

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL II, NR 1, IANUARIE-MARTIE 2006, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL II, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2006
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri: Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București; Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Dorin OANCEA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. conf. dr. Ștefan RESCEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. conf. dr. Constantin RUS, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad; Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Constantin COMAN, prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București

Secretar de redacție: dr. Bogdan DEDU

Redactori corespondenți: Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Lect. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Lect. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Pr. conf. dr. Mihai SĂSĂUJAN, Arad; Pr. lect. dr. Alexandru IONIȚĂ, Constanța; Pr. lect. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Asist. drd. Grigore Dinu MOȘ, Cluj-Napoca; Arhim. lect. dr. Cristian Teofil TIA, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Ion BICA, Pitești; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. lect. dr. Constantin JINGA, Timișoara; Asist. drd. Teofil STAN, Baia-Mare.

Colaboratori: Înalț Prea Sfințiii Mitropoliți și Arhiepiscopi, Prea Sfințiii Episcopi, cadrele didactice de la facultățile de teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, masteranzii, studenții teologi.

Tehnoredactare: Eliodor IFTIMIU

Corectură: Asist. drd. Alexandru MIHĂILĂ

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Director: Dr. Aurelian MARINESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Consilier patriarhal: Pr. Valer ULICAN

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sector IV, România

Tel. (+4) 021 335 61 17; Fax: (+4) 021 335 07 75; e-mail: studiiteologice@yahoo.com

CUPRINS

Prolog 5

Studii

Pr. lect. dr. Daniel BENGA,
Întâlnirea dintre istorie și eshaton în teologia și viața Sfinților Trei Ierarhi 7

Pr. lect. dr. Dan SANDU,
Transcendența și iconomia Sfintei Treimi. O exegeză pe marginea teologiei lui Jürgen Moltmann 27

Ierom. dr. Petru PRUTEANU
Evoluția rânduielilor tipiconale în Răsăritul ortodox. Studiu istorico-liturgic 63

Drd. Bogdan SCORȚEA,
Despre vederea lui Dumnezeu în lumină 100

Drd. Ciprian BURLĂCIOIU,
Teologie și teologii. Reflecții pe marginea unor teologii contextuale..121

Ionuț Gabriel CORDUNEANU,
Autocefalie, ecumenicitate și naționalitate în art. 2 al Statutului pentru Organizarea și Funcționarea Bisericii Ortodoxe Române 152

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR,
Comentariu la Evanghelia după Ioan. Omilia I și a II-a (trad. și note de Asist. drd. Sabin PREDĂ) 177

Din teologia ortodoxă contemporană

Yuri Valerievici MAKSIMOV,

Teodor Abu Qurrah, teologul uitat (trad. de drd. Eugeniu ROGOTI) 195**Dialog teologic**

Asist. drd. Radu MUREȘAN,

„Misiunea Misiologiei”. Câteva considerații actuale privind Misiologia ortodoxă 205

Drd. Eugeniu ROGOTI,

Mântuirea în Vechiul Testament 217**Cronica** 221**Recenzii**Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura

Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,

2005, 442p. (Pr. prof. dr. Ioan ICA) 223

Reviste de teologie*Revista „Teologie și viață”, nr. 7-12, 2005* (prezentare de drd. Ioan

Valentin ISTRATI) 230

Cărți primite la redacție 233

P ROLOG

Mare parte din materialele publicate în numărul de față al revistei noastre provine de la generația tânără de teologi români, cadre didactice sau doctoranzi. Deși neprogramat, acest lucru nu este întâmplător. Din numărul mare de studii primite la redacție, majoritatea o reprezintă cele semnate de tinerii teologi români. Se explică acest lucru și prin aceea că exigențele actuale de promovare a tinerilor în grade didactice superioare presupun publicarea unui număr mare de studii în reviste de specialitate. Credem însă că această creștere a numărului de studii provenind din segmentul tânăr al teologiei românești contemporane este și semnul unei maturizări firești a actului teologic într-o perioadă de liniște și de libertate. Sunt motive care ne îndreptățesc să sperăm că va urma o perioadă rodnică pentru cercetarea teologică românească, în care se pot naște studii care să abordeze cu îndrăzneală teme originale, subiecte inedite și, mai ales, studii care să răspundă de o manieră vie și directă problemelor majore cu care se confruntă Biserica noastră și societatea contemporană. Replica teologică la problemele și întrebările omului contemporan va conferi teologiei noastre trăsăturile unei teologii care-și recuperează orientarea spre prezentul vieții bisericești și sociale după o perioadă în care această orientare i-a fost interzisă. Această așteptată efervescență în câmpul teologiei academice va avea consecințele ei pozitive, fără îndoială, și asupra învățământului teologic, aducându-i un foarte necesar plus de dinamism și atractivitate.

