorii acelei *țări îndepărtate*, care nici de cinstea pomenirii numelui nu este vrednică, asemenea bogatului nemilostiv din Evanghelie, sunt deci, demonii, iar cel ce se învoiește cu ei asemenea fiului risipitor, devine model negativ și pricină de sminteală pentru alții în

²¹ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 27, Cântarea a 2-a, troparul al 59-lea.

²² Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 20, Cântarea 1, troparul 19.

săvârșirea răului. Roșcovele reprezintă păcatul, deoarece au la fel ca și păcatul dulceața poftei, amestecată cu amărăciunea urmărilor negative.

Cântarea a 2-a începe cu Irmosul:

„Ia aminte, cerule, și voi grăi; și voi lăuda pe Hristos, Care a venit din Fecioară cu trup.”²³

Cu cuvintele „Ia aminte, cerule!”²⁴ (Deuteronom 32, 1) se începe Cântarea lui Moise, alcătuită prin insuflarea lui Dumnezeu și din porunca Lui, având ca scop conștientizarea evreilor (dar și a noastră, a noului Israel) a faptului că nu trebuie să înlocuim închinarea sau afierosirea vieții noastre lui Dumnezeu, cu închinarea la idoli post-moderni, printre care la loc de frunte este egoismul, deci propriul *eu*. Dumnezeu a poruncit evreilor să-și facă ciucuri la poalele hainelor, care să le aducă aminte de această *Cântare*, cu scopul de a se feri de idolatrie (Numerii, 15, 38-40). Un aspect destul de interesant pe care l-am găsit, parcurgând tâlcuirea Sfântului Acachie Savaitul la *Canonul cel Mare*, îl reprezintă faptul că atunci când vorbește de Cele 10 Porunci, Sfântul Acachie afirmă că ele au fost scrise „cu degetul lui Dumnezeu” (Ieșirea, 31, 18), așa după cum citim în Sfânta Scriptură, înțelegând prin sintagma *Degetul lui Dumnezeu* pe Hristos, Logosul cel veșnic dar încă neînomenit, Care a fost Cel care a grăit de fiecare dată oamenilor în cadrul Vechiului Testament.

„Dacă cineva întreabă: «Cine este degetul lui Dumnezeu?», voi răspunde «Fiul lui Dumnezeu este», precum Sfântul Evanghelist Luca zice în Evanghelie că spune Domnul: „Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot pe demoni (Luca 11, 20)”²⁵.

5. Înfrânarea este subliniată în troparul al 33-lea zicându-se:

„Pătat-am haina trupului meu, și am întinat cu totul podoaba cea după chipul și după asemănarea Ta, Mântuitorule”²⁶.

²³ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 20, Cântarea a 2-a, Irmosul.

²⁴ Asemănător cu aceste cuvinte, afirmă și Sfântul Proroc Isaia, zicând “Ascultă cerule și ia aminte pământule” (Isaia 1, 2), luând ca martori ai proorociei sale Cerul și pământul, de vreme ce oamenii vremii sale, din pricina ticăloșirii prin păcate, nu mai doreau să asculte cuvântul Domnului rostit prin Proroc.

²⁵ Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare...*, p. 133.

²⁶ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 23, Cântarea a 2-a, troparul al 33-lea.

Cei cu haina trupului pătată prin desfrânare sunt datorți ca pentru curățirea ei să facă fapte de milostenie, sau alt chip de pocăință. Așa precum tâlharul a dobândit iertare prin mărturisirea făcută cu umilință, după cum femeia desfrânată a dobândit dezlegarea păcatelor prin lacrimi și precum fiul cel risipitor și-a venit în fire și s-a întors la casa tatălui său, tot așa și noi, prin intermediul unei vrituți alese de noi (fie că este vorba de milostenie, pocăință, lacrimi sau nevoie ascetică) să căutăm bunăvoirea Domnului în vederea ștergerii întinăciunii păcatelor noastre. „Ruptu-mi-am acum veșmântul cel dintâi, pe care mi l-a țesut mie Ziditorul dintru început; și, pentru aceasta, zac gol”, se afirmă în troparul al 34-lea. De aici înțelegem faptul că Adam, fără să conștientizeze a renunțat de bunăvoie sa la veșmântul harului dăruit de Ziditor, veșmânt care avea desigur un înțeles duhovnicesc, vizând în primul rând dimensiunea interioară a omului. Troparul următor, al 36-lea continuă ideea *ruperii veșmântului* duhovnicesc al protopărinților, zicându-se:

„Îmbrăcatu-m-am acum în haină ruptă, pe care mi-a țesut-o șarpele cu sfătuirea, și mă rușinez.”²⁷

Înțelegem deci, faptul că haina sufletului este de mare importanță pentru dobândirea mântuirii, conștientizând totodată faptul că doar prin îmbrăcarea hainei de nuntă, înțeleasă ca veșmânt al virtuților, putem accede la Nunta Fiului lui Dumnezeu în Împărăția Sa. *Canonul cel Mare* cuprinde și *Cântarea a 2-a*, ceea ce constituie o particularitate a Sfântului Andrei Criteanul, deoarece majoritatea *Canoanelor* Sfinților nu conțin *Cântarea a 2-a*. Lipsa acesteia se justifică prin faptul că ea reprezintă ceata a 2-a a Îngerilor care i-a urmat lui Lucifer și a căzut din Rai. Sfinții Părinți și Cuvioșii Părinți mai noi, afirmă faptul că locul din Cer rămas liber ca urmare a căderii îngerilor va fi plinit cu prezența în Rai a oamenilor mântuiți. Când se va plini acest număr, se spune că va avea loc A Doua venire a Domnului în Slavă.

6. Tema tăriei credinței este subliniată în *Canonul cel Mare* prin *Irmosul Cântării a 2-a*, unde citim o parafrază a cuvântului Domnului rostit către poporul israelitean cel cârtitor, dar și către tot omul contemporan cel tare la cerbice în ceea ce privește încrederea în Dumnezeu, ca urmare a puținei credințe. Așadar Dumnezeu spune:

²⁷ Sfântul Andrei CRITANUL, *Canonul cel Mare*, p. 23, *Cântarea a 2-a*, troparul al 36-lea.

„Vedeți, vedeți! Că Eu sunt Dumnezeu, care am plouat mană și apă din piatră am izvorât de demult, în pustie, poporului Meu, cu singură dreapta și cu tăria Mea”²⁸.

Deși poporul israelitean L-a ispitit pe Dumnezeu prin faptul că regreta cărnurile și căldările egiptenești, totuși au primit mana sau „pâinea îngerească” (Psalmul 77, 29). Aceasta, pe lângă faptul că îi hrănea, le aducea și desfătare deoarece mana avea gustul mâncărilor după care ei tânjeau, încât „pofta lor și-au împlinit-o” (Psalmul 77, 33). Prin întâmplarea cu mana cerească și prin amintirea faptului că Dumnezeu le-a poruncit evreilor ca să nu păstreze mana pentru a doua zi (căci se strica), Sfântul Andrei Criteanul dorește să conștientizăm faptul că trebuie să ne punem mai mult încrederea în Dumnezeu, ba chiar toată încrederea în Dumnezeu, și nu în capacitățile noastre în ceea ce privește viitorul, care doar pare nesigur. Bineînțeles, la această treaptă se ajunge doar făcând recurs la puterea credinței, *credință care adesea este un risc al rațiunii*, privită din punct de vedere omenesc, credință care sfidează sfaturile omenești, dar care întotdeauna iese biruitoare, având *logica lui Dumnezeu*, iar nu logica umană.

Nu degeaba Domnul atunci când laudă ceva la oameni, laudă credința, zicând către femeia canaaneancă „O, femeie, mare este credința ta; fie ție după cum voiești” (Matei 15, 28); de asemenea, vindecând slăbănogul din Capernaum *pentru credința prietenilor* care l-au adus în fața Domnului (Marcu, 2, 5); apreciind credința femeii tămăduite de scurgerea sângelui prin atingerea de poalele hainei Sale, zicând „Fiică, credința ta te-a mântuit, mergi în pace și fii sănătoasă de boala ta!” (Marcu, 5, 34); și lăudând credința mai-marelui sinagogii căruia înaintea de a-i învia fiica l-a întărit zicându-i „Nu te teme. Crede numai!” (Marcu, 5, 36). Despre suțatul păgân care se socotea a fi nevrednic de a-L primi pe Domnul în casă pentru a-i vindeca sluga, a zis mirându-Se „Zic vouă că nici în Israil n-am aflat atâta credință” (Luca 7, 9) și exemplele ar putea continua.

Pocăința este sugerată de amintirea evenimentului *Potopului biblic*, tocmai pentru a nu uita faptul că viețuirea pământească este asemănată cu

„marea vieții, *care se înalță* de viforul ispitelor,”²⁹ zicându-se
“Tu însuși, suflete al meu, ai deschis zăvoarele mâniei Dum-

²⁸ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 26, Cântarea a 2-a, Al doilea canon al Cântării a 2-a, Irmosul.

²⁹ *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 224.

nezeului tău, și ți-ai înecat trupul ca și tot pământul și faptele și viața; și ai rămas afară de corabia cea mântuitoare”³⁰.

În chip duovnicesc, corabia este trupul omului, împodobit cu sufletul care are înlăuntrul său mintea, simțurile, virtuțile, dar și patimile. Potopul apei reprezintă tulburarea cu grijile deșarte ale vieții cu care nu trebuie să ne îngreunăm sufletul. În contextul înrobirii omului cu planurile omenеști deșarte, tâlcuim și troparul al 64-lea în care citim

„Turn ți-ai închipuit să zidești, o, suflete, și întăritură să faci poftelor tale, de n-ar fi oprit Ziditorul voile tale și de n-ar fi surpat până la pământ meșteșugurile tale”³¹.

Înțelegem de aici faptul că omul, și mai ales omul contemporan, poate chiar fără să conștientizeze, adesea *se închină* propriului *eu* sau ego-ului propriu, ridicat de sine pe același pedestal cu Dumnezeu. Mai exact, omul postmodern, fascinat de pofta ochilor, de pofta trupul și de trufia vieții, ispite cu care a fost încercat și Domnul înaintea începerii activității mesianice (Matei 4, 1-11), omul deci, așează planurile sale pe locul întâi, punând împlinirea poruncilor Domnului pe locul al doilea, sau raportându-se la ele ca la un epifenomen, ca la ceva facultativ, ba chiar incomod adesea, neștiind că Dumnezeu nostru este un Dumnezeu zelos, pe Care dacă nu Îl așezăm în viața noastră pe locul întâi, de fapt nu Se află pe nici un loc.

În marea sa iubire de oameni, Dumnezeu care voiește în primul rând mântuirea omului, zădărnicește în chip pedagogic și mântuitor planurile omenеști deșarte, asemenea turnului din Babilon. În acord cu acest înțeles moral-duhovnicesc se exprimă și Sfântul Acachie Savaitul, afirmând în chip orantic următoarele:

„Pe aceștia (cei care construiau turnul) și tu, o, suflete, i-ai imitat și, din trufie înălțându-te deasupra, și-ai zidit mândria ca un turn. Ridicându-te peste tot ce este jos, ai fi înălțat în sus poftele tale cele rele și pline de rușine, dacă Dumnezeu, Care «celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har (Iacov 4, 6)», nu ar fi oprit și nimicuit voile semeției tale”³².

³⁰ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 27, Cântarea a 2-a, troparul al 61-lea.

³¹ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 27, Cântarea a 2-a, troparul al 64-lea.

³² Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare...*, p. 160.

Nu pe pământ, respectiv pe cele trecătoare trebuie să zidim casa sufletului, ci

„pe piatra ce neclintită a poruncilor Domnului”³³,

trebuie să întărim cugetul nostru. Tot spre *pocăință* ne îndreaptă și textul troparului următor în care citim

„Foc de la Domnul plouând oarecând, o, suflete, a ars Domnul de demult pământul sodomiților”³⁴,

respectiv Sodoma, Gomora, Adama, Seboim și celelalte. În înțeles mistic conștientizăm că la rândul nostru trebuie să luăm aminte la păcatele proprii pentru a nu avea parte de părăsirea lui Dumnezeu. Gravitatea păcatelor trupești, care trebuie pocăite și ispășite, este sugerată de troparul 89 spunându-se

„Agarei, egiptencei celei de demult, te-ai asemănat, suflete, făcându-te rob de bunăvoia ta și născând semeția, ca pe un nou Ismael”³⁵.

O tâlcuire moral-duhovnicească a acestui eveniment biblic ne face să înțelegem faptul că omul, asemenea Agarei, sluga Sarrei pe care aceasta i-a dat-o soțului său Avraam pentru a-și ridica urmaș, omul deci, se face adesea rob patimilor așa cum Agar era roabă. Agar, însă odată cu trecerea timpului din statutul de roabă a Sarrei, în virtutea faptului că a ridicat un urmaș lui Avraam, a început a se semeți și a se considera cel puțin egală Sarrei. La fel și omul, robindu-se patimilor, odată cu trecerea timpului începe să-L disprețuiască pe Dumnezeu, să pună la îndoială chiar existența Sa, semețindu-se asemenea Agarei a cărei nerușinare i-a adus în inimă semeție.

7. Valoarea penitențială a Canonului Mare este sugerată și de textul care ne trezește din somnul akediei, spunând-ne

„Deșteaptă-te, o, suflete al meu! Ia seama faptelor tale pe care le-ai făcut și adu-le la vedere; varsă picături de lacrimi; spune

³³ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 29, Cântarea a 3-a, Irmosul.

³⁴ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 30, Cântarea a 3-a, troparul al 71-lea.

³⁵ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 33, Cântarea a 3-a, al 2-lea Canon, troparul al 89-lea. Este vorba firește, de troparul al 89-lea raportat la întregul *Canon*.

cu îndrăzneală faptele tale și cugetele tale lui Hristos și te îndreptează”³⁶.

Desigur, acesta nu este altceva decât un îndemn la Spovedanie. *Îndrăzneala* cu care suntem îndemnați a ne spune păcatele trebuie să fie o *îndrăzneală sfântă*, sau o *pâră* împotriva propriului ego păcătos, în vederea vindecării, iar nu o obrăznicie. Sfântul Acachie Savaitul atrage atenția asupra faptului că de vreme ce tot ne spovedim, trebuie să nu facem o Spovedanie de formă și să mergem la cei mai experimentați duhovnici, zicând

„Nu te duce la un doctor neîncercat [...] ci spovedește-te la aceștia care pot să te ajute și să pună cu iscusință un pansament pe fiecare rană, ca să ajungi la sănătatea sufletească”³⁷.

Spovedania nu trebuie *bifată* asemenea activităților cotidiene, ci ea este reactualizarea propriului Botez, fiind numită *Botezul lacrimilor*, prin care omul cel vechi moare, iar omul cel nou înviază în Hristos.

8. Concluzii

Canonul cel Mare de pocăință, atribuit Sfântului Andrei Criteanul este de departe cel mai bine alcătuit *canon* de pocăință, sau „canon de străpungere a inimii”³⁸, așa cum îl definește Sfântul Acachie Savaitul, având ca scop conștientizarea păcatelor. Este bine ca acest Canon să se citească în *cămara de rugăciune*, de către fiecare credincios ori de câte ori acesta se simte gol sufletește ca urmare a *ascunderii* harului dumnezeiesc. Făcând astfel, simțământul pocăinței va inunda sufletul, va aduce lacrimi duhovnicești și va vivifica întreaga viață duhovnicească ce își are centralitatea în Persoana divino-umană a Domnului Hristos. *Canonul cel Mare* este indispensabil oricărui credincios deoarece prin multele exemple biblice preponderent vechi-testamentare, dar și nou-testamentare, omul este pus în fața exemplelor negative și pozitive de care trebuie

³⁶ Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, p. 36, Cântarea a 4-a, troparul al 100-lea.

³⁷ Cuviosul Acachie SAVAITUL, *Comentariu la Canonul cel Mare...*, p. 169.

³⁸ Dr. Ionuț BILIUȚĂ, *O teologie vie a pocăinței: Canonul cel Mare al Sfântului Andrei, Arhiepiscopul Cretei (†740), Comentariul la Canonul cel Mare al lui Acachie Savaitul și locul acestora în cadrul spiritualității ortodoxe contemporane*, în Cuviosul Acachie Savaitul, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*, p. 36.

să se ferească, sau să le imite. Totodată, Canonul cel Mare este în sine un îndemn la lectura duhovnicească din Sfânta Scriptură care are ca scop împărtășirea cu cuvântul rostit al lui Dumnezeu, desigur după împărtășirea cu Cuvântul euharistic – cu Sfintele Taine.

PE AXA TIMPULUI. DE LA PROTOLOGIE LA ESHATOLOGIE

Drd. Ioan-Răzvan MUNTEAN

muntean_razvan@yahoo.com

Abstract

Holy Fathers emphasize the fact that life on earth has a meaning when man transforms it into an aware journey towards death, as a birth to true life and to what follows, as a final accomplishment. The importance of the development of eschatological doctrine makes the connection between the beginning of creation and the end or its transfiguration, shaping in this way an integral vision of the creature thorough history, up to the Parousia. Therefore, we can speak about eschatology since the dawn of creation or as of the moment when the Holy Trinity calls the entire creature from non-existence to existence, a call that remains ontologically active throughout the entire act of creation, which is constantly updated through Revelation, in the Church, until the end.

Keywords:

The Holy Fathers, Creation, Transfiguration, Holy Trinity, Eschatological, Parousia, Revelation, Church.

Introducere

Întreaga teologie ortodoxă este, în fond, eshatologică pentru că viața Bisericii este legată de viața veacului viitor, pe care o așteaptă să se așeze în deplinătate. Prin urmare, eshatologia dă sens și scop vieții pământești, în timp ce moartea se înscrie ca un reper necesar pentru perceperea acestui sens. Fără moarte viața ar fi ireală; ar fi o iluzie, un vis fără deșteptare. Moartea este *portalul* prin care trebuie să trecem pentru a intra în *oceanul* nesfârșit al existenței. Dumnezeu este prezent în viața

noastră prin lucrările Sale mântuitoare, însă și noi putem atinge viața întru El, dincolo de moarte. Acesta este scopul și ținta fiecăruia și nu vom ajunge acolo decât trecând prin realitatea morții trupești care în creștinism este văzută drept un veritabil moment al dialogului dintre om și Dumnezeu.

Sfinții Părinți subliniază faptul că viața pământească dobândește un sens atunci când omul face din ea o călătorie conștientă spre moarte, ca naștere la adevărata viață, și spre cele de după ea, ca o împlinire finală. Importanța dezvoltării doctrinei eshatologice face conexiunea între începutul creației și sfârșitul sau transfigurarea ei, conturându-se, în felul acesta, o viziune integrală a parcursului făpturii prin istorie, până la Parusie. Prin urmare, de eshatologie putem vorbi chiar din zorii creației sau din momentul în care Sfânta Treime cheamă din non-existență la existență întreaga făptură, chemare care rămâne ontologic activă în întreaga zidire, care este permanent actualizată prin Revelație, în Biserică, până la sfârșitul veacurilor.

În teologie, viziunea asupra eshatologiei nu a fost unitară. Așadar, au existat numeroase abordări care să precizeze cât mai fidel relația Bisericii, a lumii și a istoriei cu Împărăția lui Dumnezeu, propunându-se variante sau versiuni multiple care să se impună ca definitorii pentru eshatologia creștină. Avem modelul desăvârșit pe care trebuie să-l urmăm și să-l atingem în final prin exemplul nostru. Preasfânta Treime-Dumnezeu nu întârzie să se manifeste prin energiile Sale necreate, împărtășite plenar prin prezența nemijlocită a Sfântului Duh în Biserică. Tot ceea ce mai trebuie este nădejdea care capătă certitudine, prin credință și iubire, în dinamica mântuitoare a faptelor bune; este aportul nostru la libertatea cu care am fost înzestrați, de a tinde sau nu spre scopul propus și de a descoperi, în același timp, care este originea acestei porniri în interiorul nostru.

Pe axa timpului

În expunerea gândirii sale referitoare la actul creației, părintele Dumitru Stăniloae nu caută să fie original, ci, mai degrabă, profund și simplu. Vorbind despre primul moment al creației, care-și găsește obârșia în cea mai intimă mișcare a voinței lui Dumnezeu (pe cât stă în putința omului să o pătrundă și să o înțeleagă), ilustrul teolog român caută adevărata natură a întregii realități create afirmând următoarele:

„Dumnezeu a creat lumea potrivit planului pe care l-a gândit din eternitate, în care se cuprinde raționalitatea generală a

celor create, cu toate genurile și speciile lor particulare, concepute în mod unitar”¹.

Conform învățăturii de credință ortodoxă, Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv și cu un scop. Acest scop dă sens și valoare lumii. După cum arată părintele Stăniloae, lumea a fost creată și s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, potrivit gândirii Sale veșnice, până ce, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu, a fost format atât organismul biologic al omului, cât și sufletul lui rațional, ca ființă zidită după chipul Creatorului și investită cu puterea harului ne-creat, prin *sufierea* lui Dumnezeu².

Motivul creației, în gândirea Sfinților Părinți, este bunătatea lui Dumnezeu, și nu o necesitate internă sau externă a Acestuia. Iar scopul creației este părtășia și altor ființe de iubirea Lui intratrinitară, preamărirea lui Dumnezeu și fericirea veșnică a acestor creaturi. În spiritualitatea ortodoxă această realitate a creației a primit numele de îndumnezeire. Așadar, creația a fost menită la îndumnezeire prin cununa sa, omul. Sensul aducerii la existență a lumii și omului este îndumnezeirea. Țelul eshatologic este cunoașterea lui Dumnezeu și îndumnezeirea firii umane. Lumea a fost creată de Dumnezeu după un plan cugetat în *sânul* Sfintei Treimi din veci. Această cugetare nu este o necesitate a ființei dumnezeiești, iar lumea a fost cugetată de Dumnezeu împreună cu timpul, din veci, nu dintr-o necesitate a ființei Lui, ci din voia Lui. Dumnezeu a voit liber să cugete din veci la planul creației, și a hotărât liber să o facă precum a cugetat-o, când a voit. Ieșirea Sa iconomică se face după lucrare/energie, iar nu după ființă. Într-o propoziție sintetică, pe baza celor exprimate în ideatica teologică a părintelui Stăniloae, putem afirma că lumea este creată din iubire de întreaga Sfântă Treime, în urma planului pe care Aceasta l-a avut din veci³.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul e chemat să-și depășească propriile limite ca și cele mărginite ale creației și să se înveșnicească în Dumnezeu, țelul omului fiind îndumnezeirea. În aceasta constă măreția

¹ Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 98.

² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 334.

³ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ..., p. 337.

omului, în actul propriei sale îndumnezeiri, iar nu în frumusețea existenței biologice, care-i conferă doar aspectul de *zoon politikon* (animal social). Măreția omului rezidă, astfel, în destinul lui, cel al îndumnezeirii, pe care îl arată chipul lui Dumnezeu care presupune și prezența indestructibilă a harului asupra naturii umane, așa cum se desprinde din însuși actul credinței⁴. Această menire este articulată în Sfânta Scriptură prin dezideratul asemănării omului cu Subiectul divin creator, alias Fiul cel Unul-Născut. Prin noțiunea de asemănare, Părinții Bisericii înțeleg uniunea cu Dumnezeu, ajungerea la Modelul sau Arhetipul desăvârșit, Hristos-Chipul Tatălui (cf. Ioan 1, 1, Coloseni 1, 18 și Evrei 1, 3), fără a lăsa loc vreunei interpretări de ordin panteist. Sfântul Ioan Damaschin definește creația omului, după chip, ca însumând mintea și libertatea omului, și după asemănare, în sensul cumulării desăvârșirii în virtute pe cât este cu putință⁵. Sfânta Treime este existența desăvârșită, creatoare și pronia-toare a lumii și a omului, mântuitoare și transfiguratoare a omului și a lumii în ansamblul ei și țintă veșnică a tuturor, iar pe toate acestea le cuprinde într-o imagine de înaltă elevație teologică și spirituală, duhovnicească, ce se impune cu necesitate credinței și trăirii creștine autentice⁶. Dumnezeu este existență desăvârșită, pentru că este și *Unul* și *Trei*, în același timp⁷.

Părintele Stăniloae afirmă că, după credința creștină, lumea și omul au un început și vor avea și un sfârșit, perceput ca un nou început⁸. Astfel, după eruditul nostru teolog, lumea trebuie *cumpănită* între începutul și sfârșitul ei. Tocmai de aceea, nu putem vorbi despre început fără sfârșit. Vederea lumii printr-o manieră de sinteză este una dintre particularitățile gândirii sale⁹. În acest sens, referindu-se atât la motivul, cât și la scopul

⁴ Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, p. 80.

⁵ Sfântul Ioan DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Dumitru FECIORU, Editura Scripta, București, 1993, p. 70.

⁶ Dumitru RADU, *O culme actualizată a teologiei Patristice*, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/1993, p. 49.

⁷ Dumitru RADU, *O culme actualizată a teologiei Patristice*, ..., p. 50.

⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 226.

⁹ Maciej BIELAWSKI, *Părintele Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, traducere de Ioan ICĂ jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 155.

creației, părintele Stăniloae unește începutul și sfârșitul, aflate sub *tutela* Logosului creator – *Alfa și Omega*. Motivul și scopul creației sunt unite în Dumnezeu, ceea ce conduce iminent la relația strictă dintre Dumnezeu și lume. Așa cum nu poate concepe începutul lumii fără sfârșitul ei, tot astfel, distinsul dogmatist român nu acceptă ca lumea să fie în afara relației cu Dumnezeu, garantul deplin al unității dintre motivul și scopul creației. Pentru el, creația nu a avut loc dintr-o necesitate exterioară sau interioară a lui Dumnezeu, ci din libertatea, iubirea și bunătatea Celui de-a pururi fiitor¹⁰. Iubirea dintre cele trei persoane dumnezeiești este singura explicare a cauzării (prin creare, în cazul acesta) unei alte existențe decât cea proprie Lor. Dumnezeu n-ar fi Creator dacă n-ar fi bun, n-ar putea fi, dacă n-ar fi persoană, în relație conștientă cu alte persoane, din veci. N-ar fi creator, dacă n-ar fi treime de persoane, dar și lumea n-ar fi creată, dacă n-ar exista un Dumnezeu bun, conștient și liber¹¹. Sfânta Treime a creat lumea nu din necesitate sau din obligație, ci din bunătate, din dragoste. În acest sens, lumea trebuie înțeleasă ca dar; această afirmație ne arată motivul creării Universului. Crearea lumii din bunătatea lui Dumnezeu are ca scop dispoziția ca și alte ființe să se facă părtașe de iubirea Lui.

Omul este creat cu un caracter dihotomic de către Dumnezeu, alcătuit din trup și suflet, iar această dihotomie își găsește unitatea în chipul lui Dumnezeu, unitate care îmbrățișează atât trupul cât și sufletul. Făptura umană depășește ordinea materială datorită sufletului care nu poate fi redus la materie. În această calitate a sa de chip al lui Dumnezeu, omul a fost creat să trăiască în comuniune cu Dumnezeu și cu întreaga creație¹². În această direcție, taina omului este taina persoanei fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Prin constituția lui dihotomică, omul face legătura între lume și Dumnezeu și este chemat să înainteze împreună cu întreaga *orânduire* cosmică spre cerul și pământul nou, transfigurate, ale Împărăției lui Dumnezeu. Creat după chipul Viului și Veșnicului Dumnezeu, omul e chemat să-și depășească propriile limite ca și cele mărginite ale creației și să se eternizeze în iubirea împărătească a Creatorului tuturor. Această menire este exprimată în Sfânta Scriptură prin atributul

¹⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 232.

¹¹ Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3/1987, p. 41.

¹² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 257.

asemănării. Prin asemănare, Sfinții Părinți înțeleg unirea maximă cu Dumnezeu sau desăvârșirea, adică ajungerea la Modelul absolut, Hristos–Chipul Tatălui. După cum învață Sfinții Părinții, constituția dihotomică a omului, cu referire directă la cunoașterea lui Dumnezeu, rezultă din porunca pe care Plăsmuitorul a dat-o omului de a fi desăvârșit și de a deveni Dumnezeu după har¹³. În Sfânta Liturghie, Biserica indică fără echivoc finalitatea hristologică a existenței umane, arătând că nu lumea, ci Dumnezeu Însuși este *moștenirea* celor vrednici de Împărăția Sa¹⁴.

Așezat în Grădina Raiului, omul a fost rânduit de Dumnezeu spre slujirea *sacerdotală* în *Templul* creației văzute. Conștient că, în și prin el, se reunește și se întoarce creația la Creator, omul se ajută de lume ca de un *traseu* care duce la *porțile* veșniciei, percepția senzorială a lumii fiind o pregătire pentru înțelegerea harică a lui Dumnezeu. Aceasta este ofranda sau darul pe care omul îl primește de la Dumnezeu și pe care ca un slujitor demn și recunoscător o aduce înapoi ca jertfă spre sfințire aceluiași Dumnezeu. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul conduce lumea către Dumnezeu, el trebuind să depășească lumea și relativitatea ei¹⁵. „Raportul lumii tainic-nupțial care o unește cu omul ca o feminitate impersonală, formează cu el un singur trup”¹⁶, universul stând înaintea omului ca o primă revelație, de el depinzând descifrarea acestuia în mod creator. Omul este slujitorul creației, în sensul în care glasurile întregii creații îl laudă pe Dumnezeu instinctiv în timp ce omul aduce slavă Creatorului prin cântare rațională, descoperind rațiunile nevăzute ale lucrurilor. Prin aceasta contribuie la promovarea caracterului de Biserică a creației cosmice și a ființei proprii. Misiunea omului în universul în care ființează și în care sunt ascunse rațiunile divine, este aceea de a acționa condus de rațiune spre vădirea la lumină a acestor rațiuni și a armoniei dintre ele¹⁷. Remarcăm faptul că legătura organică dintre om și creație

¹³ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 397.

¹⁴ Dumitru POPESCU, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Editura Libra, București, 1997, p. 153.

¹⁵ Ion BRIA, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Universității “Lucian Blaga”, Sibiu, 1997, p. 226.

¹⁶ Olivier CLEMENT, *Întrebări asupra omului*, traducere de Înaltpreasfințitul Părinte IOSIE, Mitropolitul Ortodox Român al Europei Occidentale și Meridionale și Preasfințitul Părinte SILUAN, Episcopul Ortodox Român al Italiei, Editura Apostolia, Alba Iulia, 1996, pp. 138-139.

nu are numai un caracter constructiv, ci și unul distructiv. În conformitate cu starea lăuntrică a sufletului se schimbă și starea creației. Omul fiind un centru de radiație pentru întreaga făptură, el sau iradiază puritate în toate lucrurile sau cuprins de păcat otrăvește natura lucrurilor. Natura participă împreună cu acesta la stricăciune și moarte. Drept urmare, existența spirituală a ființelor personale, precum și faptele acestora, generate de idei și de sentimente, influențează desfășurarea fizică a universului.

Învățătura despre cea de-a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos pe pământ poartă numele de Parusie. Toate cele ce se vor desfășura atunci indică cel din urmă act al economiei mântuirii lumii, care va fi săvârșit de către însuși Fiul lui Dumnezeu. La Parusie, Domnul „va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui” (I Corinteni 15, 24) „ca Dumnezeu să fie totul întru toate” (I Corinteni 15, 28). Atunci, cele create de Dumnezeu sunt aduse la scopul lor final, viața veșnică din împărăția cea nemărginită¹⁸.

„Dacă omul, pentru care a fost făcută întreaga creație materială, a răsărit pe pământ ultimul după toate creaturile, atunci este negreșit și logic ca Hristos, Care reprezintă scopul întregii creații materiale și spirituale, să fie posterior lui Adam”¹⁹.

Faptul că Adam a fost creat după chipul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca model înseamnă că el trebuia să se înalțe la statura duhovnicească a Arhetipului Său sau, mai exact, să se curățească și să-L iubească pe Dumnezeu în așa măsură încât Dumnezeu să poată sălășlui în el. Totuși, în cele din urmă, Logosul divin a ales să se unească ipostatic cu omul și astfel să apară în istorie Iisus Hristos sau Dumnezeu-Omul. Deci, omul se îndreaptă spre Hristos devenind cu atât mai mult el însuși cu cât înaintează mai mult spre unirea cu Chipul după care a fost creat. Pe de altă parte, mișcarea persoanei umane spre rațiunea ei primă sau înaintarea ei spre Dumnezeu nu ar fi fost posibilă dacă asupra acesteia nu s-ar fi exercitat o acțiune a lui Dumnezeu conformă cu rațiunea naturii umane preexistente în El. Astfel, mișcarea spre îndumnezeire a omului și a

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, 1992, p. 26.

¹⁸ Mircea CHIALDA, *A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos*, în *Glasul Bisericii*, nr. 6-8/1983, p. 380.

¹⁹ Panayotis NELLAS, *Omul-animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 71.

creației nu trebuie înțeleasă ca fiind declanșarea unui resort care începe în momentul când creatura e adusă la existență. Creatura are în sine capacitatea de mișcare spre Dumnezeu, dar trecerea acestei mișcări în potență de la mișcare în fapt se realizează prin lucrarea continuă a lui Dumnezeu asupra omului²⁰.

În altă ordine de idei, faptul că Dumnezeu a plăsmuit pe om după chipul Lui înseamnă că l-a creat astfel ca el să tindă, prin mișcare, în mod real spre întruparea și enipostazierea Logosului, a Rațiunii sale Supreme în umanitatea sa. Hristos nu este o întâmplare, un accident în istorie și nu constituie o consecință a biruinței diavolului asupra omului. Înainte de a se fi unit ipostatic natura divină cu cea umană, deci și înainte de a cădere, omul exista pentru Hristos.

Având, însă, în vedere determinarea totală a creaturii în Dumnezeu, originea și sensul ei divin, cugetarea creștină nu poate exista decât ca afirmare a destinului bun al creaturii, a reușitei planului creațional divin. Dumnezeu fiind prin firea Sa iubire, iubirea este însăși firea sau existența. De aceea, este necesar să biruiască în cele din urmă. Fără îndoială că acest final atotcuprinzător al ființei l-a avut în vedere Sfântul apostol Pavel atunci când a ținut să sublinieze exultând că „Hristos va fi totul în toate” (I Corinteni 15, 28)²¹. Astfel, prin lucrarea Bisericii, omul este condus către îndumnezeire și, în acest fel, teologia și antropologia se întâlnesc împletite în soteriologie (doctrina despre mântuirea și îndumnezeirea omului), în care lucrarea lui Dumnezeu se unește cu lucrarea omului întărind-o și întregind-o²².

Biserica nu trăiește cu amintirea nostalgică a trecutului, ci cu nădejdea întru devenirea eshatologică, care este virtual prezentă în viața Bisericii și a creației, prin Hristos, Logosul întrupat–Creatorul tuturor și Atotîitorul. Când facem referire la creație și o punem în legătură cu eshatologia, facem implicit și legătura între aspectul arhaic și cel novator al lumii. În acest sens, Isaac Sir(ian)ul amintește despre cele două lumi: lumea veche și cea nouă²³.

²⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Natură și har în teologia bizantină*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1974, p. 395.

²¹ George REMETE, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu – o introducere*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 124.

²² Marin D. CIULEI, *Antropologie Patristică*, Editura Sirona, Alexandria, 1999, p. 102.

²³ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia Românească*, vol. 9, Editura Humanitas, București, 2007, p. 316.

Alegerea făcută de Adam împotriva naturii a condus la imposibilitatea existenței veșnice în forma pentru care omul fusese creat și, de atunci, istoria se *frânge* bipartit: viața și moartea; iar sensul iconomiei este acela de a reda, într-o formă nouă, viața veșnică la toate nivelurile și în toate formele de viață cunoscute, înainte și după cădere. Alegerea lui Adam a impus nevoia unei refaceri a întregii creații, după cădere, și aceasta se realizează prin opera de mântuire a Domnului Iisus Hristos, făcând veșnicia prezentă prin poziționarea creației spre timpul transfigurării eshatologice. Păcatul lui Adam constă în faptul că a voit să devină Dumnezeu fără aportul lui Dumnezeu, din mândrie, prin propria lui libertate de voință. Actul divin creator trebuie să fie pe măsura lui Dumnezeu și este necesar să reprezinte întreaga putere și iubire a Sa. Este normal să înțelegem că actul cosmogonic, ca mișcare a Iubirii absolute, înseamnă un destin etern și fericit al creaturii, intrată definitiv în atenția iubitoare și proteguitoare a lui Dumnezeu²⁴. Doar în această manieră putem înțelege legătura între creatologie și eshatologie, între început și sfârșit, acesta din urmă înțeles ca un nou început sau re-început.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu duce la apariția unui formaj sau *tipar* existențial nou și unic, acela a Cuvântului unit cu trupul. Aceasta este viața veșnică a lui Dumnezeu, care a îmbracat forma și trupul uman. Ceea ce proclamă Biserica nu este viața biologică obișnuită, ci viața Fiului lui Dumnezeu Care S-a făcut om spre a activa într-o lume în care toți suntem confrunțați cu moartea. Cu alte cuvinte, vorbim despre o formă viață care nu este o simplă supraviețuire, ci însăși biruința asupra morții și participarea nemijlocită la viața divină. Este o viață nouă, pe care o pregustăm încă de aici, fiind darul de neprețuit dăruit nouă de Dumnezeu.

De la protologie la eshatologie

Dumnezeu l-a plăsmuit pe om imprimându-i puțința de a ajunge la desăvârșire, de aceea ea va trebui să primească un alt chip decât cel al lumii căzute pentru că, la obșteasca înviere și după judecata universală, când fiecare om va fi răsplătit sau pedepsit în conformitate cu faptele sale, întreaga creatură, în solidaritate, să fie ridicată la plenitudinea vieții, potrivit planului divin. Creatorul l-a înzestrat pe om cu suflet nemuritor și cu trup sensibil, dându-i rațiune prin care ar vrea să apere și să păstreze

²⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia Românească*, vol. 9, p. 317.

toate darurile de care l-a învrednicit²⁵. Când ne gândim la crearea omului, implicit ne gândim că trebuie să și existe un scop unic, atât pentru sufletul cât și pentru trupul lui²⁶. Deoarece Dumnezeu este ținta supremă și vocația desăvârșită a creației și a omului, îndumnezeirea trebuie să cuprindă atât lumea, cât și omul care la sfârșitul nevoinelor lui se împărtășește, după măsura eforturilor sale, de darurile dumnezeiești. Înscriindu-se în acest proces, omul restabilește comuniunea cu Dumnezeu, comuniunea originară dintre Creator și creatură²⁷, acțiune ce are ca scop realizarea celei mai minunate taine din câte există și anume, îndumnezeirea. Părințele Stăniloae analizează teza materialității eshatologice afirmând că așa cum fața omului și întreg trupul lui sunt o materie spiritualizată, în comparație cu cea a corpurilor animale, la fel, în starea de înviere, lumea întreagă și trupurile omenești vor atinge o nouă și supremă treaptă de înduhovnicire²⁸. Cu toate acestea, materia rămâne materie, chiar dacă soarele, luna și stelele vor fi copleșite la un loc cu întreaga creație de lumina dumnezeiască, ele nu vor fi desființate, căci o sticlă rămâne sticlă, chiar dacă prin transparența ei ea se face mediu special al transmiterii razelor de lumină. Lumina lui Hristos nu doar va prefăce lumea într-o realitate radioasă, ci această lumină va fi conținutul ei permanent. Ea se va revărsa peste toate și peste toți și va copleși întreaga existență descoperindu-i sensul deplin în corespondența ei ontologică cu trupul Lui²⁹. Așadar, chipul înnoit al lumii și trecerea chipului actual în cel înnoit sunt evenimentele finale din istoria umanității, prin care lumea întreagă va deveni transparentă pentru sensurile și armoniile ei adânci. Transcenderea planului existenței imanente în planul lui Hristos cel înviat și înălțat va prefăce lumea ca un fulger și o va transfigura după chipul trupului lui

²⁵ Atenagora ATENIANUL, *Apologeți de limbă greacă*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, traducere de Teodor BODOGAE, Olimp CĂCIULĂ și Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 385.

²⁶ Atenagora ATENIANUL, *Apologeți de limbă greacă*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, p. 386.

²⁷ Jurgen HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 304.

²⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 262.

²⁹ Atenagora ATENIANUL, *Apologeți de limbă greacă*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, p. 266.

Hristos îndumnezeit³⁰. Atunci se vor descoperi deplin și se vor pune în lumină trăsăturile minunate ale creației iar lumea inteligibilă se va uni cu cea sensibilă încât unirea dintre ele va face lumea în întregul ei transparentă, deschisă etern spre lumina feței lui Hristos.

Creația, mântuirea și îndumnezeirea constituie, astfel, în interpretarea părintelui Stăniloae trei paliere: ale facerii, izbăvirii, și desăvârșirii lumii, faze succesive prin care se exprimă creativitatea, dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu³¹. În planul Lui iconomic cu privire la lume, în urma ițirii în creație a păcatului primordial, Dumnezeu implică și mântuirea³², creația devenind parte din *programul* dumnezeiesc de vindecare și restaurare, deplin actualizat, la modul cel mai desăvârșit, prin întruparea Logosului divin. Dincolo de mântuire, omul îndumnezeit ajunge, după curățirea întemeiată pe credință și susținută permanent de iconomia ecleziologică a Sfântului Duh, pe treapta supremă a ființării umane. În aceste condiții, creștinul își împlinește menirea și țelul său ontologic, dobândind înnoirea chipului după care a fost zidit înainte de cădere și realizarea sa ca umanitate, asemenea celei asumate de Hristos. Omul este chemat, așa-dar, la hristificare, proces ce nu se va sfârși vreodată³³. După atingerea asemănării cu Dumnezeu în Hristos, dobândită prin asceză, cunoaștere și urcușul sufletului spre culmile desăvârșirii, omul se bucură de participarea la atributele nemuririi și incoruptibilității, adică de îndumnezeirea prin participarea la har³⁴ sau de unirea cu Dumnezeu prin energiile de viață făcătoare ale Ființei Supreme³⁵. De toate acestea se va bucura omul în relație cu lumea, care va rămâne pentru veșnicie parte a existenței create. Lumea va cunoaște, astfel, împlinirea destinului ei, participând prin om la taina nesfârșită a Împărăției care va să vină.

³⁰ Atenagora ATENIANUL, *Apologeți de limbă greacă*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, p. 257.

³¹ Jurgen HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 181.

³² Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 223.

³³ Ioan TEȘU, *Lumea, rugăciunea și asceza în teologia părintelui Stăniloae*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 14.

³⁴ Ioan TEȘU, *Omul, taină teologică*, Editura Christiana, București, 2002, p. 172.

³⁵ Ioan TEȘU, *Omul, taină teologică*, p. 173.

Părintele Stăniloae subliniază rolul Fiului în opera de mântuire, începând cu taina întrupării, continuând cu moartea și cu slăvita Sa înviere Sa, încununată, în cele din urmă, de înălțarea Sa la ceruri și șederea de-a dreapta Tatălui pe Tronul slavei cerești. Prin aceste momente care străjuiesc iconomia sa mântuitoare, Hristos nu lucrează numai asupra oamenilor ci și asupra Lui Însuși, fiindcă prin opera de răscumpărare a îndumnezeit, înainte de toate, firea Sa omenească. Domnul nu ne mântuiește printr-o lucrare separată de persoana Sa, ci printr-o lucrare specială în care este prezentă Persoana Sa³⁶. Pornind de la ideea că lumea este o unitate, pentru că unul este Dumnezeu care a creat-o și o cârmuiește, Sfântul Atanasie cel Mare a dezvoltat ideea că lumea este un tot armonic, pentru că Cel prin care s-a creat și se susține este Rațiunea supremă. Ca atare, Rațiunea are o funcție armonizatoare. Lumea nu este una prin simplitate uniformă, ci unitatea ei se conciliază cu bogăția energiilor și formelor ei. Raționalitatea Logosului este raționalitatea treimică în care unitatea se conciliază cu diversitatea formelor, pentru a alcătui o ordine armonioasă. Ordinea lumii este podoaba ei. Dumnezeu a împodobit creația, sau a făcut-o un cosmos, o podoabă, o frumusețe, întrucât a întipărit în ea orânduiala. Esteticul apare astfel tot așa de strâns legat cu raționalul, ca și binele.

„Importanța deosebită a acestor considerații constă în faptul că lumea poartă în ea, prin țesătura ei rațională, capacitatea de a fi transfigurată de puterea energiilor necreate în Hristos”³⁷.

Între istoria mântuirii și experiența lumii ca și creație există o dublă relaționare: experiența lumii ca și creație ne arată că Dumnezeu este unicul Domn și Creator al lumii, iar, pe de altă parte, tot universul, toți oamenii, întreaga creație intră în lumina mântuirii. Astfel, creația devine un cadru general și universal al experienței personale și istorice trăite în vederea mântuirii. „Nu doar că istoria este relaționată cu cosmosul, ci mai mult, aceste realități sunt asumate și trăite într-o perspectivă eshatologică, pentru că mântuirea depășește limitele naturale ale unei creații

³⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 111.

³⁷ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *PSB*, vol. 15, traducere de Teodor BODOGAE, Olimp CĂCIULĂ și Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 99.

și istorii care nu-și sunt autosuficiente și nu-și găsesc împlinirea decât într-un Dumnezeu transcendent”³⁸, de aceea, o perspectivă eshatologică integrală unifică cosmosul cu istoria, arătând vocația eshatologică a întregii creații.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în mod deosebit, a dezvoltat o teologie a creației continue, plecând de la legătura intrinsecă dintre Hristos – Rațiunea supremă și rațiunile divine din creație, ceea ce facilitează sesizarea sensului eshatologic al creației concretizat prin configurarea unui cer nou și pământ nou. În opoziție contrastantă cu concepția autonomă despre cosmos, care nu vrea să știe de Dumnezeu și transformă omul în sclavul senzualității și al naturii, desfigurându-l din punct de vedere spiritual, Sfântul Maxim se declară, dincolo de antagonismul: creaționism versus evoluționism, în favoarea unei creații continue a tuturor lucrurilor din univers, controlată de Logosul divin ca Rațiune Supremă, care își are punctul ei de plecare în creația inițială și se va încununa cu creația finală, la Parusia Domnului, prin apariția unui cer nou și a unui pământ nou, adică cu transfigurarea întregii creații în Hristos³⁹. Ținta lumii acesteia este biruința ultimă a lui Dumnezeu, supunerea și cedarea liberă a întregii creații lui Dumnezeu prin om. Însă această victorie a lui Dumnezeu are în vedere toate aspectele, toate etapele și nivelurile creației.

Trimiterea Duhului în timp, la Cincizecime, înseamnă și începutul împărăției eshatologice. De aceea, Biserica trebuie să țină aprinsă flacăra credinței. Prin puterea Sfântului Duh se va schimba fața întregii creații, astfel încât, în cele din urmă, Dumnezeu va fi totul în toate, după cum spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul: ființele vor deveni prin har ceea ce Dumnezeu este prin natura Sa⁴⁰. Numai eshatologia dă sens creației, pentru că acolo ni se va revela sensul deplin al existenței. Dumnezeu a creat lumea ca să o împlinească prin participarea deplină la viața dumnezeiască. Prin aducerea ei la desăvârșire se finalizează planul creației de transfigurare și îndumnezeire în Hristos. Acest proces de transfigurare și prefacere a lumii își are izvorul puterii în Hristos, Singurul care a înviat

³⁸ Adrian LEMENI, *Teză de doctorat - Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2004, p. 145.

³⁹ Dumitru POPESCU, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 194.

⁴⁰ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, în *Filocalia*, vol. II, traducere de Dumitru STĂNILOAE, Editura Apologeticum, București, p. 175.

și ne-a oferit nădejdea învierii. Omul ca trup și, odată cu acesta, lumea întreagă rezumată în el, din material devine imaterial, din greu devine ușor, iar din opac devine luminos⁴¹.

Hristos este Cel ce conduce creația la El și o împlinește în Sine până la sfârșitul ei. Și pentru că, aceasta a fost creată prin El, prin Cuvânt, se cădea să fie reconstituită prin întrupare, jertfă, înviere și înălțare, și descoperită deplin la parusie, tot prin Hristos. Cu alte cuvinte, importanța unică a existenței a pus-o în lumină Fiul lui Dumnezeu care a asumat trup omenesc pe care l-a înviat pentru veșnicie. Acest fapt ridică creația în planul participării culminante la spiritualitatea Lui. Învierea cu trupul a lui Hristos nu putea avea loc decât în solidaritate cu creația ce tinde astfel către prefacerea întregii substanțe a ei, către sfârșitul chipului actual al lumii⁴². Prin învierea Mântuitorului Iisus Hristos ni s-a deschis nu numai perspectiva învierii, ci a început, de fapt, procesul învierii tuturor. Astfel spus, omenirea a pășit pe calea desăvârșirii și a înălțării, care va culmina cu învierea eshatologică. Prin urmare, de trupul îndumnezeit al lui Hristos se leagă starea finală a lumii. Acesta va străluci ca trup cosmic ce se va potrivi cu soarele și va emite o rază comună cu el. Prin lumina lui și a focului spiritual de care el va fi cuprins, lumea întreagă se va prefăce în lumină de o transparență spirituală covârșitoare. Lumea și cele din ea vor trece, iar lumea ascunsă a celor inteligibile se va arăta aducând taine cu totul străine minților și sufletelor noastre⁴³. Din acest moment, fără ca să dispară, lumea se va afunda în spiritualitate, încât nu duhul va fi vizibil prin materie, ci materia prin duh⁴⁴. Această lume imaterială, suprasensibilă, spirituală, în care trupul nostru înviat atinge un grad maxim de imaterialitate, este numită de părintele Stăniloae ocean de lumină dumnezeiască spirituală în care se va pune în evidență și mai clară structura, bogăția și frumusețea extraordinară a componentelor lumii⁴⁵. Rostul întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost acela de a restabili comuniunea întregii creații cu Dumnezeu, fiindcă Hristos n-a venit să mântuiască o parte din creație, ci creația în totalitatea ei. Acesta este motivul pentru care părintele Stăniloae afirmă că mântuirea adusă de Hristos are dimensiune cosmică. Hristos a

⁴¹ Nichifor CRAINIC, *Sfințenia, împlinirea umanului*, Editura Trinitas, București, 1993, p. 235.

⁴² Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 235.

⁴³ Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 258.

⁴⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 260.

⁴⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 262.

îndumnezeit potențial întreaga creație în El, prin opera Sa de răscumpărare. Mântuirea și îndumnezeirea vizează, fără îndoială, în mod direct umanitatea, dar nu o umanitate desprinsă de natură, ci una unită ontologic cu natura. Căci natura ține de om sau întregeste pe om și omul nu se poate desăvârși fără să reflecte și să intervină asupra naturii⁴⁶.

În creștinism, condiția eshatologică permite o asumare a timpului drept o valorizare a lui, pregustându-se în mediul temporal realități ale cadrului eonic supratemporal⁴⁷. Veșnicia nu înseamnă o anulare a timpului, ci o plinătate a lui. Întruparea lui Hristos ne oferă un timp al mântuirii, al plinătății totale și desăvârșite. Timpul istoriei noastre creștine are deci un caracter eminamente eshatologic. Perspectiva eshatologică asupra timpului exprimă posibilitatea comuniunii nesfârșite a lui Dumnezeu cu întreaga creație și posibilitatea existenței unui răspuns liber din partea creației care să fie actualizat prin comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Dumnezeu se dăruiește întreg creaturii temporale pentru că ea este alcătuită pentru veșnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primește în sine pentru veșnicie conținutul ce se câștigă în timp. Creatura deschizându-se în momentul temporal, prin răspunsul ei sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau își vede conținutul ei temporal umplut de eternitate. Lumea nu este opusă principiului etern, după cum credea Origen, și nu e nici o eternitate liniară în sine. Ea își are originea în eternitate, este susținută de eternitate și destinată să se înveșnicească într-un fel de eternitate care nu este aceeași cu cea a lui Dumnezeu. Căci nu este eternă prin ea însăși, ci prin Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul, deosebind eonul de eternitate, îl socotește pe acesta eternitatea plină de experiențele timpului, sau timpul umplut de eternitate.

“Există un eon final, în care se adună tot timpul, precum există un eon inițial, care cuprinde în Dumnezeu posibilitățile gândite ale tuturor celor ce se vor dezvolta în timp. Legile atemporale ale creației și ideile timpului sunt un astfel de eon. Felul de viață al îngerilor și viața viitoare a oamenilor și a lumii în ea este un eon final. Ea e o eternitate eonică, nu

⁴⁶ Emil BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, p. 189.

⁴⁷ Adrian LEMENI, *Teză de doctorat - Sensul eshatologic al crea*, p. 17.

eternitatea pur și simplu a lui Dumnezeu. E eternitatea pentru lume care se cuprinde în Dumnezeu. Eonul inițial nu e în mișcare. Eonul eshatologic are în el experiența mișcării și chiar un fel de mișcare stabilă eternă în jurul lui Dumnezeu, cum au și îngerii, pentru că creatura ajunsă în Dumnezeu se adâncește mereu în contemplarea și în împărtășirea de infinitate a lui Dumnezeu, deși e mereu scăldată în ea”⁴⁸.