Deschidem sumarul acestui număr cu un excelent studiu semnat de Preot lector dr. Daniel Benga de la Facultatea de Teologie din București, consacrat unei teme teologice fundamentale: raportul dintre istorie și eshaton. Tema este raportată la teologia și viața Sfinților Trei Ierarhi și a fost prezentată ca prelegere festivă la Praznicul Sfinților Trei Ierarhi, patronii Învățământului teologic ortodox. Studiul subliniază specificul eshatologiei ortodoxe care afirmă participarea parțială și anticipativă, acum și aici, a creației întregi la realitățile veacului viitor. Este un subiect mai curând de hermeneutică teologică, ce face diferența între marile tradiții creștine, felul în care este rezolvată această problemă fiind determinant pentru înțelegerea celor mai importante capitole ale vieții și teologiei Bisericii. Studiul este o reală provocare chiar și pentru teologia ortodoxă însăși pentru că rămân destul de multe teme teologice a căror tratare ignoră încă perspectiva a ceea ce autorul numește eshatologie inaugurată.

Un al doilea studiu, foarte consistent, se înscrie în aceeași arie tematică. Părintele lector dr. Dan Sandu de la Facultatea de Teologie din Iași ne prezintă tema:

Transcendența și iconomia Sfintei Treimi. O exegeză pe marginea teologiei lui Jürgen Moltmann. Este cunoscut interesul teologului protestant menționat pentru teologia ortodoxă și relația acestuia cu Părintele Dumitru Stăniloae. Studiul pune în discuție raportul dintre transcendența lui Dumnezeu cel în Treime și lumea creată, ceea ce se poate traduce, în ultimă instanță, prin raportul dintre eshatologie și istorie.

În fine, un al treilea studiu, cel semnat de Drd. Bogdan Scorțea, intitulat *Despre vederea lui Dumnezeu în lumină* rămâne în aceeași tematică a posibilității reale de împărtășire a omului de realitățile dumnezeiești în acest veac, punând în discuție o temă teologică dezvoltată constant în Răsăritul ortodox.

Revista noastră își exprimă bucuria de a găzdui în paginile sale contribuția foarte importantă a Ieromonah dr. Petru Pruteanu, lector la Institutul Teologic „Sf. Ioan Teologul” din Edineț, Republica Moldova. Este vorba despre o sinteză istorică-liturgică, foarte cuprinzătoare, privind evoluția rânduielilor tipiconale în Răsăritul ortodox, cu un aport semnificativ mai ales în ceea ce privește semnalarea unor izvoare noi din acest domeniu.

Alte două studii întregesc rubrica principală a revistei, consacrată studiilor teologice. Este vorba de un studiu semnat de Drd. Ciprian Burlăcioiu, de la Facultatea de Teologie din București, intitulat: *Teologie și teologii. Reflecție pe marginea unor teologii contextuale*, și un studiu semnat de Ionuț Gabriel Corduneanu, intitulat: *Autocefalie, ecumenicitate și naționalitate în art. 2 al Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*.

Actualul număr al revistei își recuperează toate rubricile inițiale. Rubrica **Din Sfinții Părinți ai Bisericii** găzduiește traducerea primelor două omilii din Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur la Evanghelia după Ioan. Este vorba de o traducere nouă a acestei importante opere exegetice a Sfântului Ioan, cea veche fiind aproape inutilizabilă. **Din teologia ortodoxă contemporană** am ales studiul intitulat *Teodor Abu Quarrah, un teolog uitat*, semnat de teologul rus Yuri Valerievici Maksimov. La rubrica **Dialog teologic**, pe care ne-o dorim încă mai consistentă și mai vie, avem două materiale: *Considerații actuale privind misiologia creștină*, realizat de Asistent drd. Radu Mureșan și *Mântuirea în Vechiul Testament*, semnat de Drd. Eugeniu Rogoti. La rubrica **Reviste de teologie** prezentăm revista „Teologie și viață” a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.

Ne exprimăm satisfacția de a fi recuperat în mare parte întârzierea cu care au apărut primele patru numere din seria nouă a Studiilor Teologice și ne propunem ca anul acesta să ajungem la ceea ce ne-am dorit, adică apariția fiecărui număr în prima săptămână a trimestrului următor perioadei pe care o acoperă. Acest lucru îl putem realiza și datorită contribuțiilor tot mai numeroase sosite la redacție din partea colegilor de la majoritatea facultăților de teologie din țară, cărora le mulțumim și pe această cale.