Despre moarte

Părintele Dumitru Stăniloae arată că, fără moarte, viața ar fi ireală, ar fi o iluzie, un vis din care nu ne-am mai deștepta niciodată⁴⁹. În creștinism, moartea este privită ca o despărțire a sufletului de trup, prin ieșirea sufletului din *carcasa* de humă. Pentru că trupul este animat de suflet și este ținut în viață de către acesta, după ieșirea sufletului din trup acesta devine inert. Încetează de a mai fi organism viu. Elementele din care este constituit își pierd unitatea și se descompun. În acest sens, se spune că omul se întoarce în țărâna din care a fost luat. Despărțirea sufletului de trup, firească pentru natura căzută a omului, se petrece fie lesne și iute, fie trudnic și greu. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că sufletul împovărat de patimi și alipit de trup nu se poate desprinde cu ușurință de cele pământești. La polul opus, cel plin de virtuți și lipsit de patimi, care a dorit cu ardoare cele de sus și pe care le-a iubit, lesne se înalță spre ele. Moartea dreptului este liniștită și chiar fericită. Îndată după ce a părăsit legăturile sufletului este primit de îngeri care-l păzesc și-i arată toate faptele bune: posturile, privegherile, milosteniile, rugăciunile, lacrimile pocăinței ș. a. El își va vedea toată viața cum a fost și se va bucura că a fost plăcut Domnului. Acolo sus unde va merge, va vedea “cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit pentru acele bunătați a pregătit Domnul celor ce-L iubesc pe Dânsul” (I Corinteni 2, 9). Cât despre înfățișarea chipului dreptului adormit putem spune că are fața luminoasă, liniștită, senină și împăcată. Cu toate că-și cunoaște păcatele trecute, se înspăimântă de vederea chipurilor înfricoșătoare ale demonilor, dar este liniștit, nădăjduind în mila lui Dumnezeu și în rugăciunile Bisericii triumfătoare, din cer, și luptătoare, de pe pământ⁵⁰.

⁴⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 231.

⁴⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 145.

Moartea păcătosului este îngrozitoare. O armată de demoni îi înconjoară sufletul și-l cer de la îngeri. Dacă el a săvârșit cele rele pe pământ, fără să se pocăiască, ajunge pe mâna duhurilor întinericului care-l duc în iad. Atunci își vede întreaga viață păcătoasă și o regretă cumplit, așternându-i-se înaintea ochilor duhovnicești osânda veșnică⁵¹.

Pricina morții este păcatul. Moartea este privită ca pedeapsă pentru păcat, marcând limita până la care omul își poate pregăti mântuirea. Caracterul ei de pedeapsă se vede și din faptul că este un eveniment de care omul ar vrea să scape. Moartea a intrat în lume odată cu păcatul primilor oameni. Înainte de păcatul adamic nu exista moarte, omul fiind creat nemuritor de Dumnezeu și putând vedea chipul Creatorului său. Ascultarea de Dumnezeu îi făcea pe proropărinții neamului omenesc nemuritori, pe când călcarea poruncii i-a separat de *Izvorul* vieții și i-a aruncat, în cele din urmă, în *prăpastia* morții. Fiind un fenomen universal, fiorul morții îi cuprinde pe toți oamenii, întrucât prin Adam toți au păcătuit:

“Precum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea și, astfel, moartea a trecut la toți oamenii pentru că toți au păcătuit în el” (Romani 5, 12).

Excepție de la moarte vor face numai cei care vor trăi momentul celei de-a doua venituri a lui Iisus Domnul. Moartea, după firea adamică, este o lege generală, căreia i se supune tot ceea ce este viu, în afară de Dumnezeu, Care este nemuritor, deasupra timpului, fiind fără început și fără sfârșit, El – adevărata *obârșie* sau sursă a vieții. Moartea are, pentru creștin, o însemnătate deosebită, ea punând *hotar* activității omenești. Până în clipa morții, omul poate reveni oricând asupra modului în care viețuiește în lumea aceasta: din vicios poate deveni virtuos și invers. După moarte, însă, nu mai poate face nimic, urmând ca fiecare să primească răsplata vieții pământești. Moartea este o trecere – Marea Trecere – de la viața temporală la viața eternă. De fapt, chiar dacă am trăi veșnic pe pământ, viața noastră ar rămâne în afara sensului. Moartea este *poarta* către adevărata viață, prin care trebuie să trecem ca să ajungem la sensul

⁵⁰ Fabian SEICHE și Ioan CIȘILEANU, *Sufletul după moarte și până la înviere. Salvarea din iad a morților noștri*, Editura Agaton, Făgăraș, 2009, p. 13.

⁵¹ Fabian SEICHE și Ioan CIȘILEANU, *Sufletul după moarte și până la înviere. Salvarea din iad a morților noștri*, p. 14.

deplin al existenței, egal cu plenitudinea ei⁵². Concretizată prin despărțirea sufletului de trup, moartea a devenit în cei uniți cu Hristos o comuniune permanentă cu Dumnezeu. Pentru unii ca aceștia, moartea a căpătat un sens pozitiv. Astfel, credința în Hristos oferă un remediu eficient împotriva temerii de moarte, întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră la viața fără de moarte, la împlinirea sensului vieții sau la plenitudinea vieții. Este drept că și în creștinism moartea este și poate fi înspăimântătoare pentru unii, iar aceasta nu pentru că moartea este finalul vieții, ci pentru că după moarte urmează imediat judecata particulară de care nimeni nu este scutit și la care nu toți vor da un răspuns bun Dreptului Judecător⁵³.

Deoarece nimeni nu cunoaște sfârșitul vieții sale pământești, creștinii sunt datori să trăiască ca și cum moartea ar putea veni moartea în orice clipă, pentru a nu-i găsi nepregătiți. Aceasta se datorează faptului că după moarte nimeni nu mai poate face ceva pentru propria mântuire. Trebuie menționat faptul că numai trupul este muritor, nu și sufletul a cărui origine este pur spirituală. Prin suflet, omul este în legătură directă cu Dumnezeu. Sufletul și trupul sunt două realități care au începuturi de sine stătătoare. Aceasta se vede din felul cum a fost creată fiecare dintre ele. Astfel, trupul omului este *zidit* din țărână, iar sufletul parvine trupului prin suflare dumnezeiască. Din acest motiv, sufletul este duhovnicesc și nemuritor, fiindcă este de la Dumnezeu, iar trupul este material și stricăcios. După despărțirea sufletului de trup, sufletul trece prin *filtrul* judecății particulare, fiind asistat de îngeri și demoni. El trece prin anumite vămi, în prezența însoțitorilor săi, dând socoteală la fiecare vamă pentru păcatele pe care le-a săvârșit în viața de pe pământ. Dacă rezultatul cercetărilor este bun, îngerii iau sufletul și-l duc în rai. Dacă, însă, la vreuna din vămi se descoperă că a săvârșit păcate grave în viață, pentru care nu a luat dezlegare, diavolii iau sufletul și-l duc în iad. Desigur, aceste vămi nu trebuie înțelese în sens material, ci în sens spiritual, deoarece, după cum am menționat adineori, sufletul este spiritual. Ideea fundamentală care trebuie reținută, este aceea că, după moarte, sufletul este supus unei cercetări în urma căreia se va decide soarta sa⁵⁴.

⁵² Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 145.

⁵³ Isidor TODORAN și Ioan ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2000, p. 334.

⁵⁴ Isidor TODORAN și Ioan ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă*, ..., p. 335.

Concluzii

Lucrarea de față, structurată în trei părți cu introducere și concluzii, reliefează faptul că lumea și omul au un început și vor avea și un sfârșit iar în acest sens, Isaac Sirul amintește despre cele două lumi: lumea veche și cea nouă.

În primul capitol am relatat despre învățătura de credință ortodoxă, cum Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv și cu un scop. Motivul creației, în gândirea Sfinților Părinți, este bunătatea lui Dumnezeu iar scopul creației este părtășia și altor ființe de iubirea Lui intratrinitară. Lumea trebuie înțeleasă ca dar; această afirmație ne arată motivul creării Universului. Crearea lumii din bunătatea lui Dumnezeu are ca scop dispoziția ca și alte ființe să se facă părtașe de iubirea Lui.

În spiritualitatea ortodoxă această realitate a creației a primit numele de îndumnezeire. Așadar, creația a fost menită la îndumnezeire prin cunoașterea sa, omul. Sensul aducerii la existență a lumii și omului este îndumnezeirea. Țelul eshatologic este cunoașterea lui Dumnezeu și îndumnezeirea firii umane. Putem afirma că lumea este creată din iubire de întreaga Sfântă Treime, în urma planului pe care Dumnezeu l-a avut din veci.

Creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, omul e chemat să-și depășească propriile limite, să se înveșnicească în Dumnezeu, țelul omului fiind îndumnezeirea. Prin noțiunea de asemănare, Părinții Bisericii înțeleg unirea cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin definește creația omului, după chip, ca însumând mintea și libertatea omului, și după asemănare, în sensul cumulării desăvârșirii în virtute pe cât este cu putință.

Părintele Stăniloae afirmă că, după credința creștină, lumea și omul au un început și vor avea și un sfârșit, perceput ca un nou început. Nu putem vorbi despre început fără sfârșit. În acest sens, referindu-se atât la motivul, cât și la scopul creației, părintele Stăniloae unește începutul și sfârșitul, aflate sub tutela Logosului creator, Alfa și Omega.

În al doilea capitol, am vorbit despre plămuirea omului și îndumnezeirea lui prin participarea la unirea cu Dumnezeu prin energiile de viață făcătoare ale Ființei Supreme.

Dumnezeu l-a plămuit pe om imprimându-i puțința de a ajunge la desăvârșire, de aceea ea va trebui să primească un alt chip decât cel al lumii căzute pentru că, la obșteasca înviere și după judecata universală, când fiecare om va fi răsplătit sau pedepsit în conformitate cu faptele sale, întreaga creatură, în solidaritate, să fie ridicată la plenitudinea vieții, po-

trivit planului divin. Creatorul l-a înzestrat pe om cu suflet nemuritor și cu trup sensibil, dându-i rațiune prin care ar vrea să apere și să păstreze toate darurile de care l-a învrednicit.

Părintele Stăniloae analizează teza materialității eshatologice afirmând că așa cum fața omului și întreg trupul lui sunt o materie spiritualizată, în comparație cu cea a corpurilor animale, la fel, în starea de înviere, lumea întreagă și trupurile omenești vor atinge o nouă și supremă treaptă de înduhovnicire. Așadar, chipul înnoit al lumii și trecerea chipului actual în cel înnoit sunt evenimentele finale din istoria umanității, prin care lumea întreagă va deveni transparentă pentru sensurile și armoniile ei adânci.

După atingerea asemănării cu Dumnezeu în Hristos, dobândită prin asceză, cunoaștere și urcușul sufletului spre culmile desăvârșirii, omul se bucură de participarea la atributele nemuririi și incoruptibilității, adică de îndumnezeirea prin participarea la har sau de unirea cu Dumnezeu prin energiile de viață făcătoare ale Ființei Supreme. De toate acestea se va bucura omul în relație cu lumea, care va rămâne pentru veșnicie parte a existenței create. Lumea va cunoaște, astfel, împlinirea destinului ei, participând prin om la taina nesfârșită a Împărăției care va să vină.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în mod deosebit, a dezvoltat o teologie a creației continue, plecând de la legătura intrinsecă dintre Hristos ca Rațiunea supremă și rațiunile divine din creație, ceea ce facilitează sesizarea sensului eshatologic al creației concretizat prin configurarea unui cer nou și pământ nou. Sfântul Maxim se declară în favoarea unei creații continue a tuturor lucrurilor din univers, controlată de Logosul divin ca Rațiune Supremă, care își are punctul ei de plecare în creația inițială și se va încununa cu creația finală, la Parusia Domnului, prin apariția unui cer nou și a unui pământ nou, adică cu transfigurarea întregii creații în Hristos.

Dumnezeu a creat lumea ca să o îplinească prin participarea deplină la viața dumnezeiască. Prin aducerea ei la desăvârșire se finalizează planul creației de transfigurare și îndumnezeire în Hristos. Acest proces de transfigurare și prefacere a lumii își are *izvorul* puterii în Hristos, Singurul care a înviat și ne-a oferit nădejdea învierii. Omul ca trup și, odată cu acesta, lumea întreagă rezumată în el, din material devine imaterial, din greu devine ușor iar din opac devine luminos.

Prin învierea Mântuitorului Iisus Hristos ni s-a deschis nu numai perspectiva învierii, ci a început, de fapt, procesul învierii tuturor. Atfel spus, omenirea a pășit pe calea desăvârșirii și a înălțării, care va culmina cu în-

vierea eshatologică. Prin urmare, de trupul îndumnezeit al lui Hristos se leagă starea finală a lumii.

În ultimul capitol am vorbit despre moarte. Aici am reliefat faptul că moartea este o trecere, Marea Trecere de la viața temporală la viața eternă.

Pricina morții este păcatul. Moartea este privită ca pedeapsă pentru păcat, marcând limita până la care omul își poate pregăti mântuirea. Caracterul ei de pedeapsă se vede și din faptul că este un eveniment de care omul ar vrea să scape. Moartea a intrat în lume odată cu păcatul primilor oameni. Înainte de păcatul adamic nu exista moarte, omul fiind creat nemuritor de Dumnezeu și putând vedea chipul Creatorului său. Ascultarea de Dumnezeu îi făcea pe protopărinții neamului omenesc nemuritori, pe când călcarea poruncii i-a separat de Izvorul vieții și i-a aruncat, în cele din urmă, în prăpastia morții. Fiind un fenomen universal, fiorul morții îi cuprinde pe toți oamenii, întrucât prin Adam toți au păcătuit.

Excepție de la moarte vor face numai cei care vor trăi momentul celei de-a doua veniri a lui Mântuitorului. Moartea, după firea adamică, este o lege generală, căreia i se supune tot ceea ce este viu, în afară de Dumnezeu, Care este nemuritor, deasupra timpului, fiind fără început și fără sfârșit.

Moartea este o trecere, Marea Trecere de la viața temporală la viața eternă. De fapt, chiar dacă am trăi veșnic pe pământ, viața noastră ar rămâne în afara sensului. Moartea este poarta către adevărata viață, prin care trebuie să trecem ca să ajungem la sensul deplin al existenței, egal cu plenitudinea ei.

Concretizată prin despărțirea sufletului de trup, moartea a devenit în cei uniți cu Hristos o comuniune permanentă cu Dumnezeu. Pentru unii ca aceștia, moartea a căpătat un sens pozitiv. Astfel, credința în Hristos oferă un remediu eficient împotriva temerii de moarte, întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră la viața fără de moarte, la împlinirea sensului vieții sau la plenitudinea vieții.

Prin suflet, omul este în legătură directă cu Dumnezeu. Sufletul și trupul sunt două realități care au începuturi de sine stătătoare. Aceasta se vede din felul cum a fost creată fiecare dintre ele. Astfel, trupul omului este zidit din țărână, iar sufletul parvine trupului prin suflare dumnezeiască. Din acest motiv, sufletul este duhovnicesc și nemuritor, fiindcă este de la Dumnezeu, iar trupul este material și stricăcios.

ADOPTIA COPIILOR ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ. DREPTUL IOSIF, MODEL DESĂVÂRȘIT AL PĂRINTELUI ADOPTIV¹

Drd. Sorin-George ROȘCA

rosca.sorin2002@gmail.com

Abstract

The Dogma of „Likeness Of God”, is an ontological and existential reality of the human, being positioned at the very base of the christian anthropology. “The Likeness” refers to all aspects of life. Therefore, if God is above the world the human being should be above the world too. In the Old Testament, the birth of the children had been regarded as a blessing, however, in the same time, sterility had been considered by the Judaic society, but also by the family of disability a punishment that comes from God. The calling, the vocation and the purpose of women, was therefore, that of giving birth, of having children and of raising children. In the situation where a woman did not have the possibility of giving birth to sons and daughters, the initiative and willingness of raising foreign children was also appreciated and praised. Among the cases of adoptions from the Old Testament, the example of the Righteous Josef, whom wich through listening, offering, responsibility and patience had, manifested his accomplished paternity, serving the One left in his care, with love, gentleness and courage, and is worthy of being followed.

¹ Acest articol a fost alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, coordonatorul tezei de doctorat în cadrul Școlii doctorale interdisciplinare, Universitatea “Aurel Vlaicu” din Arad, care a dat avizul pentru publicare.

Keywords:

Self-giving, offering, Godliness, alms/mercy, love for people, adoption, paternity, workers of love

Introducere

La întrebarea învățătorului de Lege, adresată Mântuitorului Hristos, prin care i Se cere să spună: „care poruncă este mai mare în lege?” (Matei 22, 36), Acesta îi răspunde:

„Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și cea dintâi poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprind toată legea și proorocii” (Matei 22, 37-40).

În Evanghelia după Luca o exprimă însuși învățătorul de lege:

„Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Luca 10, 27).

Din aceste citate evanghelice vedem de ce creștinismul este supranumit religia iubirii. Creștinul, ca fiu al lui Dumnezeu, iubit și înfiat de Dumnezeu, trebuie să răspundă și el cu iubire la dragostea lui Dumnezeu și să-L iubească din toată ființa sa și pe aproapele său ca pe sine însuși. Cel ce nu-și iubește pe aproapele său nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire (1 Ioan 4, 8).

De multe ori în Sfânta Scriptură sau în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii apar îndemnuri și porunci de a fi asemenea lui Dumnezeu. Ni se cere să fim desăvârșiți precum și Tatăl nostru desăvârșit este: „Fiți, dar, voi, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Matei 5, 48), să fim blânzi, smeriți, răbdători, înțelepți, iubitori, plini de dragoste, bărbați desăvârșiți, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos. Dacă Hristos a putut să Se asemene oamenilor întru toate, mai puțin păcatul, înseamnă că și noi suntem datori întru-toate a ne asemena Lui. Concentrând acest text, putem spune că imaginea prezentată înseamnă a dobândi dumnezeiescul chip al ființei. Înalta chemare și în același timp menire, de a fi fiu al lui Dumnezeu, încă nu ni s-a descoperit și nu s-a arătat desăvârșit în această viață. Ea ni se va descoperi total în Împărăția lui Dumnezeu pe care o vom moșteni împreună cu Hristos, după ce vom fi viețuit în

această viață urmându-L întru toate. Știm doar că atunci când ni Se va arăta, asemenea Lui vom fi, deoarece Îl vom vedea pe Dumnezeu precum este². Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, omul a dobândit puțința de a se face deopotrivă cu Făcătorul său. Însuși Mântuitorul ne îndeamnă să făptuim și să viețuim, precum ne-a făcut El nouă: „Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi” (Ioan 13, 15).

„Chip și asemănare” a Absolutului, el poartă în sine o conștiință ce transcende tot ce se vede ca fiind în limitele existenței pământești. Dacă pe Dumnezeu omul Îl trăiește ca „Tată” și ca „Persoană”, și pe sine se conștientizează ca persoană-ipostas. Acum știm că Ființa Absolută nu poate fi decât Personală, că Dumnezeul nostru este Dumnezeu Viu, ființând, iar nu ca fiind încadrat sau cuprins de o idee filosofică abstractă. În aceste condiții, și omul-persoană vede în personalismul său oglindirea „chipului” Absolut al lui Dumnezeu, încă nu deplin actualizat, dar totuși adânc conștientizat. Între Dumnezeu și om este și trebuie să fie o măsură comună, în ciuda nemăsurării lor. Dacă am respinge această descoperire, ar deveni absolut cu neputință orice adevărată cunoaștere, adică o cunoaștere care să corespundă cu realitatea ființării Dumnezeiești³.

Iubirea jertfelnică privită ca asemănare cu Dumnezeu

Cea mai desăvârșită formă de manifestare în viața omului a „asemănării” cu Dumnezeu o reprezintă iubirea atotcuprinzătoare. Ea este manifestarea iubirii asemănătoare a lui Hristos, fiind reprezentată și împlinită prin dăruirea de sine,

„fără rămășiță...mai întâi de toate, lui Dumnezeu, iar apoi în puterea Duhului Sfânt, tuturor...(deoarece n.a.), dragostea trăiește în celălalt” iar nu în iubirea de sine; cei iubiți alcătuiesc viața lui (a celui care iubește n. a.), ...trăind în celălalt, persoana-iubirea nu încetează a fi ea însăși. Prin

² Arhim. Sofronie SAHAROV, *Chip și asemănare*, după cartea *Nașterea întru împărăția cea Neclintită*, Editura Reîntregirea Alba Iulia, 2015, scurtă prezentare, în www.crestinortodox.ro, accesat la data de 15.10.2022.

³ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Chip și asemănare...*, în www.crestinortodox.ro, accesat la data de 15.10.2022.

*această ieșire din limitele sale egoiste, dragostea duce la stăpânirea a toate, la unirea în sens a tot ce este*⁴.

Dacă unul dintre efectele harului este înfierea noastră ca fii ai lui Dumnezeu, care s-a revărsat asupra noastră din dragostea lui Dumnezeu și nu dintr-o anume datorie, dragostea, care este har și prin care lucrează harul, sfințenia și lucrarea duhovnicească, trebuie să se manifeste cu generozitate și bucurie. Dacă vedem și simțim această dragoste ca efect al harului, și unitatea acelora care l-au primit este tot un efect al harului. Pentru aceasta și prin aceasta, noi suntem mădulare unii altora, nu numai cel mic celui mare ci și cel mare celui mai mic, pentru că toți suntem un singur trup. De aceea Dumnezeu a făcut să avem nevoie unii de alții⁵.

Prin aceasta, omul își manifestă năzuința spre Frumusețe și spre adevăratul sens al vieții, putând să dobândească arvuna veșniciei și prin care își umple golul existențial care-l neliniștește și îl aruncă în brațele strânse ale deznădejzii:

*„Din cauză că natura noastră este săracă în frumusețe, ea tânjește mereu după ceea ce îi lipsește. Este năzuința care-l împinge pe om să-și refacă acea frumusețe paradisiacă și să-și vindece rănilor făcute de urâtenia păcatului”*⁶.

Frumuseții Dumnezeiești, pe care omul este chemat să o urmeze, îi este opusă urâtenia individualismului și egoismului, care reprezintă rup-tura omului cu universul, deoarece pentru un individualist, lumea și semenul său reprezintă întotdeauna o greutate care apasă asupra lui:

⁴ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Chip și asemănare ...*, în www.crestinortodox.ro, accesat la data de 15.10.2022.

⁵ Adrian MURG, *Concepția paulină despre har, reflectată în studiile biblice moderne și în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, articol publicat în volumul colectiv *Sfântul Ioan Gură de Aur (407-2007), Teologia patristică între tradiție și contemporaneitate*, Simpozionul Național, Arad, 13-14 noiembrie 2007, Universitatea „Aurel Vlaicu” Arad, Centrul de Studii Teologice și de Prognostic Pastoral-Misionar al Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2008, p. 146-147.

⁶ Sfântul Grigorie de NYSSA, *Scrieri, Partea întâia*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, traducere de Preot Prof. D. STĂNILOAE și preot Ioan BUGA, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 129-130.

„Un astfel de individualism conduce la distrugerea omului, deoarece libertatea implicată în el este izolată, separată de lume. Orice izolare, orice îndepărtare de lume conduce însăși la subordonarea față de lume deoarece tot ceea ce ne este îndepărtat și străin reprezintă pentru noi necesitatea obligatorie”⁷.

După cum am afirmat, dragostea deplină pentru Dumnezeu și pentru aproapele reprezintă garanția clară a libertății omului și a rupturii acestuia față de determinismul material care, dacă este lăsat să se manifeste de foarte multe ori, duce la pierderea sensului vieții și la apariția unor „dependențe” greu de gestionat și de purtat, atât pentru cel aflat sub povara lor cât și pentru cei din jurul său.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, alături de alți Sfinți Părinți afirmă că doar iubirea îl arată pe om ca și chip al lui Dumnezeu, deoarece:

„Omul trăiește mai mult în alții decât în el însuși, mai mult în comunitate decât în individualitatea sa...în alt eu pe care-l iubește, fiecare se vede ca pe sine însuși și înțelege substanța sa mai intimă, alt “eu” al său care nu este de altfel distinctiv de al său”⁸.

Prin prisma “chipului” lui Dumnezeu prezent în om, acesta are obligația de a-și supune cenzurii propriei rațiuni, faptele sale, care ar trebui să fie „bune foarte”. De aceea timpul petrecut de om în această viață ar trebui să fie o permanentă actualizare a „chipului” care să trimită spre veșnicie, un permanent timp bun, pentru dobândirea eternității lui Dumnezeu. Fericitul Augustin afirmă că „există trei timpuri, prezentul din cele trecute, prezentul din cele prezente și prezentul din cele viitoare”⁹. Această expresie augustiniană referitoare la eternitatea divină, presupune din partea omului pe lângă conștientizarea trecerii timpului, și o valorizare a timpului, care devine astfel o modalitate de actualizare a „chipului”. Pentru aceasta este nevoie de o conexiune între credință și fapta bună, care tre-

⁷ Vasile CRISTESCU, *Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu din om*, în www.crestinortodox.ro, accesat la data de 15.10. 2022.

⁸ Vasile CRISTESCU, *Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu din om*, în www.crestinortodox.ro, accesat la data de 15.10.2022.

⁹ Fericitul AUGUSTIN, *Mărturisiri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 254.

buie supusă evaluării și judecății. Sfântul Ioan Gură de Aur, judecând acest proces, afirmă că dacă suntem oameni cu rațiune și judecată ar trebui să facem această faptă bună numai pentru ea însăși și pentru dragostea față de cei de o fire cu noi, nu pentru răsplățile făgăduite de Stăpânul și Judecătorul nostru. Aceasta înseamnă că atunci când face fapta bună, creștinul nu trebuie să îi impună lui Dumnezeu condițiile unei afaceri, a unui contract sau a unui raport juridic de orice fel, ci trebuie să fie conștient, în primul rând, că poartă în sufletul său pecetea „chipului”. Totuși, Sfântul Ioan Gură de Aur admite faptul că fapta bună poate fi o acțiune intermediară pentru a dobândi „asemănarea” cu Dumnezeu, deoarece:

„pentru că nu ne putem urca cu mintea până la atâta înălțime, măcar pentru răsplata de la Dumnezeu să facem milostenie”¹⁰.

Tot Sfântul Ioan Gură de Aur spune întărind ideea despre cuvântul „asemănare” că:

„înseamnă ca noi să ajungem, atât cât ne stă în puterea noastră omenească, asemenea lui Dumnezeu, să ne asemănăm adică lui Dumnezeu în ce privește bunătatea, blândețea, virtutea, precum zice și Hristos, ca să fiți fii, fi-ți asemeni Tatălui vostru Celui din ceruri (Matei 5, 45)”¹¹.

Privind din perspectivă duhovnicească, semnificațiile termenilor „chip” și „asemănare” presupun iubirea de Dumnezeu, având ca mărturie a acestei iubiri, iubirea de oameni, care este pusă în lupta cu tot ceea ce poate schimonosi „chipul” lui Dumnezeu din sufletul nostru și care ne poate oferi satisfacția de a dobândi un sens pentru viața aceasta și care poate asigura atingerea menirii de a deveni co-etern cu Dumnezeu, Tatăl nostru al tuturor. În acest sens, generozitatea și bucuria de a dărui celui-lalt, sunt forme de manifestare ale „chipului” și căi de a dobândi „asemănarea” cu Dumnezeu.

Sfântul Tihon de Zadonsk sintetizează foarte bine legătura dintre „chip” și „asemănare” în ceea ce privesc faptele noastre, viețuirea noastră, jertfa noastră, dragostea noastră care trebuie să urmeze dragostei lui

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri, Partea întâi*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 105.

¹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur *Scrieri, Partea întâi*, p. 110.

Dumnezeu pentru noi, reliefând totodată faptul că fiilor li se cere să fie asemănători cu părinții lor...de aceea ni se cere să ne asemănăm cu Dumnezeu, ca cei care ne-am născut de la Dumnezeu și care ne străduim să viețuim asemenea Lui:

„Dar fiilor li se cere să fie asemănători cu părinții lor, căci „Ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Duh, duh este” (Ioan 3,6). De aceea ar trebui și creștinii să se ase-mene cu Dumnezeu, ca cei ce s-au născut de la Dumnezeu. Să demonstrăm prin fapte că suntem fiii lui Dumnezeu! Dacă sfânt este Dumnezeu, sfinți să fim și noi: dacă drept este Dumnezeu, drepti să fim și noi: dacă bun este Dumnezeu Care “face să răsară Soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepti și peste cei nedrepti” (Matei 5, 45), să fim buni și noi, să le facem bine prietenilor, dușma-nilor; celor ce ne iubesc și celor ce ne urăsc; dacă este milostiv Dumnezeu arătând milă față de frații noștri aflați în necaz, milostivi să fim și noi, dacă Dumnezeu urăște păcatul, să urâm și noi orice păcat, ferindu-ne de ele; dacă Dumnezeu ne iubește, să ne iubim și noi unul pe altul; dacă Dumnezeu ne lasă greșelile nouă, celor ce ne căim, să iertăm și noi greșe-lile oamenilor. La acestea ne îndeamnă Apostolul lui Hristos: “Fiți, dar, urmăritori ai lui Dumnezeu, ca niște fii iubiți” (Efe-seni 5,1). Atunci când vom arăta asemenea fapte în noi, vom fi fii adevărați ai lui Dumnezeu și moștenitori ai tuturor bu-nătăților făgăduite fiilor lui Dumnezeu, pe care le vom primi în Hristos Iisus, Domnul nostru, Amin”¹².

Exemple de adopție prezentate în Sfânta Scriptură¹³

Privind din această perspectivă, dragostea manifestată prin fapte față de semeni a fost, pe drept cuvânt, considerată ca fiind una dintre caracterele fundamentale ale credinței în Dumnezeul Cel Adevărat.

¹² Sfântul Tihon de ZADONSK, *Suntem fii ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos*, Scurte cuvinte de învățătură, în <https://cuvantdefolos.ro>, accesat la data de 15.10.2022.

¹³ *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 1, p. 209-211 659282.pdf, în <http://gale.cengage.com/pdf/samples/s>, accesat la data de 15.10.2022.

Aceste fapte de credință au fost asumate și împlinite din perioada vechi testamentară de către cei care au împlinit legea și au slujit aproapelui cu dragoste frățească și părintească.

Din scrierile vechi-testamentare și din istorisirile vremii, vedem că menirea esențială a femeii israelite precum și a celor de alt neam, dar care locuiau și trăiau în spațiul iudaic, era aceea de a deveni mamă și de a avea cât mai mulți copii, fapt ce reprezenta pentru femeie cea mai mare fericire. „Și au binecuvântat pe Rebeca și i-au zis: „Sora noastră, să se nască din tine mii și zeci de mii și să stăpânească urmașii tăi porțile vrăjmașilor lor” (Facere 24,60), sau „Iar Rahila, văzând că ea n-a născut lui Iacov nici un fiu, a prins pizmă pe sora sa și a zis lui Iacov: „Dă-mi copii, iar de nu, voi muri” (Facere 30, 1).

Așadar, nașterea de prunci era văzută ca o binecuvântare, însă, în același timp, sterilitatea era considerată de către societatea iudaică dar și de către familia și femeia afectată de această disfuncționalitate biologică, o pedeapsă venită de la Dumnezeu, pedeapsă pentru care era dispusă să moară. Chemarea, vocația și menirea femeii era așadar, aceea de a naște, de a avea sau de a crește copii. Interesant este de menționat faptul că inclusiv situația în care femeia nu avea posibilitatea să nască fii și fiice, inițiativa și dorința de a crește și copii străini era apreciată și laudabilă. De aceea, dragostea maternă a devenit un lucru esențial în viața familiilor israelite, ea urmând a fi urmăritoarea modelului de iubire a lui Dumnezeu față de poporul Său, după cum însuși profetul Isaia mărturisește în promisiunea făcută de către Dumnezeu: “Oare femeia uită de pruncul ei și de rodul pântecelui ei n-are ea milă? Chiar când ea îl va uita, Eu nu te voi uita pe tine” (Isaia 49, 15).

Parcurgând capitolele din cartea Facere, vedem în mai multe locuri prezentate situații în care sunt expuse mijloacele prin care se nășteau copii la evrei, dar care fac referire și la actul adopției. În acest sens vom analiza în cele ce urmează câteva situații care prezintă această practică ce vine în sprijinul atingerii scopului nașterii de copii și a asigurării moștenitorilor.

În expunerile întâlnite, adopția era acceptată și practică din mai multe motive, iar fiul adoptat nu trebuia să fie privit în cadrul familiei ca un copil străin sau venit din afară, ci ca un membru propriu-zis și cu drepturi depline ca și ceilalți copii sau membrii al acelei familii. În mod ocazional copilul trebuia să fie membru al casei, al gospodăriei, fiind făcut fiu și moștenitor în schimbul îngrijirii omului acelei case, părintelui său,

la bătrânețe. Astfel de aranjament a făcut și Avraam, menționat la Facere 15, 24. Adopția unui copil pentru a fi moștenitor nu era singurul mod la care recurgea un om fără copii¹⁴, ci, după cum vom vedea în cele ce urmează, existau și alte modalități de a dobândi copii, însă care în fond, reprezintă același lucru.

Parcurgând și celelalte capitolele ale Vechiului Testament, descoperim mai multe exemple ale practicii adoptării de copii, prezentate sub diferite forme de manifestare care corespund cutumelor și obiceiurilor din perioada respectivă.

Primul exemplu îl întâlnim în capitolul Facerea 15, 2-3, unde aflăm că Avraam, care nu avea copii, dorea de la Dumnezeu să-i dea cârmuitor în casa sa pe Eliazar, pe care intenționează să îl desemneze drept moștenitor: „Iar Avraam a răspuns: Stăpâne Doamne, ce ai să-mi dai? Că iată eu am să mor fără copii și cârmuitor în casa mea este Eliazar din Damasc. Apoi Avraam a adăugat: „De vreme ce nu mi-ai dat fii, iată sluga mea va fi moștenitor după mine” (Facere 15, 2-3).

Știm din practica obișnuită a vremii, că în vechiul Orient Mijlociu, doar rudele, în special fiii, puteau moșteni averea părinților. Din acest context prezentat în dialogul dintre Avraam și Dumnezeu rezultă faptul că foarte probabil, Avraam l-a înfiat pe Eliezer din Damasc, chiar dacă nu acestuia îi va reveni mai târziu moștenirea sa, ci celui „ce va răsări din coapsele tale” (Facere 15, 4), după cum Dumnezeu îi mărturisește lui Avraam.

„Acest pasaj este edificator pentru practica cuplurilor sterile din epocă, de a adopta un copil, câteodată un sclav, pentru a-i sluji în timpul vieții și ulterior, pentru a se ocupa de înmormântare și a le ține doliul. În schimb, cel adoptat devenea moștenitor. Dacă în familia respectivă survenea o naștere, copilul natural era moștenitorul principal, iar celălalt secundar”¹⁵.

Un al doilea caz de adopție îl întâlnim tot în Cartea Facerii, la capitolul 16, versetul 2, unde ni se prezintă cum Sara, fiind stearpă, și deci nepuțând să-i nască urmași soțului său Avraam, s-a hotărât să permită legă-

¹⁴ Tikva Frymer-KENSKY, *Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law*, în *The Biblical Archaeologist*, vol. 44, nr. 4, Autumn, 1981, p. 209-214.

¹⁵ Pr. Conf. Dr. Nicolae MOȘOIU, *Paternitatea lui Dumnezeu și darul filiației adoptive baptismal*, în *Revista Teologică*, Sibiu, anul XXI (93), 2012, nr. 4, p. 96-115.

tura dintre Agar, slujitoarea sa și acesta, cu scopul de a avea copii după trup. Vedem acest lucru din îndemnul adresat de Sara soțului său: „Iată m-a închis Domnul, ca să nu nasc. Intră dar la slujnica mea; poate vei dobândi copii de la ea!”. Și a ascultat Avraam vorba Sarei” (Facere 16, 2). Din legătura celor doi, i s-a născut un fiu al lui Avraam a cărui nume a fost Ismael, iar Avraam avea vârsta de optzeci și șase de ani, când slujnica soției sale a născut.

În același mod vedem că procedează și Rahela cu soțul său Iacob: „Atunci Rahela a zis către Iacob: „Iată roaba mea Bilha; intră la ea și ea va naște pe genunchii mei și voi avea și eu copii printr-însa” (Facere 30, 3). Așadar, același îndemn pentru soții lor au ambele, deoarece sperau ca astfel să aibă copii.

„Cuvintele ”vei dobândi copii” trimit la intenția lor de a adopta copiii rezultați din respectiva legătură, iar cuvintele ”va naște pe genunchii mei” (Facere 30, 3), sau după (cum vedem la n.a.) ”Și a văzut Iosif pe urmașii lui Efraim până la al treilea neam. De asemenea și copiii lui Machir, fiul lui Manase, s-au născut pe genunchii lui Iosif” (Facere 50, 23,) pot trimite la un fel de ceremonie de adopție. Mai puțin probabilă este varianta conform căreia Rahela a asistat la nașterea Bilhăi pentru a se tămădui de sterilitatea sa, practică întâlnită astăzi la unii arabi”¹⁶.

„S-au născut pe genunchii lui” este o expresie care sugerează un ceremonial de adopție.

Următorul caz de adopție la care se face referire în Facere 29, 21-35 este considerat de către unii exegeți ca fiind dovada faptului că Iacob ar fi fost adoptat de Laban, care nu avea fii. Într-adevăr, acesta l-a făcut moștenitor și i-a dat pe fiica sa de soție, dar totuși, nu se vorbește clar despre adopție, ci îl prezintă pe Iacob ca fiind de angajat al lui Laban.

La iudei, de foarte multe ori, adopția implică de fapt moștenirea. Acest lucru este demonstrat și de Iacob, care înainte de a muri și amintind de promisiunea lui Dumnezeu de a-i da Canaanul, îi spune fiului său Iosif că cei doi fii ai săi, care i se născuseră în Egipt, vor fi ai lui, precum Ruben și Simeon. Cercetătorii care au analizat contextul istoric și social al acestei

¹⁶ Pr. Conf. Dr. Nicolae MOȘOIU, *Paternitatea lui Dumnezeu și darul filiației adoptive baptismale*, p. 109.

situații au făcut observația că este vorba de nepoți de la fiu și s-a făcut analogia cu *adoptio mortis causa*.

În Cartea Ieșirea, în capitolul 2, vedem prezentată nașterea, adopția și copilăria lui Moise. În versetul 10 citim: „După ce a crescut copilul, doica l-a dus la fața lui Faraon și i-a fost ca fiu și i-a pus numele Moise, pentru că așa își zicea: „Din apă l-am scos!” (Ieșire 2,10). Prin aceasta se atestă înfierea lui Moise de către fiica lui Faraon.

O altă situație vedem la Levitic 18, 9, unde întâlnim expresia „*afară din casă*”: „Goliciunea surorii tale, goliciunea fiicei tatălui tău sau a fiicei mamei tale, care s-a născut în casă sau *afară din casă*, să n-o descoperi” (Levitic 18, 9). Această expresie care se referă la o soră născută, poate însemna o soră adoptată, o soră provenită dintr-o legătură extra-conjugală, sau dintr-o altă căsătorie a mamei.

În Cartea Rut apare o altă situație specifică, în care aparent poate fi vorba de înfierea lui Obed de către Noemina. Dar scopul căsătoriei lui Booz cu Rut a fost păstrarea numelui soțului ei decedat, după cum vedem în (Rut 4, 10). Adoptarea lui Obed de către Noemina ar fi afectat acest scop. Textul spune că Noemina i-a devenit doică, nu mamă. Cuvintele femeilor, care Îl binecuvintează pe Domnul că nu a lăsat-o fără moștenitori (Rut 4, 14) se referă la faptul că Noemina a devenit bunică, deoarece în versetul următor ni se spune că “l-a născut nora ta” (Rut 4, 15).

La I Paralipomena 2, 35-41, deducem că robul Iarha, care s-a căsătorit cu fiica stăpânului său, a dobândit un statut aparte față de stăpânul său și cu siguranță a fost eliberat, mai cu seamă că a fost cumva adoptat de stăpânul său, care i-a devenit și socru. Dacă nu ar fi fost adoptat, descendenții săi nu ar fi putut să apară în genealogia iudaică, aspect ce demonstrează că acest lucru s-a petrecut în fapt.

Cartea lui Neemia (sau a doua Ezdra) prezintă la Neemia 7, 63, adoptarea în cadrul familiei lui Barzilai, care “a luat de soție una din fiicele lui Barzilai Galaaditul și a primit numele acesteia”.

În Cartea Estera 2, 7, întâlnim o situație explicită despre adopția Hada-sei, adică Estera, pe care Mardoheu o creștea, aceasta fiind fiica unchiului său, deoarece era orfană, nu avea nici mamă, nici tată: „El creștea pe Hadasa, adică pe Estera, fiica unchiului său, deoarece ea nu avea nici tată, nici mamă. Fata aceasta era mândră la înfățișare și frumoasă la chip și, după moartea tatălui ei și a mamei ei, o luase Mardoheu de fiică” (Estera 2, 7).

Aceste pasaje biblice vechi-testamentare prezentate și analizate ne fac să deducem că adopția la evrei era familiară, cunoscută, practică și ac-

ceptată de către membrii comunității și societății iudaice. Adoptia a fost o practică ce datează din perioada patriarhală, dar pe care o întâlnim practică și în perioada exilului în Egipt, și care era cunoscută și acceptată și de către egipteni. Chiar dacă a fost făcută din mai multe motive de ordin legal, cum ar fi păstrarea numelui sau a moștenirii, adopția a urmărit în principal redarea demnității umane, restabilirea unor relații familiale sau sociale, eliberarea din robie și acordarea unui statut acceptat de către ceilalți membri ai societății. Aceștia reușesc astfel să îl privească pe cel adoptat ca pe o persoană absolut normală și binecuvântată de Dumnezeu prin darul deosebit cu care l-a învrednicit.

Vedem deci că adopția, ca acțiune orientată înspre cei aflați în situații dificile, dar privită și ca răsplată pentru cei care inițiază acest „proces”, chiar și în pasajele vechi-testamentare, pictează în culori vibrante frumusețea dragostei lui Dumnezeu față de orfani și modul în care atât iudeii și egiptenii, dar mai ales creștinii, după cum vom vedea în continuarea acestui capitol, pot oglindi această dragoste în viețile lor. Prin aceasta observăm că adâncă iubire a lui Dumnezeu pentru orfani, încă dintru-începuturi, ne descoperă adâncimea dragostei pe care ne-o poartă fiecareia dintre noi.

Dumnezeu a oferit ca soluție la problemele sociale și sufletești ale orfanilor sau a celor rămași din diferite motive fără sprijinul părinților naturali, frumusețea, utilitatea și simplitatea adopției. El îl cheamă atât pe credincios sau familia acestuia cât și Biserica să-și consolideze sprijinul oferit orfanilor și văduvelor, promițându-le totodată și binecuvântarea Sa, care se revarsă din belșug asupra oamenilor și neamurilor ce urmează chemarea Lui, după cum le vedem mărturisite în (Deuteronomul 14, 28-29; 28, 1-2), sau (Marcu 9, 37). Iar Biserica noastră, ca păstrătoare a adevărului revelat, susține și încurajează acest mod de manifestare a împlinirii poruncilor lui Dumnezeu, prin care fiecare dintre noi este chemat să slujească fraților mai mici ai lui Hristos: „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut”(Matei 25, 40).

Dreptul Iosif – tatăl adoptiv al pruncului Iisus –, model desăvârșit pentru familiile adoptoare

Dreptul Iosif s-a născut ca fiu al lui Iacov, făcând parte din seminția lui Benjamin dintre descendenții lui David. Conform tradiției Bisericii, dreptul Iosif a mai avut o căsătorie anterioară logodnei cu Fecioara Maria.

Acesta a fost căsătorit cu Salomeea, fiica lui Agheu, frate cu dreptul Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul. Prin legătura oferită de această căsătorie, Iosif a devenit rudă cu familia Sfântului Ioan Botezătorul și, ca urmare, și cu Fecioara Maria, care era verișoară cu Elisabeta. Această situație denotă faptul că logodna dintre Iosif și Fecioara Maria a fost un aranjament și o înțelegere de ordin familial prin care Fecioara Maria, fiind lipsită de protecția părinților Iaochim și Ana care erau morți, beneficia de sprijin și protecție din partea unei rude mult mai în vârstă. În momentul logodnei sale cu Fecioara Maria, Dreptul Iosif avea o vârstă înaintată, diferența de vârstă dintre el și Fecioara Maria fiind una foarte mare.

Fecioara Maria avea cincisprezece ani când, după rânduiala legii iudaice la această vârstă a trebuit să părăsească Templul lui Dumnezeu, locul în care și-a petrecut timpul în rugăciune și meditație duhovnicească. Casa lui Iosif nu era pustie, ci era locuită de mai multe persoane, inclusiv mai mulți copii pe care Iosif i-a dobândit din prima căsătorie cu Salomeea. Iosif a avut patru fii: Iacov, Simion, Iuda și Iosi care, au devenit ucenici credincioși ai Mântuitorului. De asemenea, Dreptul Iosif a avut și trei fiice, acestea fiind: Estir, Maria și Salomeea. Toate cele trei fiice au făcut parte din grupul femeilor mironosițe care l-au fost aproape Mântuitorului în timpul patimilor Sale și care, au purtat mir, căutându-L la mormântul gol.

Din acest motiv ne putem da lesne seama că Mântuitorul Iisus Hristos a trăit în perioada copilăriei Sale alături de frații și surorile vitrege, și a crescut înconjurat de aceștia. Mărturia biblică prin care iudeii mărturiseau acest lucru este demonstrat și de întrebările pe care și le adresau referitor la identificarea Mântuitorului ca fiind membru al familiei teslarului, familie din care făcea parte:

„Nu este Acesta feciorul lui Iosif, teslarul? Oare nu se numește mama Lui Maria și frații Lui Iacob, Simon, Iuda și Iosi? Și surorile lui nu sunt toate trei la noi?” (Marcu 6, 3).

Datorită coincidenței de nume între Salomeea, fiica lui Iosif, și Salomeea, soția lui Zevedeu, a făcut ca în unele tradiții, cele două persoane să se identifice. Acesta este motivul pentru care, Apostolii Ioan și Iacob sunt înrudiți cu dreptul Iosif, fiind considerați nepoții acestuia¹⁷.

¹⁷ Marius NEDELICU, *Rudele după trup ale Mântuitorului Iisus Hristos* în *Ziarul Lumina* – articol publicat la data de 19 Aug, 2012, în www.ziarullumina.ro, accesat la data de 15.10.2022.

Apropiații Fecioarei Maria au căutat să o logodească cu un om evlavios, găsindu-l pe Bătrânul Iosif, om drept și temător de Dumnezeu. Scopul pentru care Fecioara Maria i-a fost încredințată Dreptului Iosif a fost acela că în mentalitatea lumii iudaice, nu era acceptat ca o fecioară să-și păstreze curăția trupească pentru toată viața, iar Dreptul Iosif era singurul care știa de legământul conform căruia trebuia să rămână fecioară. De asemenea, un alt scop al acestei încredințări a Fecioarei Maria a fost acela ca Iosif să devină „în același timp tutore sau părinte legal al Pruncului, pe care dânsa avea să-L nască, după vestea primită de la îngerul Gavriil” (Luca 1, 26-35)¹⁸. De asemenea trebuie menționat faptul că : „scopul acestei logodne nu era plăcerea și procreația, ci acela de a oferi un loc sigur unei tinere pentru a-și trăi viața în rugăciune și feciorie. De aceea un candidat pentru această cinste era unul dintre văduvii în vârstă”¹⁹. Cronologic, Fecioara Maria a zămislit în pântecul ei neprihănit, pe Fiul lui Dumnezeu la Buna Vestire, înainte ca ea să fie încredințată Dreptului Iosif:

„Iosif vădește bunătatea și neprihănirea și din atitudinea lui față de sarcina Fecioarei Maria. El nu numai că nu face un denunț legal (imediat după ce a observat că este însărcinată n. a.), ceea ce ar fi dus la pedepsirea cu moartea a Mariei, potrivit legii lui Moise (Deuteronomul 22, 23-24), ci se gândește să nu facă cunoscut faptul că ea era însărcinată, fugind pe ascuns. El vrea, astfel, să evite s-o facă de rușine căci, în astfel de cazuri, femeia, chiar dacă nu era reclamată, rămânea cu reputația pătată în ochii oamenilor (Matei 1, 18-19)”²⁰.

Comentând cele afirmate de Sfântul Evanghelist Matei care ne spune că „Iosif, logodnicul ei, drept fiind și nevoind să o vădească, a voit s-o lase în ascuns” (Matei 1, 19), Sfântul Ioan Gură de Aur îl descrie pe Iosif ca fiind un bărbat filozof, lipsit de greaua povară a patimii geloziei și foarte atent la faptul că Fecioara Maria avea nevoie de o „protecție” des-

¹⁸ Radu ALEXANDRU, *Dreptul Iosif*, articol publicat la data de 17. 12. 2013, în <https://m.crestinortodox.ro>, accesat la data de 15.10.2022.

¹⁹ Radu ALEXANDRU, *Dreptul Iosif*, articol publicat la data de 17. 12. 2013, în <https://m.crestinortodox.ro>, accesat la data de 15.10.2022.

²⁰ *Viața Sfântului și Dreptului Iosif, Logodnicul Sfintei Fecioare Maria*, viețile sfinților, portal ortodox, în www.DOXOLOGIA.ro, accesat la data de 15.10.2022.

ăvârșită, prin care să o ferească de judecata legii și a poporului, dar și la propria atitudine, prin care nu dorea sub nici o formă să o întristeze pe Maica Domnului, Fecioara Maria:

„Evangelistul Matei istorisește zămisirea lui Hristos de la Duhul Sfânt înainte de a istorisi cunoașterea acestei zămisliri de către Iosif, tocmai ca să crezi în cele ce s-au întâmplat după ce Iosif a aflat de zămislire. O fecioară însărcinată nu ajungea numai de batjocură și de răs lumii, ci era și pedepsită de lege. Iosif n-a vrut nici s-o dea pe mâna legii, pedeapsa cea mai mare, dar nici n-a vrut s-o facă de răs, pedeapsa cea mai mică. Ai văzut ce bărbat filozof, lipsit de cea mai tiranică patimă, gelozia? Știți doar ce cumplită patimă este gelozia! Din pricina asta un bărbat spunea: Plin de mânie este bărbatul gelos nu o va cruța în ziua judecății (Pilde 6, 34), iar în altă parte: Crudă ca iadul este gelozia (Cântarea Cântărilor 8, 6)...La Iosif nici umbră de gelozie, cu toate că sarcina era destul de înaintată. Era așa de puțin gelos, încât nu voia să o supere pe Fecioara nici cu cea mai mică muștrare. A o tăinui i se părea o nelegiuire, iar a o vădi și a o duce înaintea judecății însemna să o dea morții. De aceea n-a făcut nici una nici alta, ci s-a purtat cu Fecioara într-un chip desăvârșit decât porunca legea. Că trebuia odată cu venirea harului să se arate și semnele viețuirii celei înalte. După cum soarele, înainte de a-și arunca razele pe pământ, luminează cu lumina lui de departe cea mai mare parte a lumii, tot așa și Hristos când a răsărit din pântecul Fecioarei, a luminat mai înainte de a se naște întreaga lume. De aceea înainte de durerile nașterii, profeții săltau de bucurie, femeile preziceau cele viitoare, iar Ioan Botezătorul sălta în pântecul maicii sale. Aceasta e pricina că și Iosif a arătat multă filosofie: n-a învinuit-o, n-a ocărât-o, ci a vrut numai să o lase”²¹ .

²¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Omilia IV; IV, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 52.

După cum am mai afirmat, Iosif era bătrân - sinaxarele ne spun că avea peste 80 de ani în momentul când a fost logodit cu Fecioara Maria – dar cu toate acestea a fost un logodnic și un tată adoptiv foarte grijuliu, a avut grijă și I-a procurat hrană din munca mâinilor sale atât Pruncului Iisus, cât și Născătoarei de Dumnezeu. Slujirea lui față de Pruncul Sfânt și față de Născătoarea de Dumnezeu a fost o slujire ca pentru Stăpânul și Stăpâna sa.

Bătrânul și Dreptul Iosif este amintit de trei ori în Sfânta Evanghelie. Tot Sfântul Evanghelist Matei ne relatează că atunci când Irod a murit, Îngerul Domnului se arată în vis lui Iosif în Egipt și îi zice: „Scoală-te ia pruncul și pe Mama Lui și mergi în pământului lui Israel, căci au murit cei ce căutau să ia viața Pruncului. Iosif sculându-se a luat Pruncul și pe Mama Lui și a venit în pământul lui Israel. Și venind a locuit în orașul numit Nazaret, ca să se îplinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean se va chema” (Matei 2, 20-23).

Ca un om drept și sfânt, Iosif, un simplu lucrător în lemn sau tâmplar, a făcut ascultare de îngerul care l-a povățuit, de trei ori. Această desăvârșită ascultare a făcut-o pentru ca să îplinească excepționala misiune pe care a primit-o, și anume aceea de a-L ocroti pe Prunc și pe Mama Lui, de a sluji ca protector al Fiului lui Dumnezeu. Din pericopa evanghelică în care aflăm despre Dreptul Iosif vedem că acesta a fost un om cum-pătat la vorbă (nu avem mențiunea în Sfintele Evanghelii că ar fi scos vreun cuvânt). Totodată însă, am văzut cât de împlinitor al legii iubirii a fost, fiind permanent pregătit pentru a se jertfi și dispus să facă orice, pentru a-și îndeplini misiunea

Bătrânul și Dreptul Iosif trebuie să rămână pentru noi un modelul de om smerit, de tată desăvârșit, care a dobândit și alte daruri pe care le aduce această virtute. El a rămas smerit inclusiv în fața veștii aduse de înger, prin care se descoperă originea divină a Pruncului, pe care o primește cu multă smerenie:

„Nu se îndoiește, nu încearcă să se sustragă de la această misiune sfântă și nu pune în față, greutatea bătrâneților, ci îndată ce află voia lui Dumnezeu, revelată lui, se grăbește să aibă grijă de Fecioara Maria, se grăbește să plece în miez de noapte până în Egipt, după aceea se întoarce-n Nazaret, lo-

*calitatea în care el veghează ca pruncul Iisus să aibă o copilărie liniștită*²².

Pentru această vrednică de cinste supunere și ascultare, dar și pentru dragostea cu care i-a ocrotit și slujit pe Fecioara Maria și pe Pruncul Iisus Hristos, multe dintre imnele și cântările închinare Dreptului Iosif, logodnicul Fecioarei Maria îl fericesc pe acesta amintind de faptul că este considerat a fi „părinte al lui Hristos”:

*„Fericite slujitor al lui Hristos, Cel Ce S-a Întrupat, cel ce ai fost socotit părinte al lui Hristos, cu îndrăzneală înaintea Acestuia stând, cere pace și izbăvire de cele cumplite pentru cei ce te laudă pe tine*²³,

De asemenea în același Canon de rugăciune către Sfântul și Dreptul Iosif, Logodnicul Sfintei Fecioare Maria vedem că este numit “tată al Lui”:

*„Învrednicitu-te-ai a vedea pe Hristos purtat ca un Prunc în chipul nostru și al Lui tată ai fost numit. Mărirea ta cu ade-vărat este foarte mare și vrednicia ta este mai mare decât toate. Pentru aceast pe tine te lăudăm*²⁴,

pentru ca în altă parte, mai precis în cântarea a treia a aceluiași Canon de rugăciune să vedem că Dreptul Iosif a “fost numit părinte”:

*„Celui Ce a strălucit din Tatăl, în chip Tainic, mai înainte de veci și în cele mai de pe urmă din Fecioara în chip de Negrăit S-a Întrupat, părinte ai fost numit, preamărite și văzător al Tainei Celei Înfricoșătoare, fericite*²⁵.

²² ANDREI, Episcopul Covasnei și Harghitei, *Dreptul Iosif Model de smerenie și ascultare, Cuvânt Pastoral la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*, 25 dec. 2017, în www.basilica.ro, accesat la data de 15.10.2022.

²³ *Canon de rugăciune către Sfântul și Dreptul Iosif, Logodnicul Sfintei Fecioare Maria*, portal ortodox, în www.doxologia.ro, accesat la data de 15.10.2022.

²⁴ *Canon de rugăciune către Sfântul și Dreptul Iosif, Logodnicul Sfintei Fecioare Maria*, în www.doxologia.ro, accesat la data de 15.10.2022.

²⁵ *Canon de rugăciune către Sfântul și Dreptul Iosif, Logodnicul Sfintei Fecioare Maria*, în www.doxologia.ro, accesat la data de 15.10.2022.

O altă referire la statutul de „tată” și de „părinte” al Sfântului și Dreptului Iosif o vedem prezentă în rugăciunea către Sfinții și Dreptii Iosif, logodnicul Fecioarei Maria, și Iosif cel cu bun chip din Arimateea:

„Dreptilor ai lui Dumnezeu, de mare cinste v-ați învrednicit pentru virtutea viețuirii voastre, astfel încât, tu Iosif logodnicul, ai fost păzitorul Preasfintei Fecioare, care în scutece L-a înfășat pe Pruncul Iisus, Tatălui Ceresc slujind cu adevărat, înțeleptule teslar, ai fost socoit tată (Luca 2, 48) al fiului Celui fără de început...”²⁶.

Vazând comportamentul exemplar al Dreptului Iosif, putem afirma că el reprezintă un model vrednic de urmat de către oricare părinte, fie el natural sau adoptiv. Prin ascultarea, jertfa, responsabilitatea și răbdarea sa, Dreptul Iosif și-a manifestat paternitatea desăvârșit, slujindu-l Celui aflat în grija sa, cu dragoste, blândețe și curaj. Pe lângă exemplul oferit fiecărui părinte, și Biserica, prin slujitorii ei, a preluat modelul desăvârșit al Dreptului Iosif, și a ținut întotdeauna cont de problemele celor aflați în nevoi. Pe lângă faptul că a acționat într-un mod organizat pentru a rezolva astfel de probleme, s-au evidențiat, mai ales în perioada primară a Bisericii, impresionante și pilduitoare exemple de personalități care și-au dedicat viața în a-i sprijini pe ceilalți. Există numeroase consemnări în istoria Bisericii noastre dreptmăritoare despre pagini în care ni se prezintă existența, de-a lungul veacurilor, a numeroși oameni care au îmbrățișat învățătura Mântuitorului, de a-și vinde avuțiile, de a împărți banii semenilor săraci, de a avea grijă de cei orfani, de a le sprijini pe văduve, de a-i îngriji pe cei bolnavi, urmându-l astfel pe cărarea mântuirii.

Un foarte cunoscut și strălucit exemplu în acest sens este Sfântul Vasile cel Mare, care fiind moștenitor al unei mari bogății în părțile Capadociei, provincie situată în Asia Mică, și-a vândut moșiile, a împărțit banii săracilor și toată viața și-a închinat-o slujirii lui Hristos. Cu averea ce i-a mai ramas, atunci când a ajuns episcop în Cezareea Capadociei, a inițiat o operă de caritate fără precedent în primele secole creștine, aspect ce reprezintă până astăzi o manifestare deosebită a iubirii jertfelnice și un model de bune practici în ceea ce se numește asistență socială.

²⁶ Nicodim AGHIORITUL, *Războiul Nevăzut*, Editura Bunavestire, Bacău, 2001, p. 152.

Sfântul Ioan Gură de Aur le spunea contemporanilor săi, referitor la importanța binefacerilor îndreptate către semenii aflați în nevoi, că toți oamenii au posibilitatea de a se mântui, indiferent de starea lor materială:

„Averile pe care le pui în mâna săracilor, le pui într-o vistierie sigură, în mâna lui Dumnezeu...Iar când te vei duce în patria ta (cerească), odată cu averile tale, vei fi lăudat, vei fi încununat și pe deplin mulțumit și fericit”²⁷.

De asemenea, parintele Arsenie Boca are un cuvânt plin de înțelepciune pentru oamenii care au agonisit, prin muncă cinstit, valori materiale și despre modul în care acesta trebuie să le gestioneze pentru a-și împlini chemarea la iuirea aproapei:

„Atitudinea sufletului față de bogăție ... trebuie să fie ca a unui administrator al bunurilor altuia ...Câtă vreme iconomisim averile după legea iubirii de oameni, Stăpânul averii ne-o menține; dar, dacă uzurpăm dreptul lui Dumnezeu, o pierdem și ne pierdem”²⁸.

Părintele Arsenie Boca spunea credincioșilor din vremea sa că:

„nici bogăția în sine, nici sărăcia în sine, n-au calitatea de a osândi sau feriți pe planul veșniciei. Atitudinea sufletului față de ele este cea care determină veșnicia...Unul a lăsat să se scrie pe piatra mormantului său: Ce-am dat, am câștigat; ce n-am dat, am pierdut”²⁹.

Concluzii

Așadar, vedem că adopția reprezintă o modalitate practică și eficientă de a împlini îndemnurile a numeroase versete biblice și a sfaturilor părinților Bisericii, care se aplică copiilor orfani și nevoilor acestora. Din acest punct de vedere, putem afirma că adopția reprezintă nu doar împlinirea unei porunci dumnezeiești, ci și una dintre cele mai bune căi de a-i ajuta

²⁷ Preot Dr. Ionel POPESCU, *Se pot mântui bogații?...Predică la Duminica a 30-a după Rusalii (Luca 18, 10-27)”* în *Altarul Banatului, Pagini Omiletice*, nr. 10-12, octombrie-decembrie, 2017, p. 114.

²⁸ Preot Dr. Ionel POPESCU, *Se pot mântui bogații?...p. 114.*

²⁹ Preot Dr. Ionel POPESCU, *Se pot mântui bogații?...p. 114.*

pe cei adoptați, să devină „copii” ai lui Dumnezeu, deoarece asigurarea unei familii pământești pentru copiii orfani sau părăsiți de părinții lor naturali poate facilita apropierea copilului de Dumnezeu și intrarea lui în „familia” lui Dumnezeu, în care dragostea paternă dumnezeiască asigură moștenirea celor veșnice. Privind din această perspectivă, acesta este și trebuie să fie scopul adevărat și corect al adopției, iar inițiativa de a adopta trebuie să fie în strânsă legătură cu îndemnul, binecuvântarea și învățătura Bisericii și cu exemplul pe care Dumnezeu ni-l oferă atunci când ne cheamă la înfierea cea după har. Îndemnul Părintelui Patriarh Daniel este cât se poate de elocvent în acest sens:

„Cei ce nu au copii să înfieze sau să ajute familiile sărace a căror bogăție sunt copiii mulți!. Iar cei care adoptă copii, devin părinți prin iubire, prin afecțiune și prin aceasta se arată lucrători ai iubirii lui Hristos și a iubirii Maicii Domnului”³⁰.

³⁰ Sorin IONIȚE, *Cei ce nu au copii să înfieze sau să ajute familiile sărace a căror bogăție sunt copiii mulți!*, articol publicat la data de 08.09.2020, în www.basilica.ro, accesat la data de 03. 08. 2022.

BUCURIA ÎNVIERII, TRĂITĂ DE ARHIEPISCOPUL PIMEN REFLECTATĂ ÎN CUVÂNTĂRILE SALE PASTORALE¹

Protos. Drd. Haralambie (Constantin) ȚANEF

dreptj@gmail.com

Abstract

In his earthly life, Archbishop Pimen permanently experienced the joy of the Holy Resurrection of our Lord Jesus Christ, from the pages read and exposed in this work, we enrich our souls, deepening the sensitivity of the author. His advanced age of 91 did not prevent him from serving the church and the Romanian people. Faith in the Resurrection of Christ, gave me the power and grace of God, in his work of leading spiritual sons on the path of salvation.

May God help us too, to follow the good path traveled by the worthy Archbishop Pimen, our father.

Keywords:

Resurrection, Joy, Christ, Pimen, Pastoration, Restoration, Preachig.

Introducere

Adevărul Învierii Lui Hristos, continuitate apostolică și izvorul slujirii arhierului

Mântuitorul, înainte de Patimile Sale, spunea Sfinților Apostoli: „Puțin și nu Mă veți vedea, și iarăși puțin și Mă veți vedea, pentru că Eu Mă duc la Tatăl” sau „Adevărat, adevărat zic vouă că voi veți

¹ Studiu realizat sub îndrumarea Arhim. Prof. Univ. Dr. Habil. Teofil TÎA

plânge și vă veți tângui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va prefăce în bucurie...acum sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră (bucuria Învierii) nimeni nu o va lua de la voi” (Ioan 16,16,20,22).

Într-adevăr, bucuria Învierii Mântuitorului se revarsă asupra tuturor inimilor care L-au urmat și-L vor urma până la sfârșitul veacurilor.

Cele dintâi inimi care s-au împărtășit de bucuria Învierii au fost ale femeilor mironosițe; acestea au fost primele care au dat mărturie și au vestit Învierea Domnului nostru Iisus Hristos; L-au văzut înviat și în același timp au auzit din însăși gura Mântuitorului cuvintele: „Bucurați-vă! Iar ele apropiindu-se au cuprins picioarele Lui și I s-au închinat”, după cum ne mărturisește Sfântul Evanghelist Matei (Matei 28, 9). Femeile mironosițe au primit de la Mântuitorul porunca de a vesti Sfinților Apostoli Învierea Sa: „Duceți-vă și vestiți ucenicilor Mei ca să meargă în Galileea și acolo Mă vor vedea” (Matei 28,10).

După Înviere, Mântuitorul S-a arătat Sfinților Apostoli în mai multe rânduri și locuri: în ziua Învierii, spre seară, S-a arătat celor doi ucenici, Luca și Cleopa, care erau în drum spre Emaus (Luca 24, 13-35); în aceeași zi, S-a arătat acelor ucenici care erau „adunați în casă” de frica iudeilor și, intrând prin ușile încuiate, le-a zis: „Pace vouă” (Ioan 20, 19); după opt zile, S-a arătat ucenicilor când de față era și Apostolul Toma, pe care l-a încredințat de Învierea Sa (Ioan 20, 26-29). S-a arătat apoi pe Muntele Galileii (Matei 28, 16-17) și lângă Marea Tiberiadei (Ioan 21, 1). După aceea, Mântuitorul S-a arătat celor peste 500 de frați (I Corinteni 15, 6), apoi lui Iacov al lui Cleopa (I Cor. 15, 7); S-a arătat iarăși apostolilor înainte de Înălțarea Sa la cer (Luca 24, 41-49). S-a arătat lui Pavel, pe drumul Damascului (Faptele Apostolilor 9, 3-5), care a fost rânduit apostol al neamurilor (Faptele Apostolilor 9, 15). A intrat la Sfinții Apostoli ușile fiind încuiate (Ioan 20,19); a înviat din morți, mormântul fiind pecetluit. Spre mai multă încredințare că nu este o nălucă, un duh părelnic, a mâncat înaintea lor „dintr-o bucată de pește fript și dintr-un fagure de miere” (Luca 24, 42).

Prin toate aceste înfățișări, Mântuitorul Și-a arătat puterea Sa ca Dumnezeu, fiind în același timp și om.

Sfinții Apostoli au fost nu numai martorii Învierii, ci și propovăduitorii acestui fapt dumnezeiesc și ai cuvântului Evangheliei Mântuitorului (Marcu 16, 15); în această slujire, ei au primit puterea de la Însuși Hristos, Care, „le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile” (Luca 24, 25), unde

era scris că „așa se cuvenea să pătimească Hristos și să învieze din morți a treia zi” (Luca 24, 46); o dată cu aceasta, le-a insuflat puterea Duhului Sfânt de a ierta păcatele sau de a le ține (Ioan 20, 22-23).

Mărturia Sfinților Apostoli despre Învierea Mântuitorului a pătruns adânc în sufletele celor născuți din nou, prin baia Botezului, în numele Sfintei Treimi, prin care omul este îmbrăcat în Hristos, în Moartea și Învierea Sa:

„Toți câți în Hristos ne-am botezat, într-o moartea Lui ne-am botezat. Ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez, pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, tot așa să umblăm și noi într-o înnoirea vieții”, scrie Sfântul Apostol Pavel (Romani 6, 3-4).

Același Sfânt Apostol mărturisește în alt loc:

„Îngropați fiind împreună cu El prin Botez, cu El ați și înviat prin credința în lucrarea lui Dumnezeu, Cel ce L-a înviat pe El din morți” (Coloseni 2, 12).

Învierea Domnului a fost vestită neîncetat de Sfinții Apostoli și de ucenicii acestora, episcopi și preoți, până azi, ca adevăr de temelie al credinței creștine și izvor pururea viu al învierii noastre (I Corinteni 15, 20), devenind cea mai mare sărbătoare a Bisericii creștine, “Sărbătoarea sărbătorilor”, cum auzim cântându-se la slujba acestui praznic².

1. Învierea Domnului cea mai mare minune din istoria omenirii

Multe minuni a săvârșit Domnul nostru Iisus Hristos în vremea viețuirii Sale cu trupul pe pământ, dar Învierea Sa din morți rămâne pentru toate veacurile cea mai mare minune. Faptul Învierii este dovada de ne tăgăduit a puterii Sale dumnezeiești.

Despre Învierea Mântuitorului ne-au încredințat Sfinții Săi Apostoli căroră li S-a arătat în seara zilei Învierii Sale. Apoi, după opt zile, S-a arătat din nou Sfinților Apostoli, fiind de față și Sf. Apostol Toma, încredințându-l și pe el de Învierea Sa. După aceea S-a arătat lui Iacob al lui Cleopa (I Cor. 15, 7), la cei peste cinci sute de credincioși (I Cor. 15, 6),

² IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Pastorală la Învierea Domnului Iisus Hristos”, în *Candela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XV, nr. 3-5, Martie - Mai, 2005, p. 4-5.

Apostolilor în Galileea pe un munte și lângă Marea Tiberiadei, la doi dintre ucenicii Săi, Luca și Cleopa, în drum spre Emaus, Apostolilor înainte de Înălțarea Sa cu trupul la cer și lui Pavel pe drumul Damascului.

Dreptmăritorii creștini de pretutindeni și din toate timpurile au mărturisit și mărturisesc cu toată tăria sufletului lor faptul Învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Trăirea creștinilor la slujba din noaptea de Paști rămâne ca o stâncă neclintită înfruntând valurile necredinței și ale rătăcirilor de la adevărul Învierii.

Întreaga învățătură a Bisericii, una și nedespărțită, se întemeiază pe Învierea Mântuitorului, după cum scrie Sf. Ap. Pavel: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră” (I Cor. 15, 14).

Prin Învierea Sa din morți, Mântuitorul S-a făcut „începătură” (I Cor. 15, 23) „pârgă” învierii noastre. Această încredințare a învierii noastre cu trupul la Învierea cea de obște de la sfârșitul veacurilor a stăpânit permanent inimile credincioșilor, mai ales în vremuri de mari încercări pentru viața creștină, pentru Biserică. Numeroșii creștini din primele veacuri, veacuri de crunte persecuții, și nu numai atunci, ci și mai târziu, în perioada regimului comunist-ateu, și chiar în timpul în care noi astăzi trăim, au mărturisit cu prețul vieții lor, primind pentru aceasta moarte mucenicască, având credința nestrămutată că viața omului nu se sfârșește la marginea mormântului. Sufletul este nemuritor, iar trupul muritor va învia la Învierea cea de obște de la sfârșitul veacurilor. Noi, creștinii, trăim și mărturisim adevărul Învierii în Simbolul de credință, numit și Crez atunci când rostim: „aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie”³.

2. Însuși Hristos a descoperit Sfânta Sa Înviere

Dumnezeiescul fapt al Învierii a fost adevărat de Însuși Mântuitorul nostru Iisus Hristos „înfățișându-Se pe Sine viu timp de patruzeci de zile, până în ziua în care S-a înălțat la cer” (Faptele Apostolilor 1, 2-3); S-a înfățișat femeilor mironosițe venite la mormânt ca să ungă cu miresme Preasfântul Său Trup (Luca 24, 1); S-a arătat Apostolilor începând chiar din seara zilei Învierii (Ioan 20, 19-20). „În urmă S-a arătat deodată la

³ IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Pastorală la Sărbătoarea Învierii Domnului”, în *Candela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XXIV, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 2014, p. 1-2.

peste cinci sute de frați...” (I Corinteni 15, 6), încredințându-i pe toți, chiar și pe Toma (Ioan 20, 26-29) de adevărul Învierii Sale din morți.

Învierea Mântuitorului este un fapt înscris în istoria vremii, fapt care se primește și se înțelege prin credință (Ioan 20, 29). Credința este darul lui Dumnezeu dat fiecăruia dintre noi. Prin credință înțelegem toate cele făcute de Dumnezeu (Evrei 11, 1-40). „Fără credință, dar nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu, căci, cine se apropie de Dumnezeu, trebuie să creadă că El este și că Se face răsplătitor celor care Îl caută” (Evrei 11,6). Credința trebuie să fie însoțită de inima curată: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8). Credința, darul lui Dumnezeu, trebuie s-o unim cu faptele bune, faptele de milostenie, ca să fie vie lucrătoare: „Credința fără fapte este moartă” (Iacov 2, 17).

Dumnezeiescul fapt al Învierii îl simțim, îl trăim în chip tainic și negrăit în adâncul inimilor noastre, așa cum l-au simțit și trăit toate generațiile de creștini de-a lungul celor 2000 de ani.

Dumnezeiescul fapt al Învierii Domnului nostru Iisus Hristos este piatra de temelie a religiei, a credinței și trăirii noastre creștine, este piatra de temelie a propovăduirii Sfinților Apostoli, după cum scrie Sfântul Apostol Pavel: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră” (I Corinteni 15, 14).

Învierea Domnului nostru Iisus Hristos este piatra de temelie a credinței și trăirii miilor de mărturisitori și mucenici din primele veacuri ale creștinismului, începând cu Sfântul Arhidiacon Ștefan, până în zilele noastre, în timpul regimului comunist ateu, și va continua până la sfârșitul veacurilor. Mucenicia face parte din legea trăirii noastre creștine, după cum scrie Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Filipeni: „Căci vouă vi s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să credeți în El, ci să și pătimiți pentru El” (Filipeni 1, 29).⁴

3. Întreaga creștinătate, serbează cu responsabilitate, actul biruinței asupra morții

Trăim bucuria Învierii Domnului, fapt dumnezeiesc, cu nezdrunclănată credință, așa cum au trăit și au mărturisit moșii și strămoșii noștri.

⁴ IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Pastorală la Sărbătoarea Învierii Domnului”, în *Candela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XXIV, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 2015, p. 1-2.

Mântuitorul Însuși ne-a încredințat de realitatea faptului învierii din morți:

„Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei care vor auzi vor învia” (Ioan 9, 25);

„Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (Ioan, 6, 54);

Mântuitorul a înviat pe fiica lui Iair (Mat. 9, 25), a înviat pe fiul văduvei din Nain (Luca 17, 14-15), a înviat pe Lazăr, mort de patru zile (Ioan 11, 43-45); Mântuitorul a spus ucenicilor Săi, înainte de Patimile Sale, că Fiul Omului va fi dat pe mâna arhierilor și a cărturarilor și-L vor osândi la moarte, dar a treia zi va învia (Mat. 20, 18-19). De faptul Învierii s-au încredințat femeile Mironosițe care au fost la mormânt; s-au încredințat Sfinții Apostoli, chiar și Toma (Ioan 20, 1-3).

Mântuitorul, după Înviere, până la Înălțarea la cer, „S-a înfățișat pe sine viu” (Faptele Apostolilor 17, 1, 3) și altor persoane, în diferite locuri, încredințându-le de Învierea Sa.

Sfântul Apostol Pavel, vrând să convingă pe necredincioși, pe cei care judecă lucrurile lui Dumnezeu numai cu mintea, de realitatea faptului Învierii, a Învierii Mântuitorului Iisus Hristos, dă ca exemplu bobul de grâu, care pus în pământ putrezește, moare, dar răsare, „dă viață” (I Cor. 15, 36-37). Faptul Învierii este un fapt dumnezeiesc, pe care îl înțelegem, în parte cu mintea, dar pe deplin omenește vorbind, prin credință, așa cum scrie Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei (cap. 11). „Faptele lui Dumnezeu sunt taine”, scrie Sfântul Ioan Gură de Aur, „pe care le înțelegem prin credință și tăcere”.

După înălțarea cu trup la cer a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Sfinții Apostoli și miile de creștini din primele veacuri au mărturisit mucenicește, cu prețul vieții lor, adevărul dumnezeiescului fapt al Învierii Domnului.

Credința noastră că și noi vom învia cu trupul, așa cum ne-a încredințat Mântuitorul nostru Iisus Hristos, atât prin cuvintele Sale, cât și, mai ales, prin însăși Învierea Sa, sporește râvna noastră în trăirea vieții noastre pământești prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, încredințați fiind, pe deplin, că viața noastră nu se sfârșește la marginea mormântului, sufletul fiind nemuritor. „Dacă nădărdum în Hristos numai în viața

aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii” (I Cor. 15, 19). Vor învia toți oamenii, vor învia așa cum spune Mântuitorul în Sfânta Sa Evanghelie: „... cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii” (Ioan 5, 29). De aceea, iubiți credincioși, trebuie să ne sârguim, cât trăim aici pe pământ, să ducem o viață întru sfințenie, “sfințirea noastră fiind voia lui Dumnezeu” (I Tes. 4,3) și să ajutăm pe cei aflați în lipsuri în trăirea vieții lor pământești, să ajutăm așa cum spune Mântuitorul nostru Iisus Hristos în Sfânta Sa Evanghelie care se citește în ziua de Duminică, numită “a Înfricoșătoarei Judecăți a lui Dumnezeu” (Matei 25)⁵.

4. Cuvintele scrise în slujba Învierii sunt de la Duhul Sfânt

Despre Învierea Sa din morți Mântuitorul a spus ucenicilor Săi, în trei rânduri, cu puțin timp înainte de împlinirea ei: „Fiul Omului va să fie dat în mâinile oamenilor și-L vor omorâ, dar a treia zi va învia” (Matei 17, 22-23; 20, 18-19; 26, 31-32).

Despre faptul împlinirii sfinții evangheliști spun că acesta s-a petrecut în ziua cea dintâi a săptămânii, Duminica, potrivit tradiției Bisericii; după miezul nopții; faptul în sine rămâne, ca orice Taină a lui Dumnezeu, necuprins de mintea omenească, nesimțit, nevăzut de simțurile omului. Textele liturgice, cuvintele slujbelor din Biserica noastră Ortodoxă ne vorbesc în felul lor foarte limpede să înțelegem că Tainele lui Dumnezeu se înțeleg prin credință și tăcere, cum scrie Sfântul Ioan Gură de Aur. Dumnezeu pentru încredințarea noastră ne oferă mărturii și martori ai unor fapte legate direct de înfăptuirea Tainei, a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu.

Să ascultăm câteva cuvinte din slujba bisericească închinată sărbătorii Învierii Domnului în zilele de duminică: „Doamne, pecetluită fiind groapa de cei fărădelege, ai ieșit din mormânt, precum Te-ai născut din Născătoarea de Dumnezeu. N-au cunoscut cum Te-ai întrupat îngerii Tăi cei fără de trup. N-au simțit când ai înviat ostașii cei ce Te-au străjuit. Că amândouă au fost pecetluite pentru cei ce Te ispiteau; dar minunile s-au descoperit celor ce închină cu credință Tainei...Doamne, încuietorile cele veșnice zdrobindu-le și legăturile rupându-le, ai înviat din mormânt,

⁵ IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Cuvânt pastoral la sărbătoarea Învierii Domnului”, în *Candela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XXV nr. 3-4, Mai-Iunie, 2016, p. 1-2.

lăsând giulgiurile Tale spre mărturia adevăratei îngropării Tale celei de trei zile. Și ai mers în Galileea, Cel ce ai fost străjuit în peșteră...Doamne, femeile au alergat la mormânt să Te vadă pe Tine, Hristoase, Cel ce ai pătimit pentru noi; și venind au aflat un înger șezând pe piatra răsturnată și acela către dânsle a grăit, zicând: A înviat Domnul! Spuneți Ucenicilor că a înviat din morți Cel ce mântuiește sufletele noastre. Doamne, precum ai ieșit din mormântul pecetluit, așa ai intrat și la Ucenicii Tăi, prin ușile încuiate, arătându-le lor patimile trupului, pe care le-ai primit, Mântuitorule, îndelung răbdând. Ca Cel ce ești din sămânța lui David răni ai răbdat, iar ca Fiu al lui Dumnezeu, lumea ai slobozit...”

Cele spuse până aici, scrise în cărțile de slujbă ale Bisericii, socotim că nu pot fi o prezentare pe scurt mai cuprinzătoare și pe înțelesul cuvenit al minții cât și al sufletului, pentru întărirea credinței noastre în faptul Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. Cuvintele din slujbele noastre ortodoxe sunt scrise de Sfinții Părinți ai Bisericii noastre purtători de Dumnezeu⁶.

5. Învierea Domnului are o lucrare de restaurare asupra întregii creații

Faptul Învierii Mântuitorului ne-a dat încredințarea neclintită că și noi vom învia cu trupul la obșteasca înviere (I Corinteni 15-20); această încredințare ne-a fost împărtășită și în cuvintele: „Aceasta este voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (Ioan 6,40); de aici înțelegem că viața noastră nu se sfârșește odată cu moartea trupului, ci ea continuă, sufletul fiind nemuritor; la obșteasca înviere sufletul se va uni cu trupul care va fi un „trup duhovnicesc” (I Corinteni 15, 44); dacă la obșteasca înviere toate trupurile vor învia, nu toate trupurile se vor împărtăși de slava lui Dumnezeu; credința cea dreaptă, faptele de milostenie, viața de sfințenie cheazăuiesc învierea spre viața veșnică într-o fericire (Ioan 5, 29).

În limbajul Sfintei Scripturi și în cel al slujbelor pentru cei morți, moartea noastră cu trupul se numește adormire, iar trezirea din acest somn se numește înviere.

⁶ IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Pastorală la sărbătoarea Învierii Domnului”, în *Candela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XXVI, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 2018, p. 1-2.

La obșteasca înviere, nu numai omul, ci și întreaga creație a lui Dumnezeu, cerul și pământul se vor împărtăși de veșmântul duhovnicesc, de o înnoire, după cum spune Mântuitorul în Sfânta Sa Evanghelie (Matei 19, 28); atunci va fi cer nou și pământ nou, după cum citim în Cartea Apocalipsa (21, 1).

Faptul înnoirii omului și al întregii creații, credincioșii Bisericii noastre îl mărturisesc prin pregătirea pentru întâmpinarea mării sărbători a Învierii Domnului; astfel, fac ordine și curățenie în casele lor de locuit și chiar în gospodărie, văruiesc atât interiorul cât și exteriorul caselor cu var care are culoarea albă, simbolul luminii slavei lui Dumnezeu și, odată cu aceasta, se înnoiesc și cu haine pentru trup, iar pentru suflet se înnoiesc prin Sfânta Taină a Pocăinței, mărturisindu-și păcatele și se împărtășesc cu Preasfântul Trup și Sânge al Mântuitorului nostru Iisus Hristos; în timpul slujbei la biserică țin în mână lumânarea aprinsă.

Chipul înnoit al omului înviat și al întregii creații ne este sugerat, înfățișat în sfintele icoane, pictate după canoanele – regulile sfintei noastre Biserici Ortodoxe; nimbul de aur care înconjoară capul sfântului, fondul de aur al icoanei arată tocmai starea de sfințenie, de înnoire petrecută după obșteasca înviere; în icoana ortodoxă totul este înfățișat într-un fel, exprimat în cuvinte consacrate, anume: „dematerializat dar nu derealizat; realist dar nu naturalist”; totul este duhovnicesc și nimic pământesc (I Corinteni 15, 44); privindu-le și rugându-ne înaintea lor înțelegem și simțim că trupurile lor sunt cu adevărat temple ale Duhului Sfânt; sfinții sunt înfățișați în stare de rugăciune, de rugăciune împreună cu celelalte persoane sfinte pictate pe pereții sfântului locaș de închinare; ei se roagă împreună cu noi, simțim, deci, duhul de comuniune între ei, între ei și noi și, cu toții împreună, înălțând către Domnul rugăciuni de cerere, de laudă, de mulțumire și slăvire a lui Dumnezeu, Creatorul cerului și al pământului, purtătorul de grijă, ajutorul și Mântuitorul tuturor celor care-L iubesc, Îl cinstesc și-L mărturisesc prin faptele de milostenie, de ajutorare a „fraților prea mici ai Mântuitorului” (Matei 25, 40)⁷.

⁷ IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Cuvânt la Învieria Domnului”, în *Can-
dela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XXVI, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 2017,
p. 1-3.

Concluzii

Învierea Mântuitorului nostru Iisus Hristos este un fapt dumnezeiesc necuprins de mintea omului, dar crezut cu inima, cu sufletul.

Este un fapt istoric, mântuitor, mărturisit de femeile mironosițe care au fost la mormânt, mărturisit de sfinții apostoli, chiar și de Toma, îndoielnic, temător să nu se înșele, mărturisit de cei „peste cinci sute de frați” (I Corinteni 15,6) credincioși ascultători și trăitori ai cuvintelor Mântuitorului nostru Iisus Hristos, mărturisit chiar și de ostașii care au păzit mormântul, mărturisit înaintea arhierilor Sinagogii care, împreună cu bătrânii, ținând sfat, au dat bani ostașilor ca să spună iudeilor „că ucenicii Lui, venind noaptea, L-au furat, pe când noi dormeam” (Matei 28, 11-13).

De atunci și până astăzi, majoritatea covârșitoare a creștinilor crede cu tărie neclintită adevărul faptului dumnezeiesc, Învierea Domnului.

Credința este darul lui Dumnezeu. Prin ea ne apropiem de Dumnezeu, iar prin împărtășirea cu Preasfântul Trup și Sânge al Mântuitorului nostru Iisus Hristos ne unim cu El, cu Dumnezeu: această legătură sufletească cu Dumnezeu este înlesnită, în măsura în care „cugetăm drept despre Dumnezeu și-L căutăm cu inimă smerită” (Înțelepciunea lui Solomon 1, 1), în măsura în care avem inima curată prin mărturisirea și iertarea păcatelor în Sfânta Taină a Spovedaniei, în măsura în care ajutăm pe „frații prea mici ai Mântuitorului Iisus Hristos” (Matei 25, 34-40).

Prin Învierea Mântuitorului Iisus Hristos s-a nimicit moartea, moartea sufletului, iar la sfârșitul veacurilor și moartea trupului, care va învia și el (Ioan 11,25).

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola Întâi către Corinteni, explica pe înțelesul tuturor, și celor de bună credință, și celor îndoielnici și chiar celor necredincioși, faptul dumnezeiesc al Învierii. El dă ca exemplu bobul de grâu, care semănat în pământ putrezește, dar ca urmare el încolțește, adică înviază, luând o altă înfățișare rânduită de Dumnezeu.

Cauza îndoielii sau a necredinței în Învierea Domnului și respectiv a noastră este – cum spune Sfântul Apostol Pavel – de ordin moral: „lăcomia pântecei, mîncarea și băutura peste măsură și tovărășiile rele” (I Corinteni 15, 32-33).

Temelia credinței noastre creștine este faptul Învierii Domnului (I Corinteni 15, 17). Trăirea noastră mărginită numai la viața pământească ne face să fim „mai de plâns decât toți oamenii”. Marele scriitor și poet german Goethe, numit “mare învățător al vieții lăuntrice a omului”, spune: „Este cu totul de neînțeles, o zădărnice, să te silești în trăirea vieții

pământești cu multă trudă pentru realizarea a tot ceea ce înseamnă valoare perenă, iar viața omului să se sfârșească la mormânt”, adică să nu mai continue și dincolo de mormânt.

Chipul omului creștin, care crede în faptul Învierii, în viața de dincolo, în Împărăția cerurilor ne este sugerat, înfățișat, în sfintele noastre icoane ortodoxe: sfințenia, smerenia, starea de rugăciune, duhul de comuniune sufletească; trupurile sfinților sunt ascetice, înduhovnicite, îmbrăcate în veșmântul sfințeniei. Toate acestea le vedem în picturile bisericilor mănăstirilor din zona noastră, „dulcea și sfânta Bucovina”. Ele sunt realizate de meșterii, zugravii noștri născuți și trăitori în Bucovina; ele sunt realizate în vremea domniei Sfântului Voievod Ștefan cel Mare și a slăvitului Voievod Petru Rareș. Sunt realizate în vremuri foarte grele pentru credința noastră strămoșească și glia pământului nostru românesc, sub amenințările otomane, tătare și nu numai; ele sunt roadele unei trăiri creștine și patriotice pilduitoare pentru toate generațiile de oameni, îndeosebi pentru tineretul de astăzi amenințat de atâtea încercări de ordin moral și național.

Menționez, pentru o mai atentă luare aminte, că opt biserici din Bucovina cu picturi exterioare și interioare sunt înscrise în lista UNESCO. Întrebarea se pune: Care a fost motivul înscrierii lor în lista acestui forum de cultură mondial? Un răspuns, pentru mine, este acesta: pentru mesajul lor de ordin cultural și spiritual. De ordin spiritual, motivat de faptul următor: privindu-le, sufletul ți se liniștește, intri într-o lume nepământească, dematerializată, într-o lume a rugăciunii, a sfințeniei, o lume care și-a realizat caracterul în termen teologic, religios – „asemănarea cu Dumnezeu”, adică viața de sfințenie. Și încă o întrebare: Oamenii din Bucovina și nu numai, cu înalte răspunderi locale și de stat, au conștiința corespunzătoare să asigure îngrijirea, conservarea acestor valori de patrimoniu național? Practic, au ei conștiința să asigure resursele financiare și materiale, nu prin pomană guvernamentală sau europeană, ci printr-un act de justiție cuvenită într-un stat de drept, act de justiție constând în retrocedarea resursei financiare lăsate de ctitorii acestor valori, resursă confiscată de regimul comunist? Răspunsul aparține oricărui creștin și român, cu prioritate bucovineanului⁸.

⁸ IPS PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Scrisoare pastorală la sărbătoarea Învierii Domnului”, în *Candela, Revistă de Teologie și Cultură a A.S.R.*, anul XXX, nr. 3-4, Martie-Aprilie, 2020, p. 1-3.

ASCEZA ȘI SFINȚENIA PĂRINȚILOR DEȘERTULUI

Pr. Drd. Pavel ŽIŽICA

pavel_jijita@yahoo.com

Abstract

This paper has the purpose of showing today's world, that in the fourth century there were men, living in isolated areas, like the Egyptian desert, living a solitary but holy life, away from the civilized world. Moreover this work has also a deeper meaning to me, because the way of life of these hermits has changed the way of seeing past and present world, and in the same time I saw that this way of life does not locate itself in a fairy-tale, in a distant past and world, but it continues until the dusk of mankind. In essence we will try, first to explore the way of life, with short stops to observe the time and place where these ascetic lives rose and set. Then and most important we will try to understand the ascetic and holiness of these Desert Fathers. This paper is a very short study of a vast domain that observes and studies ascetism, prayer and the Holy Fathers or Desert Fathers from the fourth century.

Keywords:

Desert Fathers, ascetism, holiness, solitude, desert, IVth century, Egypt, time, monks.

Introducere

Citirea cărților despre sfinții lui Dumnezeu nu ne face sfinți, însă lectura acestora ne poate „disloca” din confortul și rutina vieții noastre, ne poate da un impuls pentru a ne angaja pe calea care duce la sfințenie. Acest sentiment poate fi resimțit ori de câte ori parcurgem *Patericul*, o colecție de apoftegme ale acelor remarcabili asceți egipteni din

secolul al IV-lea. Prin retragerea lor solitară în deșert, acești oameni sfinți, pe care spiritualitatea ortodoxă îi cunoaște sub numele de Părinții pustiei, au ales să iasă dintr-o lume marcată de mândrie, bogăție și sete de putere pentru a intra într-o altă lume în care smerenia, simplitatea și ascultarea constituie valorile ei fundamentale.

Această lume duhovnicească, care se degajă din paginile *Patericului*, reprezintă teritoriul viu și concret al sfințeniei, unde acești venerabili asceți au contestat, în mod radical, toate principiile unei simple vieți trupești. În acest context, accentuăm faptul că ei s-au retras în deșert nu pentru a fugi de lume, așa cum s-a spus adeseori, ci, dimpotrivă, pentru a se confrunta cu ea. Dacă postulatul major al unei vieți lumești înseamnă a lua tot ce-i mai bun de la viață (sănătate, bogăție și confort), fapt pentru care patimi precum egoismul, pofta sau lăcomia excesivă sunt transformate în vectori de civilizație, Părinții deșertului, departe de a evalua totul din unghiul plăcerii egoiste, au ales să-și trăiască viața după legile unei lumi în care încercările, ispitele și privațiunile de tot felul constituie reperele esențiale pentru o creștere de tip duhovnicesc. Și, într-adevăr, dacă omul de azi e atât de dependent de bunăstare și confort, simplitatea radicală a acestor eremiți din secolul al IV-lea ne învață că doar o viață pătrunsă de efort și asceză ne întărește din punct de vedere duhovnicesc.¹

1. Deșertul viu

Spiritualitatea deșertului implică o „resuscitare” a întregului angrenaj lumesc prin care acești asceți egipteni au realizat suspendarea și abandonarea tuturor acelor lucruri pe care omul trupesc le valorizează în mod excesiv doar pentru că ele sunt agreabile și îi conferă o existență plăcută. Prin urmare, această experiență a deșertului trebuie înțeleasă nu atât ca un fenomen istoric, cât mai ales ca un mod de viață, ca o cale perpetuă de sfințire a omului. De aceea, citind și reflectând la apoftegmele cuprinse în *Pateric*, putem afla mai multe despre noi înșine decât dacă am citi toate cărțile din lume. În opinia noastră, acești remarcabili asceți nu trebuie priviți ca fiind pildele inaccesibile ale unui trecut îndepărtat, ci, mai curând, ca martorii unei alte realități de fapt singura realitate – și anume una în care omul trăiește experiența deplină a unei vieți înnoite în Duhul

¹ Daniel LEMENI, *Avva, spune-mi un cuvânt!* Dinamica îndrumării spirituale la Părinții deșertului, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 17.

Sfânt, o experiență fără de care teologia devine un simplu exercițiu al vanității și orgoliului. Acest lucru trebuie accentuat mai ales în lumea de azi, când teologia tinde să devină o simplă disciplină academică.²

În primul rând, trebuie spus că această fascinantă „lume nelumească” a *Patericului* poate fi redusă, în esență, la tema paternității duhovnicești, o temă pe care tradiția pustiei egiptene din secolul al IV-lea o exprimă simplu și nesofisticat.

Deși tema paternității duhovnicești deține un loc esențial în ansamblul spiritualității răsăritene creștine, din câte știm noi nu există, și aici ne referim la spațiul teologiei românești, lucrări care să abordeze *in extenso* această problematică. Studiul de față se poate constitui, printre altele, și ca un posibil răspuns la această lacună de ordin academic. Intenția care ne-a ghidat în elaborarea acestei lucrări a fost aceea de a contribui într-o oarecare măsură la configurarea unei imagini „adequate” îndrumării spirituale în Răsăritul creștin.

Una din cele mai grave boli ale lumii actuale, poate cea mai gravă, e oboseala de viață (*taedium vitae*), această zeiță a lumii contemporane cum a numit-o la un moment dat teologul francez Oliver Clément. Omul de azi e acaparat de dimineța până seara de tot felul de urgențe și griji imediate, el fiind aproape tot timpul ocupat cu rezolvarea unor probleme extrem de presante, motiv pentru care nu-și mai permite, ca odinioară, acele momente de mici răgazuri în care el poate să se consacre unor dezbateri interioare. Într-un cuvânt, lumea de azi alungă *tempus morți*, iar unul din simptomele cele mai evidente ale acestei boli moderne este oboseala inimii (*taedium cordis*).

În acest ritm extrem de alert și epuizant al lumii moderne în care omul este mereu confiscat de tot felul de obligații și urgențe exterioare lipsesc două componente esențiale care pot contribui la o viață împlinită: *răgazul* (*otium*) și *singurătatea*. Însă indiferent de epoca în care trăiește, fiecare om resimte într-un fel sau altul nevoia de a se decupla de la tumultul zgomotos al lumii pentru a se bucura de episodul nutritiv al unei confruntări solitare cu adâncurile sale. Așa cum în mări sau oceane întotdeauna apa este mai agitată la suprafață, iar cu cât ne îndreptăm mai înspre adâncuri apa devine mai liniștită, în mod similar, cu cât omul se retrage mai mult din agitația vieții exterioare cu atât mai mult sufletul

² Daniel LEMENI, *Avva, spune-mi un cuvânt!* Dinamica îndrumării spirituale la Părinții deșertului, p. 18-19.

său începe să se liniștească. În acest caz fiecare om are nevoie de anumite momente în care fervoarea acțiunii exterioare trebuie să fie înlocuită de liniștea unei stări interioare.³

2. Deșertul ca laborator al sfințenie

Din *Pateric* aflăm la un moment dat că un avva a fost vizitat de trei asceți care i-au pus următoarea întrebare: „ce a realizat cu fără-de-grija lui întru acea pustie?”. Bătrânul a mers la o baltă, și luând apă cu un vas, a turnat și a umplut un pahar de apă, și le-a adus-o, zicându-le: „Căutați, fraților, și vedeți bine cum este această apă. Și apa era tulbure, pentru că atunci o luase din baltă”. Zis-a lui frații: „O vedem că este tulbure”. Și punând-o să stea un pic, s-a limpezit asemenea cristalului. Atunci luând-o așa limpede, iarăși le-a arătat-o lor, zicând: „Căutați acum, fraților, și vedeți apa care era tulbure cum s-a limpezit”. Iar ei căutând, se minunau, că își vedeau într-însa ca în oglindă fețele lor. Atunci le-a zis lor:

„Vedeți, fraților, și înțelegând să cunoașteți că precum ați văzut apa aceasta cum era mai întâi tulbure și întunecată, iar acum o vedeți limpede și luminată, așa este și cel ce trăiește în lume cu oamenii – de tulburarea gâlcevilor lumești este tulburat și întunecat, și nu își vede păcatele și răutățile sale. Iar dacă iese din grijiile lumești și se așează la loc liniștit, atunci i se limpezesc inima și mintea și toate simțirile sale. Și atunci își vede și își cunoaște păcatele și răutățile sale”⁴

Prin liniștea și tăcerea sa, deșertul ne permite să ne vedem pe noi înșine așa cum ne putem vedea fața într-o apă liniștită. Altfel spus, în singurătatea austeră a deșertului ascetul și-a putut examina inima cu toate slăbiciunile ei, el s-a putut vedea și cunoaște așa cum este cu adevărat:

“Imaginați-vă un lac liniștit peste care suflă o briză ușoară...Toată suprafața lacului freamătă în bătaia vântului și nu mai oglindește nici cerul, nici pământul; cât privește însă adâncurile, ele rămân calme, căci nu sunt atinse de această briză. Adeseori și noi suntem ca acest lac: adâncurile

³ Daniel LEMENI, *Duhul a suflat în pustie Lumea duhovnicească a Părinților deșertului*, editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 128-129.

⁴ Cf. *Pateric egiptean*, Editura Sophia, București, 2011, pp. 285-286.

noastre rămân limpezi și liniștite, dar la suprafață se dezlănțuie o asemenea învolburare, încât nu mai avem posibilitatea de a ne aduna gândurile și sentimentele”⁵.

Cu privire la deșert s-au făcut o serie de asociații fundamentale, însă pentru tema noastră, două dintre acestea sunt extrem de relevante: în primul rând, pustia egipteană a fost cadrul specific în care experiența ascetică a Părinților pustiei s-a cristalizat și dezvoltat, experiență care a generat o spiritualitate a deșertului. În al doilea rând, deșertul relevă o stare a minții, ceea ce înseamnă că el nu desemnează atât o realitate geografică, cât mai ales o cale sau o experiență spirituală.⁶ Și, într-adevăr, așa cum o să vedem mai jos, deșertul relevă starea unei minți detașate complet de grijiile lumii, astfel încât acest loc arid și nisipos va deveni calea ascetică de internalizare a stării de pocăință. Această cale a deșertului pe care au urmat-o asceții egipteni în secolul IV a contribuit în mod decisiv la dezvoltarea experienței monastice.

Este important să notăm faptul că idealul creștin al detașării de lume (*saeculum*) ca precondiție necesară pentru dobândirea harului lui Dumnezeu a fost corelată acum de configurația geografică a pustiei egiptene. Astfel, spre deosebire de asceții urbani (*apotaktikoi*), care își trăiau asceza la marginea satelor și orașelor, Părinții pustiei au fost cei care au instituit deșertul ca loc de desfășurare al ascezei lor solitare, fapt care explică de ce pustia a devenit în scurt timp încărcată de semnificații spirituale care evocă creșterea spirituală.⁷

3. Asceză și sfințire prin deșert

A te retrage în pustie înseamnă a-ți reevalua prioritățile propriei vieți, înseamnă a-ți schimba sistemul de referință, și, implicit, traiectoria propriei vieți. Această schimbare lăuntrică pe care spiritualitatea creștină o numește ca fiind starea de *metanoia* („schimbarea minții”) și pe care tra-

⁵ MITROPOLIT ANTONIE DE SUROJ, *Taina iertării, taina tămăduirii*, trad. de monahia Anastasia, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010, p. 28.

⁶ C. RAPP, “The Desert as a Place of Spiritual Growth”, în *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2005, p. 116-118.

⁷ Daniel LEMENI, *Duhul a suflat în pustie Lumea duhovnicească a Părinților deșertului*, p. 236.

diția deșertului o ilustrează foarte bine, se află la rădăcina monahismului egiptean.⁸

Dacă astăzi trăim într-o societate extrem de zgomotoasă și agitată, în care momentele de răgaz sunt percepute ca momente de distracție, momente care nu fac altceva decât să tulbure și să afecteze sufletul nostru, asceții din pustie au cultivat un mod de viață extrem de simplu, orientat integral spre această „liniștire” a sufletului. În pustie, care înseamnă până la urmă valorificarea intensă a răgazului, graba și ritmul alert fiind cu totul excluse, viața acestor asceți egipteni poate fi subsumată unui singur imperativ ascetic, și anume renunțarea la „grija de multe”, un principiu potrivit căruia: „înțelept poate deveni cel liber de grijile vieții” (Înțelepciunea lui Iisus, Fiul lui Sirah 38, 24).

În mod similar, Sfântul Nil Ascetul afirmă că „ține de sufletul desăvârșit să fie lipsit de griji și de cel necredincios să se chinuiască cu ele. Căci despre sufletul desăvârșit s-a spus că este un „crin în mijlocul mărăcinilor” (Cântarea Cântărilor 2, 2). Aceasta îl arată viețuind fără griji între cei apăsăți de multe griji. Căci crinul și în Sfânta Evanghelie este icoana sufletului fără griji”⁹. Viața ascetică a Părinților din pustia egipteană contestă felul nostru de a ne complica viața, deoarece acești asceți din secolul IV ne-au propus un mod de viață ce reflectă inversul tuturor valorilor lumesti pe care societatea de azi le promovează până la exces.

Astfel, dacă societatea pretinde ca cetățenii ei să fie activi și productivi, eremiții deșertului au promovat un „alt set de valori, unde nefăptuirea poate fi cel mai puternic izvor al făptuirii”¹⁰. Într-adevăr, lumea de azi îi admiră pe oamenii „practici”, ceea ce înseamnă că monahii nu își au locul în acest „stup de productivitate” (A. Golitzin).

Ce utilitate luminească poate să aibă Părinții pustiei, acești profeți ai repausului absolut? Răspunsul este mai mult decât evident: niciuna. Modul lor de viață nu se poate justifica după criteriile pragmatice ale lumii de azi. O apoftegmă e extrem de sugestivă în acest sens: într-o zi avva Am-

⁸ Vezi în acest sens „Chemarea la pocăință a deșertului”, în Hannah HUNT, Plânsul de bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților sirieni și bizantini, ed. cit., p. 77-151.

⁹ SFÂNTUL NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor”, în *Filocalia*, vol. I, trad. de Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, Editura Humanitas, București, 2005, p. 199.

¹⁰ John CHRYSAGIS, *În inima pustiei. Duhovnicia Părinților și Maicilor din deșert*, trad. de C. FĂGETEAN, Editura Sophia, București, 2004, p. 38.

monas a vrut să treacă fluviul Nil, însă corabia se afla în reparație. La un moment dat a venit o luntre și i-a trecut pe toți cei care se aflau pe mal, mai puțin pe avva Ammonas care a refuzat să se urce. Având cu el un snop de ramuri de palmier, ascetul „s-a așezat să împletească funie și s-o despletească, până când s-a dres corabia. Și atunci a trecut”. Frații i s-au închinat și l-au întrebat: „De ce ai făcut aceasta?”. Bătrânul zice: „Ca să nu umblu tot timpul grăbit de gândul rău, ci să merg încet, cu rânduială, pe drumul lui Dumnezeu (aici e pilda)”¹¹.

Cât de impresionantă și de tulburătoare e această diferență dintre graba noastră furibundă după acumularea de bunuri și nepăsarea acestor asceți față de normele pragmatice ale acestei lumi. Asimilarea vieții duhovnicești presupune în mod inevitabil o „decuplare” de la ritmul extrem de alert și trepidant al lumii, asceza pustiei fiind în acest caz un repaus impus în care ascetul învață disciplina calmului și a tăcerii.

Mai mult decât atât, modul de viață ascetic sfidează orice logică seculară, deoarece el promovează lipsa oricărui confort, acest pinten al omului trupesc și pătimas, care îl ține atât de legat de această lume. Cât de ciudat sună cuvintele avvei Theodotos într-o societate a abundenței și a consumului exagerat, așa cum e cea de astăzi: „Avva Theodotos a zis: „Lipsa pâinii topește trupul monahului”. Alt bătrân adăugă: „Privegherile îl tolesc și mai mult”¹². Dintr-o altă apoftegmă aflăm că egumenul unei mănăstiri l-a întrebat pe avva Pimen: “Cum pot să dobândesc teama de Dumnezeu?”. Avva Pimen i-a zis: „Cum putem să dobândim teama de Dumnezeu cu burțile pline de brânză și cu putini întregi de saramură?”¹³.

Discrepanța aceasta dintre *somnolența* traiului bun a omului de azi și *trezvia* ascetică a monahului relevă nu atât o distanță fizică sau cronologică față de lumea noastră, cât una de ordin spiritual.

4. Perspectiva timpului

Prin asceza și desprinderea de acele lucruri care ne împovărează și ne complică viața, Părinții pustiei ne învață importanța și centralitatea răgazului, a încetinirii, a nevoii de a privi dincolo de imediatul vieții.

¹¹ AVVA AMMONAS 6, p. 78.

¹² AVVA THEODOTOS 1, p. 151.

¹³ AVVA PIMEN 181, p. 297.

Cu alte cuvinte, dacă în lume omul este mereu prins între diversele activități cotidiene, care îi acaparează timpul și întreaga energie, deșertul relevă în schimb o imagine simplă a vieții, una în care ascețul percepe extrem de diferit scurgerea timpului. Dacă societatea de azi, în numele randamentului și al eficienței sociale, repudiază momentele de răgaz sub pretextul pierderii de timp, în viața ascetică, „timpii morți” sunt tot atâtea clipe de sporire duhovnicească.

În acest sens, apoftegma avvei Sisoe e extrem de edificatoare: avva Sisoe l-a întrebat pe un frate: „Ce faci?”. El a răspuns: „Îmi pierd timpul, părinte”. Bătrânul îi zice: „Eu îi mulțumesc lui Dumnezeu chiar și când îmi pierd timpul”¹⁴. Tensionați și irascibili, indispuși și extrem de supra-solicitați, astăzi nu mai știm „să ne tragem sufletul”, de aceea Părinții pustiei pot fi considerați ca fiind profeții răgazului mântuitor. Fiecare om are nevoie și trebuie să-și acorde, măcar din când în când, scurte perioade de răgaz, adică acele clipe sau momente în care nu are absolut nimic de făcut, ci doar să stea cu el însuși și cu Dumnezeu, așa cum ne îndeamnă avva Alonios: „Dacă omul nu va spune mereu în inima sa: numai eu și Dumnezeu suntem pe lume, nu-și va găsi liniștea”¹⁵.

Din păcate, în viața trepidantă de azi, aproape că nu te mai poți bucura de tihna singurătății. De aceea, Părinții deșertului au considerat că mijlocul cel mai bun prin care ascețul evită orice distragere și tulburare exterioară e acela de a păstra un timp în care să se dedice tăcerii și singurătății. Acest timp consacrat singurătății e, așa cum spune avva Antonie, ca marea pentru pește, adică mediul său vital: „După cum peștii (mor) dacă întârzie pe uscat, tot astfel călugării care întârzie afară din chilie ori își pierd vremea cu cele lumești se îndepărtează de puterea isihiei. Așadar, după cum peștele trage la mare, tot așa și noi trebuie să tragem la chilie, să nu zăbovim pe afară uitând de paza lăuntrică”¹⁶. Desprinși de zgometul și agitația cotidiană, Părinții pustiei au cultivat un mod de viață *ritmat*, în care timpul cantitativ (*chronos*) este mai puțin important decât timpul sfânt (*kairos*).

Desigur, această ritmare a vieții ascetice exclude tot ceea ce ține de pragmatism sau eficacitate materială, accentul fiind pus aici pe împlinirea spirituală. Aceasta revine la a spune că modul de viață ascetic se ase-

¹⁴ AVVA SISOE 54, p. 337.

¹⁵ AVVA ALONIOS 1, p. 90.

¹⁶ AVVA ANTONIE 10, p. 45.

mână cu arta grădinăritului, o artă în care, după cum știm, nu te poți bucura de roade dacă nu știi să aștepți. De aceea, dacă orice fruct are nevoie de timp pentru a se coace, cu atât mai mult omul are nevoie de o lungă perioadă de timp pentru a atinge maturitatea spirituală.

Din perspectiva lumii moderne acest “timp de coacere” e aproape exclus din orizontul vieții contemporane, deoarece viața omului se desfășoară acum după normele eficienței pragmatice și ale randamentului, norme care îi instituie pe Părinții deșertului în postura unor mari excenrici: „Ucenicii avvei Visarion au povestit că viața lui a fost ca viața unei păsări... trăind tot timpul netulburat și fără a se îngriji de nimic. Nu se preocupa nici de casă, sufletul lui nu părea stăpânit de pofta de a locui într-un loc sau într-altul, nici de nesațiul de mâncare, nici de zidirea de case, nici de distracția cărților. S-a dovedit întru totul eliberat de patimile trupului... și îi plăcea să rătăcească de multe ori prin ținuturile pline de nisip și nelocuite”¹⁷.

De aceea, se cuvine să accentuăm ca o concluzie faptul că, deși tehnologia modernă – pusă aproape integral în serviciul consumerismului –, ar putea transforma deșertul într-un loc mult mai util și confortabil, trebuie să ne rugăm însă ca omul de azi să nu uite această cale a deșertului, o cale prin intermediul căreia putem dispune de răgazul necesar care să ne permită stăpânirea patimilor: „Câțiva frați s-au întâlnit, odată, la avva Iosif. S-au așezat și, în vreme ce ei puneau întrebări, el se bucura și le spunea, plin de ardoare: „Azi sunt rege. Mi-am stăpânit patimile”¹⁸.

Din această perspectivă Părinții pustiei au fost într-adevăr excenrici, ceea ce înseamnă că ei au mutat centrul de greutate *dinspre duhul lumii* înspre *lumea duhului*. *Așa cum vom vedea în secțiunea următoare această lume a duhului se va reflecta cel mai bine pe fața ascetului.*

În acest context accentuăm faptul că simpla evadare sau fugă din lume (*fuga mundi*) nu reprezintă în sine această spiritualitate a deșertului. Să nu uităm că unii dintre cei care s-au retras în deșert au făcut-o pentru a evita tot felul de îndatoriri lumești precum plata impozitelor, serviciul militar, responsabilitățile casnice sau pedepsele juridice.¹⁹

¹⁷ AVVA VISARION 12, p. 99-100.

¹⁸ AVVA IOAN de la Panefisi 10, p. 182.

¹⁹ Cf. S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony*, Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint, Lund, 1990, p. 92.

Prin urmare, așa cum a remarcat J. Chryssavgis, pustia e „locul reînnoirii duhovnicești, nu al retragerii personale. E locul războiului lăuntric, nu al păcii exterioare. Este locul unei întâlniri adânci, nu al unei evadări superficiale”²⁰. Pentru acești venerabili asceți deșertul a fost o cale duhovnicească prin care ei au abandonat plăcerile lumii pentru a trăi bucuriile Duhului.

Cu alte cuvinte, Părinții pustiei au transformat deșertul, un loc aspru și arid, într-un fel de geografie „întrupată”, una potrivit căreia cele trei centre monahale care definesc spiritualitatea pustiei (Nitria, Kellia și Sketis) au început să prindă viață. Prin această trecere de la „duhul lumii” la „lumea duhului”, Părinții deșertului au fost cei care au introdus pentru prima dată freamătul vieții în chiar „inima deșertului”.

Cele mai renumite și importante vetre monahale au fost Nitria, Kellia și Sketis. Într-adevăr că aici nu vorbim despre vestitele cetăți ale vechilor faraoni, nici despre mărețele lor piramide, obeliscuri și temple, ci contra curentului, în duhul părinților pustiei, vorbim și pe cât putem cercetăm „cetățile pustiei” pe care acești bătrâni le-au înființat prin modesta lor viețuire și prin micuțele lor chilii și le-au transformat în Cetatea lui Dumnezeu.

Concluzii

Ceea ce am încercat să subliniez este că, în principiu, pentru un student, profesor sau cleric, este relativ ușor să întocmească o lucrare științifică, având o temă teologică, dar, cum spunea Părintele Sofronie Saharov: „Theologia academică nu este îndestulătoare pentru mântuire. Citiți mai cu seamă pe Părinții nevoitori. Acolo veți învăța adevărata teologie, veți învăța adevărata atitudine a minții și a inimii când este vorba despre Dumnezeu. Rugăciunea curată nu se dă celor care studiază mult. În acest sens, calea științei teologice nu este prea lucrătoare și rareori poate duce la rugăciunea curată. Știința teologică predată în școli, și care a devenit o specialitate intelectuală deschisă tuturor nu duce la cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu vine de la viața în Dumnezeu ce se naște în străfundul inimii.”

Să luăm aminte la aceasta: teologia nu se face doar în sensul unei comunicări informative, spunându-le celorlalți despre ceva ce s-a petrecut cu mult timp în urmă. Nu! Noi trebuie să devenim mărturisitori ai lui Hris-

²⁰ John CHRYSAVGIS, *În inima pustiei. Duhovnicia Părinților și Maicilor din deșert*, trad. de C. FĂGETEAN, Editura Sophia, București, 2004, p. 70.

tos, pentru că Hristos nu trebuie teoretizat, ci *arătat* lumii. E un alt fel de a spune că noi trebuie să fim o lucrare a lui Dumnezeu în mijlocul lumii.

Așa cum se poate vedea din istoria spiritualității ortodoxe nenumărați oameni au pășit pe urmele lui Hristos, asumându-și de bună voie calea lui Hristos. Fie că vorbim de mucenici, monahi, preoți sau simpli mireni, această procesiune nu are sfârșit. Cu toții suntem chemați să pășim pe această cale a lui Hristos.

Dar unde ne aflăm noi oare?

Vom sta doar și vom privi această lungă procesiune, acest șir de oameni cu ochi luminoși ce merg plini de bucurie spre Împărăția lui Dumnezeu?

Să ne rugăm ca Dumnezeu să ne dea putere să ne alăturăm acestor oameni sfinți, astfel încât să putem spune, așa cum o facem duminică de duminică la sfârșitul dumnezeieștii Liturghii, după primirea Sfintelor Daruri: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit!”.

DISPUTA DINTRE CHRISTOS YANNARAS ȘI CĂLUGĂRII ATHONIȚI

Pr. Drd. Cristian PRUNĂ

cristinet2005@yahoo.com

Abstract

In 1975 a lively dispute broke out between Athos, the citadel of the Orthodox philocalic monasticism, and Athens, the bastion of theological academism. The controversy is extremely significant and instructive not only in a strictly documentary sense - attesting once again to the profound polarization of theology and ecclesial life in modern Hellenism - but also in its main register - illustrating the exemplary tension within Orthodoxy between two types of theology, a tension which in its general significance goes beyond the circumstantial details of the specific disputes.

According to Christos Yannaras, one of the most pressing problems facing the Orthodox Church today is the centuries-long influence of Western theology on Orthodox thought, ethos and spirituality, an influence that began in 1354. Yannaras also sanctions some reflections of Catholic scholasticism, ethicism and legalism even in the personalities of some of the great spiritual fathers of the East whom the Church has canonized. His attacks are directed in particular at St Nicodemus Aghiorite, whom he considers an "apocalyptic case".

Keywords:

scholasticism, indulgences, western influences, heterodoxy

Tematic, teologi ortodocși din secolul al XX-lea au considerat că există influențe eterodoxe – desigur, apreciind diferit gradul acestora – în mai multe domenii și capitole ale teologiei, spiritualității și vieții bisericești. În viziunea unora dintre acești teologi, nici Dreptul Canonic nu a fost ocolit de asemenea influențe.

Unii teologi, îndeosebi George Florovsky în lucrarea sa *Căile teologiei ruse* (1937), Alexander Schmemmann în *Calea istorică a ortodoxiei răsăritene* (1963), Christos Yannaras în *Ortodoxie și Occident în Grecia modernă* (1992) au considerat că influențele apusene au fost atât de însemnate încât au produs o adevărată „pseudomorfoză”, o „captivitate babilonică”, o radicală înstrăinare a teologiei ortodoxe, în esența și fondul ei¹.

După Christos Yannaras², una din problemele cele mai stringente cu care se confruntă astăzi Biserica Ortodoxă o constituie influența de veacuri a teologiei occidentale asupra cugetării, etosului și spiritualității ortodoxe, influență care a început în anul 1354.

Potrivit lui Yannaras, piatra de hotar sau punctul de plecare al epocii moderne nu este 1453, anul căderii Constantinopolului, ci mai degrabă 1354, anul în care Dimitrie Kydones³, la îndemnul împăratului Ioan Cantacuzino, a tradus în greacă *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino. Acest fapt delimitează o epocă nouă pentru elenism, o perioadă în care interesul grecilor se mută progresiv de la propria lor tradiție și civilizație spre o altă viziune și spre un alt model de viață.

¹ Grigore Dinu MOȘ, *Ortodoxie și Occident - problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 12.

² Christos YANNARAS (sau Chrestos Giannaras - n. 10 aprilie 1935, Atena, Grecia) este un important filozof și teolog al Bisericii Greciei. A studiat teologia și filozofia la Atena, Bonn și Paris, iar teza de doctorat și-a susținut-o la Facultatea de Litere din Paris (Sorbona) și la Facultatea de Teologie a Universității din Tesalonic. Este membru al Academiei Internaționale de Științe Religioase și membru în comitetul director la revista Concilium. Până în anul 2005 a fost profesor la Institutul de Științe Politice din Atena și la Universitatea de Științe Sociale și Politice Panteon din Atena. https://ro.wikipedia.org/wiki/Christos_Yannaras (accesat în 22.01.2022).

³ Demetrios KYDONES, (1324–1398), a fost un teolog grec bizantin, autor și traducător, influent în calitate prim-ministru imperial (sau cancelar) al Imperiului Bizantin sub trei împărați succesivi: Ioan al VI-lea Cantacuzinos, Ioan al V-lea Paleolog și Manuel al II-lea Paleolog. https://en.wikipedia.org/wiki/Demetrios_Kydones (accesat în 22.01.2022).

E dificil a găsi cauza acestui fenomen de înstrăinare, din moment ce elenismul a fost întotdeauna o răscruce a civilizațiilor, concepțiilor și ideilor, iar trăsătura fundamentală a grecilor a fost tocmai capacitatea lor de a asimila preluările și împrumuturile, fiecare element nou devenind prilej de îmbogățire și înnoire a conștiinței de sine eline.

Yannaras acuză diminuarea drastică a capacității de asimilare a spiritului elen în perioada inaugurată de traducerile lui Kydones.

„Împrumuturile și preluările nu au mai fost supuse modului grec de viață, și de gândire. Dimpotrivă, preluările au subjugat și slăbit progresiv conștiința de sine culturală a grecilor și au înstrăinat identitatea grecească. Fie că au fost supuși hoardelor barbare ale turcilor otomani, timp de patru sute de ani, fie că s-au constituit într-un stat în granițe geografice convenționale după 1827, grecii trăiau cu privirea și cu spiritul lor spre lumina din Occident”⁴.

Dominau concepțiile false, ba chiar disprețul pentru elenitatea creștină, concomitent cu admirația pentru cultura și civilizația occidentală, care monopoliza în conștiința grecilor înțelesul progresului.

Așadar, în opinia lui Yannaras, punctul de plecare al fenomenului înstrăinării nu poate fi decât deprecierea de sine și admirația nemărginită față de modele străine. Primii filotomiști sau latinofoți ai epocii nu au avut nici cunoștințele, și nici criteriile pentru a înțelege înflorirea bisericească a spiritualității isihaste, a gândirii teologice și a artei religioase din secolul al XIV-lea, sinteza de vârf a unei tradiții roditoare de zece veacuri. Chiar dacă noua orientare spre Apus a grecilor n-a ieșit biruitoare în cadrul controverselor palamite, după căderea Constantinopolului câștigă teren tot mai mult și își găsește în cele din urmă expresia oficială în Mărturisirile de credință din secolul XVII.

Aici, spune Yannaras,

„avem prima supunere a Ortodoxiei la metodologia și mentalitatea occidentală. Chiar și limba acestor mărturisiri se schimbă în mod radical, fiind un limbaj mai mult sau mai puțin raționalist, pentru că scopul lui este acela de a preciza cu exactitate formulările, și nu acela de a exprima o expe-

⁴ Christos YANNARAS, *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină, București, 1995, p. 75.

riență de viață. Această mentalitate introdusă în mărturisirile de credință schimbă în mod progresiv chiar și conștiința a ceea ce înseamnă Biserica, și alunecăm progresiv spre o schimbare a mentalității ortodoxe la nivelul eclezologiei, încât Biserica devine „o ideologie doar diferită; sau instituții diferite sau ideologii diferite instituționalizate”⁵.

Yannaras oferă și alte exemple ale occidentalizării Răsăritului, în special cu privire la instituția „indulgențelor” care a fost adoptată și în Răsărit, după model romano-catolic. Era rezervată numai patriarhilor, care o exprimau în scris, contra unei sume de bani, și putea avea „eficacitate” nu numai asupra viilor, ci și asupra celor adormiți.

Indulgențele au început să fie folosite în Răsărit începând din secolul al XVI-lea. În anul 1463 (sau 1464) Ioachim patriarhul Ierusalimului, în timp ce se afla în Rusia pentru a căuta și a primi donații, a pregătit un act de iertare (συγχωροχάρτια) către Vasili II Vasilievici Tomnâi (zis cel Orb), mare cneaz de Moscova (+1462), dar acesta murise între timp⁶.

Mai târziu, indulgențele au fost încuviințate de patriarhul ortodox grec al Ierusalimului Dositheos Notaras (1641–1707) care a scris: „Este un obicei stabilit și o tradiție străveche, cunoscută de toți, că Preasfântii Patriarhi dau certificatul de absolvire (συγχωροχάρτιον - sincorochartion) oamenilor credincioși ... ei i-au acordat de la început și încă o fac”⁷.

Mărturisirea de credință a Sinodului din Constantinopol (1727) consideră scrisorile de iertare (despre care se specifică explicit că sunt cele numite de latini „indulgențe”) drept cale mântuitoare de scăpare pentru păcătoși și atrage atenția doar pentru a se proceda cu moderație și prudență în acordarea lor, afirmând totodată că nu numai Papa are dreptul

⁵ C. YANNARAS, *Ortodoxie și Occident*, p. 105-106.

⁶ Martino JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalis*, tomus III, Paris, 1930, p. 381.

⁷ Dositheos NOTARAS, *Istoria Patriarhilor Ierusalimului*, București, 1715, p. 88. “Istoria patriarhului Ierusalimului Dositheos Notaras” (1669-1707), a cărei imprimare a început în tipografia Mănăstirii Sfântul Sava din București și a durat mai mulți ani (1715-1719), reprezintă una dintre primele enciclopedii ale Ortodoxiei. De tipărirea ei s-a îngrijit financiar, așa cum ne informează și titlul foarte lung, Hrisant, patriarhul Ierusalimului, nepotul patriarhului Dositei. <https://www.tipariturivechi.ro/articol/dositei-notara-istoria-patriarhilor-ierusalimului-bucuresti>(accesat în 29.04.2022).

de a le acorda, ci și Patriarhii ortodocși: „Puterea abandonării păcatelor, care, dacă este depusă în scris, pe care Biserica Răsăriteană a lui Hristos o numește” scrisori permissive”, iar poporul latin „îngăduințe” ... este dat de Hristos în sfânta Biserică. Aceste “scrisori permissive” sunt emise pe întreg teritoriul Bisericii catolice (universale) de către cei patru sfinți patriarhi: Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalimul”⁸.

Practica utilizării „literelor permissive” a existat în Grecia până la mijlocul secolului al XX-lea. În secolele XIII-XVII, a fost folosit în Rusia. Indulgențele ca mijloc de îmbogățire au fost condamnate la Consiliul de la Constantinopol din 1838. Chiar și deciziile conciliare au avut dificultăți în eradicarea practicii indulgențelor, înrădăcinată în popor. „Scrisorile permissive” (sau indulgențele) au supraviețuit în Grecia până la mijlocul secolului al XX-lea.

Cauza introducerii lor în Răsărit a fost probabil faptul că ele constituiau o puternică armă de prozelitism a romano-catolicilor, oferind credincioșilor o „garanție” a mântuirii. Poate indulgențele răsăritene s-au vrut a fi și o replică (cu totul neinspirată) la psihologia calvină a „siguranței” dată de alegerea lui Dumnezeu, derivată din dogma protestantă a predestinării.

Yannaras sancționează asemenea reflexe ale scolasticismului, eticismului și legalismului catolic până și în personalitatea unor mari părinți duhovnicești ai Răsăritului, pe care Biserica i-a canonizat. Atacurile sale se îndreaptă mai ales către Sfântul Nicodim Aghioritul, pe care îl consideră un „caz apocaliptic”.

Întrucât într-o scrisoare din 1806 adresată de Nicodim Aghioritul episcopului Paisie, acesta își exprimă dorința să cumpere o indulgență de la patriarh, Yannaras crede că a găsit dovada concretă că până și practica vieții lui Nicodim este în acord cu gândirea sa legalistă și eticistă.

Pentru Yannaras este o „enigmă cum o asemenea personalitate adăpată din bogăția teologică a cultului ortodox, din studiul textelor patristice, și mai cu seamă ale lui Grigorie Palama, din experiența și contemplația ascezei filocalice, teologhisește, scrie și desfășoară activitate pastorală având drept axă devieri occidentale fundamentale de la Evanghelia Bisericii”.

Sfântul Nicodim Aghioritul este acuzat pentru alegerea spre traducere și publicare a unor manuale romano-catolice, cărora nu le-a adus modificări substanțiale: *Exercițiile spirituale* ale lui Ignațiu de Loyola, traduse

⁸ <https://wikicro.icu/wiki/Indulgence> (accesat în 12.04.2022).

după ediția din 1689 a iezuitului G. Pinamonti; *Războiul nevăzut*, operă a clericului italian L. Scupoli, scrisă în 1549; *Exomologhitarion* sau *Manual de spovedanie*, dependentă de două scrieri despre mărturisire a iezuitului Paolo Segneri, din a doua jumătate a secolului XVI.

Nicodim Aghioritul este criticat și pentru lucrarea *Pidalionul*, un rezumat în formă de cod al sfintelor canoane ale Sinoadelor ecumenice, locale și ale Sfinților Părinți, și pentru lucrarea de morală creștină, *Hristoitia*.

Prin aceste traduceri și lucrări, Sfântul Nicodim ar fi introdus în Ortodoxie „teroarea juridică a culpabilizării”, „cazuismul” occidental, înțelegerea spovedaniei ca un act juridic, funcționând prin *epitimii* în cadrul „teoriei satisfacției”, juridicizarea canoanelor, moralismul pietist, manicheismul. Mentalitatea eticistă și intelectualistă, psihologistă și juridicizantă promovată de lucrările lui Nicodim Aghioritul ar fi contribuit la fenomenul secularizării din Grecia modernă, fiind „inevitabil ca o mare mulțime de oameni să rupă relația lor cu Biserica chiar și numai după o singură experiență a unei spovedanii traumatizante după prescripțiile schimbului juridic”.

Yannaras încheie pe același ton vehement, acuzând practic de alienare Biserica Ortodoxă pentru faptul că l-a receptat și proclamat ca sfânt pe Nicodim Aghioritul.

Poziția sa cu privire la Sfântul Nicodim Aghioritul a fost respinsă categoric de comunitatea Sfântului Munte.

Yannaras face totuși o distincție fundamentală: „imitările Vaticanului în Răsăritul Ortodox au rămas totdeauna cazuri și evenimente simptomatice, dar niciodată legiferate”⁹. Chiar dacă au existat în Răsărit patriarhi cu ambiții lumești și politice, condamnări ale ereticilor și denaturări ideologice ale experienței ecleziale, totuși nu s-a ajuns niciodată să se creeze instituții similare primatului și infailibilității papale, Inchiziției (cu justificarea torturii), etc.

Pentru critica sa vehementă cu privire la opera teologică a Sfântului Nicodim Aghioritul, Christos Yannaras a primit atât replica muștrătoare a Sfântului Munte (1993), cât și răspunsurile argumentate științific ale unor teologi și cercetători marcant: acad. Alexandru Elian (în „Introducere” la ediția din 1997 a lucrării Sfântului Nicodim Aghioritul, *Carte*

⁹ Christos YANNARAS, *Libertatea Moralei*, traducere de Mihai CATUNIARI, Editura Anastasia, București, 2004, p. 200-201.

foarte folositoare de suflet), pr. prof. Gheorghios Metallinos (în "Introducere" la prima ediție completă în limba engleză a *Exomologetarion*-ului, publicată în 2006), Konstantinos Karaisaridis (în teza sa de doctorat *Viața și opera Sfântului Nicodim Aghioritul*, publicată în 1987, revăzută și adăugită în ediția a II-a din anul 2000), preot Vasilios Voloudakis (în lucrarea *Ortodoxia și Christos Yannaras*, apărută în anul 1993).

În declarația sa, comunitatea Sfântului Munte arată următoarele:

1. „Izolând fraze și extrase din Sfintele Scripturi și din operele Părinților, le putem prezenta ca propovăduind un „Dumnezeu sadic și pedepșitor”, și fiind pietiste și eticiste”. Sfaturi morale precum cele din *Hristoitia* lui Nicodim Aghioritul se găsesc în întreaga literatură morală și pastorală creștină, în acest sens evidențiindu-se Sfântul Ioan Gură de Aur.

2. Expresiile particulare de inspirație occidentală din unele lucrări ale Sfântului Nicodim „nu ating nicidecum perspectiva și linia în general ortodoxă a operei lui”. Precum toți Sfinții Părinți, Sfântul Nicodim se află la mijloc între două extreme: între juridicizarea Evangheliei pe de o parte, și antinomism și permisivitate morală pe de altă parte.

3. *Pidalionul* este o călăuză pentru duhovnici în păstoria lor și un îndrumar în aprecierea unor situații și păcate, care depășesc experiența personală a preotului.

4. Sfântul Nicodim a tradus cărțile latine pentru folosul lor duhovnicesc, după ce le-a curățit în prealabil de elementele eterodoxe. Nu poate fi acuzat de orientare pro-catolică, pentru că era un antilatin înfocat, mergând până acolo încât să considere botezul latinilor drept „miasmă”¹⁰.

5. Este primejdios pentru oricine să întreprindă o purificare a Bisericii de elemente eticiste reale sau imaginare, pentru că acela riscă să se facă „judecător” al Bisericii și să ajungă în afara ei.

6. Opiniile lui Yannaras despre Sfântul Nicodim Aghioritul sunt în contradicție cu opinia pan-ortodoxă despre acest sfânt și cu mărturia a numeroși teologi și părinți duhovnicești cu viață sfântă: istoricul Sofronie Eustratiadis, Gavriil Dionisiatul, Theoklitos Dionisiatul, imnograful Gheorasimos Mikraiananitis, părintele Ilie Cleopa, M. Ghedeon, I. Hivarin, profesorii de teologie John Meyendorff, Panayotis Christou, Gheorghios Metallinos, George Bebis și mulți alții.

¹⁰ „Comunicat al Sfintei Comunități a Sfântului Munte. Respingerea tezelor eronate ale d-lui Christos Yannaras despre cel întru Sfinți Părintele nostru Nicodim Aghioritul”, anexă la Elia CITTERIO, *Nicodim Aghioritul*, traducere Ioan I. ICĂ Jr., Maria-Cornelia ICĂ Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 467.

7. Critica lui Yannaras privitoare la Sfântul Nicodim nu este lipsită de legătură cu opiniile sale eterodoxe cu privire la eros și persoană¹¹.

În încheierea apologiei sale, Comunitatea Sfântului Munte îi cere lui Yannaras să îndrepte cele greșite de el nu din rea intenție, ci din neputință și nedesăvârșire, pentru ca întreaga sa operă să poată fi primită de conștiința Bisericii.

O problemă sensibilă e adoptarea de către Nicodim a unor termeni și formulări apusene, dintre care cel mai elocvent e „ikanopoiesis”, traducerea exactă a latinescului „satisfactio”, folosit pentru a desemna împlinirea canonului sau epitimia.

În Ortodoxie canoanele au un caracter preponderent medicinal, pe când în catolicism unul vindicativ și punitiv. Nicodim evidențiază vătămarea, defăimarea și mâhnirea pe care păcatul i le pricinuieste lui Dumnezeu. Raportând păcatul la dreptatea dumnezeiască, Nicodim consideră canonul o „pedeapsă vremelnică” ce îmblânzește mânia lui Dumnezeu, fiind substitutivă „canonului veșnic al iadului”. Dar epitimia nu este suficientă prin ea însăși, ci „penitenții trebuie să creadă cu hotărâre că primesc iertarea păcatelor: prin nemărginita îndurare a lui Dumnezeu și prin nemărginita „satisfacerea” pe care a luat-o, pentru păcătoși, Fiul lui Dumnezeu, datorită morții și sângelui vărsat pe Crucea Sa”.

În fondul ei, o astfel de învățătură, care vede jertfa lui Hristos ca împlinire a dreptății divine, a existat mereu în Ortodoxie, începând cu viziunea despre răscumpărare a Sfântului Apostol Pavel.

Chiar părintele Dumitru Stăniloae arăta că termenii anselmieni „onoare” și „satisfacție” ar putea fi folosiți în sens ortodox¹², cu unele lămuriri suplimentare. Dumnezeu se îngrijește ca dreptatea Lui să fie împlinită, nu pentru vreun orgoliu, ci pentru că ea stă la temelia lumii, a ordinii ei morale și a vocației cinstitoare a omului. Autoritatea ultimă a dreptății dumnezeiești face ca binele să nu fie relativizat și amestecat cu răul.

Referindu-ne la epitimii sau chiar și numai la urmările dureroase implicate ale păcatelor săvârșite (boli, suferințe, insatisfacție, dezamăgire, întristare, însingurare, deznădejde etc.), trebuie subliniat că Dumnezeu

¹¹ Tema e tratată pe larg de Ioan Ică Jr. în studiul „Erezia neo-ortodocșilor sau despre eros și agape în Biserica Ortodoxă a Greciei de astăzi”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 4, iulie-august, anul XXXIII, Sibiu, 1988, p. 100-117.

¹² Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 268.

nu are nevoie de „satisfacția” adusă Lui de canonul sau suferința omului, ci omul are nevoie de acea suferință ispășitoare și purificatoare pentru a reintra în comuniune cu Dumnezeu. Iertarea infinită a lui Dumnezeu nu îi folosește celui ce nu e conștient de greșeala Sa, care nu vede că a rănit dragostea lui Dumnezeu. Dumnezeu e „satisfăcut” nu pentru vreun orgoliu, ci Se bucură de trezirea conștiinței omului, de pocăința lui, de ridicarea lui prin suferință la vrednicia comuniunii cinstitoare cu Sine¹³.

În Ortodoxie „satisfacerea” dreptății dumnezeiești nu are un caracter vindicativ. Pedepsele au un caracter pedagogic, de conștientizare a păcatului și de îndreptare. Nicodim Aghioritul nu face excepție notabilă aici, chiar dacă folosește termeni scolastici și chiar dacă nu accentuează suficient celelalte aspecte ale răscumpărării: cel ontologic și cel recapitulativ.

¹³ Dumitru STĂNILOAE, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, p. 271.

DUMITRU G. KIRIAC ÎN LUMINA ACTIVITĂȚII CORALE

Arhid. Drd. Darius-Andrei LASCĂU

lascau_darius@yahoo.com

Abstract

Music is an art and at the same time a science, merged by their aesthetic component, which transfigures the human mind, taking it from the analytical and rational approach to contemplation. Through music, man is called to open a new world, to give it shape and essence through his feelings and experiences, and to ennoble it through love and dedication. The art of music aims to restructure reality and transfigure the human psyche into a mysterious world of sounds, where it has the possibility to find itself and, why not, to find God.

Keywords:

music, art, mysterious world of sounds.

Muzica este o artă și totodată o știință, contopite fiind de componenta lor estetică, ce transfigurează mintea omenească, ducând-o de la abordarea analitică și rațională la contemplație. Prin muzică, omul este chemat să deschidă o nouă lume, să-i de-a contur și esență prin sentimentele și trăirile sale și s-o înobileze prin dragoste și dăruire. Arta muzicii are scopul de a restructura realitatea și de a transfigura psihicul uman într-o lume tainică a sunetelor, unde are posibilitate de a se regăsi pe sine și, de ce nu, de a-l găsi pe Dumnezeu.

Momentul în care omul începe să diferențieze sunetul muzical de zgomot și creează primele instrumente muzicale reprezintă punctul de cotitură al evoluției muzicii, conturându-se treptat spiritul creator al omului și dragostea pentru artă și frumos. Curiozitatea a stat mereu la baza evo-

luției, iar apariția muzicii și a instrumentelor muzicale denotă o preocupare aparte, perseverență, pasiune și dăruire.

Înzestrat de Dumnezeu cu rațiune, sentiment și voință, omul are o legătură specială cu Creatorul său, o legătură strânsă ce dăinuie neîncetat încă de la primii oameni. Această relație cu totul deosebită dintre om și divinitate s-a menținut de-a lungul timpului prin intermediul rugăciunii, care se definește ca fiind dialogul cu Dumnezeu. Prin intermediul rugăciunii, omul comunică cu Dumnezeu, transmitând un buchet de trăiri, iar acestea pot fi de laudă, de mulțumire, de cerere sau de pocăință.

Muzica reprezintă mereu un prilej de comuniune, de împreună lucrare, lucru ce se potrivește perfect cu principiile de bază ale Bisericii, încă de la întemeierea acesteia.

Muzica bisericească creștină a primelor veacuri s-a lovit de multe ezitări din partea celor care considerau muzica în general ca ceva rău. Sfinții Părinți o considerau ca fiind de origine divină, iar prin strădaniile lor, în urma multor discuții, au reușit să elaboreze o muzică potrivită cu dogmele creștine, care să insuflă o atmosferă de caldă, solemnă, conformă cu religiozitate promovată de Biserică.¹

În ceea ce privește spațiul românesc, muzica de origine bizantină era practică încă din vechime, fiind strâns legată de apariția creștinismului pe aceste teritorii².

Odată cu trecerea timpului și a simplificării muzicii bisericești, aceasta a suferit mai multe etape de transformare, fiind supusă procedeelelor contrapunctului și armoniei. Astfel, în Biserică pătrunde cântarea armonică.

În Biserica Ortodoxă Română, secolul al XVIII-lea aduce primele cântări corale, după cum susține și prof. Gheorghe Ciobanu, prin analiza unui fragment muzical, un „Kyrie Eleison” (Doamne miluiește!), armonizat pentru cor mixt, cu notația neumatică bizantină, în șapte variante armonice, vocile alternând astfel: Bass-Sopran și Tenor-Alto. Această lucrare este specifică sistemului de armonizare a fiecărui sunet în stare directă, specific începutului de secol al XVIII-lea.³

¹ Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 11

² Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români...*, p. 40

³ Gheorghe CIOBANU, *Un Kirie Eleison à quatre voix sur notation byzantine du commencement du XIII-e siècle*, în „Revista Română de Istoria Artei”, seria „Teatru, Muzică, Cinema”, 1970, VII, p.45-52

Treptat, muzica bizantină trece printr-un remarcabil proces de înnoire în ceea ce implică repertoriul și notația și, mai mult, o parte consistentă a repertoriului de strună este transpus în notație lineară. Ca o consecință a acestui proces amplu, repertoriul coral era nevoit să se dezvolte, ceea ce duce la apariția unor compoziții personale, adaptări, armonizări sau chiar și traduceri după autorii străini.

Printre marile personalități care au conturat sfera muzicii corale românești se numără și Dumitru Georgescu Kiriac, personalitate marcată a primei jumătăți de secol XX.

Personalitate artistică plurivalentă, compozitor, profesor, dirijor, folclorist, critic muzical și bizantinolog, D. G. Kiriac a devenit, pe măsura scurgerii timpului, unul din marii ctitori ai culturii muzicale românești moderne.

Promotor și pionier al cântecului românesc, Dumitru Georgescu Kiriac s-a născut la data de 6 martie 1866 în marele oraș de pe malul Dâmboviței, anume București. Provine dintr-o familie numeroasă care numără opt copii, cinci băieți și trei fete. Tatăl maestrului, meșteșugar din București, mahalaua Crețulescului, de pe podul Mogoșoaiei, Calea Victoriei de azi, era cunoscut sub numele de Gheorghe Argintarul, datorită îndeletnicirii cu care se ocupa, anume negoțul cu obiecte din argint.⁴

Copilăria îi oferă maestrului perspective noi asupra viitorului său în domeniul muzical. Perioada școlii primare este presărată cu diferite premii, iar spre final, apar primele compoziții ale maestrului. Urmează cursurile Conservatorului din București, iar mai apoi devine licențiat în drept.

Lucrările lui D. G. Kiriac apar în diferite publicații cu temă muzicală, una dintre cele mai importante fiind revista *Doina*, apărută în București la 22 Ianuarie 1884.⁵ Această foaie muzicală avea direcții clare, conturând astfel un jurnal muzical ce cuprinde articole scrise de muzicologi renumiți și producții muzicale ale unor distinși compozitori. Începând cu 15 Iunie 1884, pe frontispiciul revistei apare numele lui D. G. Kiriac, în calitate de administrator.⁶ Maestrul se bucură de această funcție timp de mai bine de un an, timp în care contribuie și la corpul revistei cu diferite articole și compoziții.

⁴ George BREAZUL, *D.G. Kiriac – Opere alese*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, p. 7

⁵ George BREAZUL, *D.G. Kiriac*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1973, p. 41

⁶ George BREAZUL, *D.G. Kiriac...*, p. 43

Lucrările lui D. G. Kiriac stau la baza unor noi orientări ale muzicii românești și constituie un patrimoniu nepieritor al artei muzicale românești și totodată un exemplu viu pentru generațiile care vor urma. Munca maestrului îi face cinste nu doar în țară ci și peste hotare, fiind recunoscut ca pedagog, om de știință și compozitor de excepție.

D. G. Kiriac s-a mulțumit să rămână „eroul redeșteptării noastre muzicale” după cum amintește George Breazul, modestul slujitor care „tot ce a făcut, a făcut din dragoste pentru poporul la care a ținut”. Dacă strădaniile sale creatoare s-au limitat la muzica sutelor de coruri laice și religioase, școlare, țărănești, ostășești și profesioniste, cărora le-a insuflat acea simplitate a cântecului de strănă și a melosului popular, cules cu pasiune și mîgală știință și rigoare, ignorând formele simfonice ample și partiturile de operă numai de lipsă de timp și liniște creatoare, a făcut-o conștient, pentru a conferi muzicii autohtone acea haină ritmico-melodică de largă accesibilitate în care să se regăsească sute de mii de interpreți și auditori.⁷

În anul 1899, după o perioadă intensă de formare în orașul luminilor, Paris, D. G. Kiriac revine în țară, după ce a acumulat cunoștințe temeinice în ceea ce privește cântecul popular și cântecul religios vechi.

Astfel, cu multă dragoste, dăruire și pricepere pornește pe un drum nou, întru totul necunoscut, lovindu-se constant de nenumărate neplăceri, reușind, prin perseverență și dedicare, să treacă de toate piedicile care îi stăteau înaintea.

Este numit profesor la Conservatorul din București, unde predă Solfegiu, Armonie și Cânt coral, devenind îndrumătorul a multor generații de muzicieni, îndeosebi cele formate la începutul secolului XX. Totodată, Kiriac și-a pus amprenta asupra vieții muzicale românești, stabilind noi direcții în materie de folclor muzical.⁸

O contribuție foarte importantă care se evidențiază din bogata lui activitate este fondarea unei „societăți corale”, o societate în care toate fibrele existenței sale artistice și, în general, psihice, și-au putut afla posibilități de vibrație. Este mediul firesc în care arta lui Kiriac poate ființa. În acest mediu social, în „Carmen”, care, în spiritul lui, reprezintă întreaga existență muzicală a poporului, își află arta lui Kiriac rațiunea de a fi, iar pentru aceasta, creatorul și interpretul se con-

⁷ George BREAZUL, *D. G. Kiriac...*, p. 163

⁸ George BREAZUL, *Opere alese...*, p. 8

topesc, se unifică.⁹ În consecință, în tot ceea ce întreprinde, pune la cale și realizează ca artist, compozitor și dirijor, ca om de știință pedagog și folclorist, ca organizator, fondator și conducător al societății „Carmen”, în inițiativele și realizările sale, Kiriac este călăuzit și însuflețit de dragostea de popor. Din ea se inspiră compozitorul, interpretul, învățatul și pedagogul D. G. Kiriac.

Compozițiile maestrului Kiriac au un stil ne mai întâlnit, fiind un deschizător de drumuri în această direcție, deoarece prin operele sale se adresa în special oamenilor de rând, care nu se bucurau întotdeauna de o educație aleasă. Ca mărturie a dragostei sale pentru popor stau numeroasele compoziții inspirate din viața de zi cu zi a omului simplu, din activități gospodărești, ca de exemplu „Cântecul plugarilor”, „Cântecul raței” „Cântecul muncitoarelor” sau „Ciobănaș de la miori”.¹⁰

Dragostea nețărmurită pentru popor și dorința arzătoare de a crea un stil muzical care să rezoneze cu marea masă a populației care nu avea o cultură muzicală foarte bogată și care, de cele mai multe ori nu aveau capacitatea de a înțelege și a simți muzica clasică.

Datorită oportunităților sale de studiu, maestrul a acumulat o cultură universitară vastă, iar diversele întâlniri cu oameni de înaltă cultură academică din cele mai selecte cercuri ale societății i-au deschis noi orizonturi în ceea ce privește înțelegerea artei muzicale.

Perioada de studii de la Paris l-a făcut pe D.G. Kiriac să conștientizeze din ce în ce mai profund importanța cântecului popular românesc, o pecete identitară a istoriei neamului din care face parte și, mai mult, a descoperit bogăția vechii muzici bisericești.

Astfel, pentru a însufleți demersul creațional al maestrului, ia naștere societatea corală „Carmen”, votându-și statutele, în ziua de 22 iunie 1901. La început, societatea număra aproximativ 37 de tineri care semnav acest act de fondare al societății.¹¹ Toți acești tineri erau uniți în jurul maestrului D. G. Kiriac, în persoana căruia se cristalizau integral calitățile cerute unui conducător de societate corală.

⁹ George BREAZUL, *Opere alese...*, p. 9

¹⁰ Viorel COSMA, *Muzicieni din România – Lexicon*, Vol. 5, Editura Muzicală, București, 2002

¹¹ Dan SMĂNTĂNESCU, *D. G. Kiriac – despre cântarea bisericească orientală*, revista Biserica Ortodoxă Română, nr. 3-4, București, 1966, p. 400

Direcția muzicală a societății „Carmen” este cea națională, inspirată de faptul că poporul, mai ales țăranul, cântaseră întotdeauna, aveau un repertoriu inepuizabil de cântece care surprind momente din viața de zi cu zi, cântece care fuseseră trecute mereu cu vederea, atribuite banalului și simplității, ignorate de majoritatea compozitorilor. În definitiv, misiunea societății „Carmen” este de a da glas acestor bijuterii populare.

Membrii societății sunt uniți de același crez, conduși fiind de bagheta maestrului D.G. Kiriac. Toți sunt legați de dragostea de neam, de puterea cântecul românesc și, cel mai important, de dragoste și prietenia maestrului, fără a avea vreun beneficiu material. De asemenea, cerințele de participare nu sunt deloc stricte, fiind nevoie doar de dragoste pentru muzică și respect pentru ceilalți. Acestea asigură legarea unor prietenii trainice și oferă posibilitatea dezvoltării cunoștințelor muzicale. Membrii societății proveneau din diverse categorii sociale precum elevi, studenți, profesori, funcționari publici sau profesioniști în ale artelor muzicale.

Concertul de inaugurare a susținut de Carmen, societate corală pentru cultivarea și răspândirea muzicii în popor, sub bagheta dirijorală a maestrului D.G. Kiriac, a avut loc în data de 18 decembrie 1901, promovând un buchet artistic variat, având în componență nume precum Palestrina, Haydin, Gevaert și Gastinel dar și numele unor compozitori români precum Ion Vidu, Timotei Popovici, Constantin Dumitrescu sau George Ștefănescu. Totodată, o parte din programul serii cuprindea creații corale ale maestrului, anume colinde și cântece populare armonizate.¹² Concertul s-a bucurat de un succes extraordinar, publicul fiind entuziasmat de faptul că melodiile lor naționale, care trimiteau la vremuri arhaice¹³, au fost scoase din umbra ignoranței și aduse în lumina reflectoarelor.

Activitatea societății era foarte diversificată, aceasta având cel puțin patru concerte în fiecare an. Repertoriul corului era extrem de bogat, concertele având integrate piese specifice anotimpului în care se aflau, ca de exemplu, în concertele de toamnă se regăseau titluri precum „S-a dus Cucul”, „Coborârea oilor”, „Culesul viilor”, cântece de dor neîmplinit, de vânătoare, care vrăjeau publicul ascultător, din ce în ce mai numeros.¹⁴

¹² George BREAZUL, *Opere alese...*, p. 9

¹³ Octavian Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii românești*, Vol. VII, Editura Muzicală, București, 1976, pp. 296- 297

¹⁴ I. E. TOROUȚIU, *D.G. Kiriac 1866-1928, Carte Omagială*, Tipografia Bucovina, București, 1932, p. 29

Iarna se desfășura mult așteptatul concert de Crăciun, care avea un repertoriu vast de colinde și cântece de stea pline de melodie, grație și duioși mângăiau inimile copiilor și adulților deopotrivă.

Primăvara constituia un alt prilej de bucurie sufletească, având ca punct central sărbătoarea Învierii Domnului, marcată prin compoziția „Îngerul a strigat”, o piesă de o frumusețe extraordinară, plină de energie și de putere, care le insufla oamenilor bucuria Învierii Domnului. Desigur, nici celelalte componente adiacente ale primăverii nu erau uitate, fiind conturate prin cântecul cucului, ce trezea amintiri și sentimente de melancolie și de speranță în inimile ascultătorilor. Concertele societății corale „Carmen” erau un deliciu pentru ascultători, erau tuturor toate, un izvor nesecat de sentimente de dragoste, de împlinire, de dor, de mângâiere, o desfătare muzicală perpetuă, în care fiecare înțelegea muzica pe limba sufletului său.

Societatea „Carmen” a avut o activitate foarte bogată, având numeroase reprezentații muzicale, atât în sălile de concerte cât și în cadrul unor evenimente culturale deosebite.

Un popas important în parcursul muzical și artistic al societății îl reprezintă evenimentele din anul 1906 de la București, intitulate sub numele de „Expoziția Generală Română de la 1906”, organizată cu prilejul împlinirii a 40 de ani de domnie a regelui Carol I, a 25 de ani de la proclamarea Regatului României și a 1800 de ani de la cucerirea Daciei de împăratul Traian.¹⁵

În cadrul acestui eveniment emblematic și de mare amploare pentru acele vremuri s-a desfășurat și un festival coral, organizat de societatea „Carmen”, sub îndrumarea maestrului D. G. Kiriac¹⁶, care a avut loc în perioada 26-30 august, la Arenele Romane. În cadrul festivalului au evoluat 25 de societăți corale atât din țară cât și din Ardeal, Banat sau Bucovina. În total, pe scena festivalului au evoluat peste 1700 de voci. La ultimul concert, susținut pe data de 30 august, au cântat împreună toate cele 25 de societăți corale românești și 4 societăți germane, fiind acompaniați de orchestră și muzică militară sub conducerea maestrului D. G. Kiriac.¹⁷

¹⁵ Ion N. LAHOVARI, *Expoziția Jubiliară din 1906*, București, 1907, p. 3.

¹⁶ Valentina Sandu-DEDIU, Nicolae GHEORGHIȚĂ, *Noi istorii ale muzicilor românești II, Ideologii, instituții și direcții componistice în muzica românească din secolele XX-XXI*, Editura Muzicală, București, 2022, p. 245

¹⁷ Octavian Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii românești, vol. 5, Epoca Enesciană. Viața muzicală (1898-1920)*, Editura Muzicală, București, 1983, p. 283.

Acest eveniment constituie punctul culminant al activității artistice a societății corale „Carmen”, conturat prin eforturile membrilor coralei, coordonați cu dragoste și dăruire de maestrul D. G. Kiriac. Prin prisma acestui eveniment și prin faptul că au participat români din Ardeal, Banat și Bucovina, se poate spune că s-a înfăptuit o unire culturală a românilor prin cântec și artă, care prevestește mult așteptata unire politică.

Un alt moment important din viața artistică a societății este conturat în jurul ceremonialului investirii Mitropolitului Primat Miron Cristea ca Patriarh al României, la data de 1 noiembrie 1925.¹⁸ Cu acest prilej bine-cuvântat, „Carmen” a susținut o reprezentație memorabilă pe scena Ateului Român, în prezența unui public numeros și select, oferindu-le distinșilor oaspeți momente de o frumusețe și o bogăție artistică rară, conturate prin compozițiile muzicale elegante ce evidențiau frumusețea muzicii vechi și a colindelor religioase românești.

De-a lungul activității sale, societatea Carmen a adus în fața publicului un program muzical diversificat. Cu toate că direcția muzicală dată de maestrul Kiriac era inspirată din popor, Carmen avea în repertoriu și muzică străină, tocmai pentru educația muzicală a publicului. De aceea, programele artistice cuprindeau creații muzicale ale unor autori consacrați precum Palestrina, Haendel, Mozart sau Beethoven. Măiestria cu care au fost executate lucrările și succesul pe care l-au avut la public sugerează faptul că membrii coralei munceau neobosiți, mânați de pasiune și dăruire, fiind puși în mișcare de dibăcia și profesionalismul maestrului D. G. Kiriac.

Activitatea societății „Carmen” este neconținută, aducând mereu noi prestații de valoare pe tărâmul muzical coral, oferindu-și necondiționat sprijinul în cadrul diferitelor festivaluri și evenimente culturale organizate în București.

De asemenea, măiestria și frumusețea interpretării oferite de „Carmen” în cadrul spectacolelor ajung să fie auzite și în alte zone ale țării, dăruind bucurie în sufletele românilor de pretutindeni, datorită numeroaselor concerte din diferite orașe ale țării.

Totodată, societatea Carmen a avut o colaborare strânsă și cu Patriarhia Română, oferind concursul muzical în cadrul diferitelor manifestații culturale organizate de Biserică, corala având un repertoriu bogat de muzică bisericească, evenimente la care participau înalți demnitari civili și personalități reprezentative ale statului și ale vieții culturale din acele timpuri.

¹⁸ Revista *Biserica și școala*, Arad, Anul XLIX, nr. 45, 8 noiembrie 1925, p. 7

Dumitru Georgescu Kiriac reprezintă o personalitate marcantă a secolului XX datorită implicării sale în ceea ce înseamnă compoziție corală și folclor. Perioada de studii de la Paris, acumularea unor cunoștințe vaste și apartenența la cercuri culturale selecte i-au conturat viziunea în ceea ce privește sfera muzicală.

Întors de la studii cu un indescritibil entuziasm, Kiriac pornește pe un drum necunoscut în materie de creație muzicală, ghidându-se după un singur lucru, anume dragostea pentru popor.

Maestrul își propune să facă ceea ce nimeni nu făcuse până acum, să dea glas poporului, și cum putea face mai bine acest lucru decât prin muzică. Viața omului de rând a fost mereu însoțită de muzică deoarece chiar și cele mai mărunte treburile gospodărești aveau dedicat un cântec sau măcar un mic fragment muzical. De asemenea, elemente din natură, precum cucul, florile sau animalele din gospodărie se bucurau de un loc în folclorul muzical al poporului. Gândurile, frământările, dragostea și dorul erau nelipsite din repertoriul muzical popular.

În acest context, maestrul D. G. Kiriac deschide un nou drum pe tărâmul compozițiilor muzicale, transformând trăirile interioare ale poporului în compoziții muzicale extraordinare, oferind muzică pe înțelesul oamenilor de rând, care nu beneficiau de o educație aleasă și, de multe ori, nu reușeau să rezoneze cu operele muzicale clasice, rezervate de cele mai multe ori claselor înalte din societate. Kiriac scoate din umbra ignoranței și a simplității această muzică veche, ancestrală, întipărită adânc în memoria și sufletul poporului și o aduce pe scenă, oferind-o publicului larg, care o primește cu mult entuziasm și bucurie.

Aceste demers curajos al maestrului a creat diverse discuții pro și contra acestui fenomen, unii poziționându-se de partea maestrului și susținând acest demers muzical, iar alții aducând critici aspre la adresa lui, considerând că aceste „inovații muzicale” nu își au rostul și nu se încadrează în peisajul muzical existent.

Tocmai în acesta constă frumusețea artei lui Kiriac, în simplitatea și candoarea pieselor muzicale. Societatea Carmen a avut un repertoriu complex, de la cântece populare românești la marii clasici ai muzicii universale, lucru reflectat în numeroasele concerte susținute de-a lungul anilor, dar, cu toate acestea, apropierea de oamenii simpli din popor s-a remarcat întotdeauna.

Maestrul Dumitru Georgescu Kiriac poate fi considerat o personalitate complexă, emblematică pentru secolul XX, cu o contribuție remar-

cabilă la evoluția muzicii corale românești și totodată un om de o simplitate și o smerenie pilduitoare, care nu a căutat faima, gloria sau interesele personale.

„... Un om care n-a cunoscut mărirea, nici a râvnit-o, care nu și-a făcut hambare, n-a strâns avuții, nici nu a negustorit nevoile muzicale ale poporului, care a avut din vreme, aci în Bucureștii îndoielilor și întristării, cutezanța lui Musicescu și a lui Vidu, de a crede și a mărturisi credința în cântecul popular românesc, - acest om devine simbol pentru ceea ce este năzuință muzicală în cultura noastră.”¹⁹

¹⁹ George BREAZUL, *D. G. Kiriac*,... p. 5

IMAGINI DIN TIMPUL DESFĂȘURĂRII
SIMPOZIONULUI ȘCOLII DOCTORALE