Redacția

S TUDII

Pr. lect. dr. Daniel BENGA

ÎNTÂLNIREA DINTRE ISTORIE ȘI ESHATON ÎN TEOLOGIA ȘI VIAȚA SFINȚILOR TREI IERARHI¹

Dihotomia existentă între dogmaticile de școală și viața liturgică a Bisericii Ortodoxe a fost evidențiată și condamnată de părintele George Florovsky, care a vorbit la Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena din 1936, despre „pseudomorfozele” prin care a trecut teologia ortodoxă în decursul ultimelor secole, propunând o întoarcere la teologia Sfinților Părinți ai Bisericii, care să nu fie simplă evadare în trecut, ci izvor de viață nouă pentru teologia contemporană. Studiul de față dorește să demonstreze, pornind de la viața și teologia Sfinților Trei Ierarhi, că experienței ecleziale a Bisericii Ortodoxe îi este proprie o eshatologie inaugurată sau prezenteistă, ce presupune prezența reală a Dumnezeuului veșnic și pregustarea Împărăției lui Dumnezeu deja *hic et nunc*, și nu în mod exclusiv o eshatologie futuristă. Împlinirea parțială din veacul de acum este cea care ține trează dorința după o împlinire mai profundă și mai desăvârșită în Eshaton.

**„Căci nu avem aici cetate stătătoare,
Ci o căutăm pe aceea ce va să fie“
(Evrei 13, 14)²**

Existența umană are atâta valoare, câtă sărbătoare realizează, deoarece sufletul respiră prin sărbători. Sărbătoarea autentică presupune angajarea omului pe drumul către transcendent și se realizează prin ieșirea

¹ Prelegere festivă ținută la Palatul Patriarhiei, la praznicul Sfinților Trei Ierarhi din anul mântuirii 2006, în prezența Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, a Prea Sfinților Episcopi Vicari ai Patriarhiei Române și ai Arhiepiscopiei Bucureștilor, a Profesorilor și studenților Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității București.

² Verset din Apostolul zilei de 30 ianuarie, Praznicul Sfinților Trei Ierarhi.

din realitatea cotidiană. Acest lucru poate fi realizat în timpul și spațiul celebrării liturgice, nu pentru a fugi de realitatea lumii, ci pentru a-i găsi sensul, pentru ca apoi să ne reîntoarcem mai profund și mai adânc în ea. Măreția și strălucirea omului constă în deschiderea existenței sale către veșnicie, către existența fără de început, Dumnezeu Treimic, care este un mister inexplicabil, dar totodată singurul care explică totul³.

Orice sărbătoare creștină presupune un traseu spiritual, un itinerar în care istoria și Eshatonul se întâlnesc. A rămâne numai în lumea istoriei înseamnă a te da pradă determinismului lumii și temporalității ireversibile, căreia se pare că îi suntem aserviți. Acest adevăr este exprimat de *Ecclesiast*, care, înmărmurit în fața marelui spectacol al trecerii timpului, ne-a lăsat celebra reflecție asupra temporalității: „Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni... Un neam trece și altul vine...” (Eccl. 1, 2 și 4). Întreaga filosofie greacă nu este nimic altceva decât căutarea unui punct stabil în lumea lui „panta rei”, acolo unde totul curge⁴. Amintind în cele din urmă numai pe unul din filozofii moderni, Martin Heidegger, întâlnim aceeași realitate exprimată în celebra expresie din *Ființă și Timp*, „in der Welt geworfen sein”, adică ființa umană se trezește aruncată în lume și timp, adică „sub vremei”, citându-l pe celebrul umanist moldovean Miron Costin.

Recunoscându-L pe Dumnezeu ca „Împărat al veacurilor” (1 Tim. 1, 17) „treimea de arhieriei”, care se bucură astăzi împreună cu noi, a reușit prin credință, înțelepciune, răbdare, smerenie, dragoste de adevăr, asceză și rugăciune, adică printr-o „viață nematerială”⁵ să depășească timpul trecător al istoriei gustând și hrănindu-se din lumina Eshatonului. Părinții Bisericii nu au înțeles eshatologia ca ultimul capitol al învățaturii de credință, ci au văzut doctrina și viața Bisericii în dimensiunea lor eshatologică, adică din perspectiva eshatologiei inaugurate, prezenteiste. Singură eshatologia inaugurată, care înseamnă hrănire din lumina și frumusețea Eshatonului încă din timpul istoriei, „ține trează dorința mereu reînnoită după o împlinire mult mai profundă și mai desăvârșită”⁶, care va avea loc în Împărăția lui Dumnezeu.

Plecând de la această realitate profund existențială, de la dinamica

³ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILĂOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura IBMBOR, București, 1993, p. 9.

⁴ Cf. Jeanne HERSCH, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Editura Humanitas, București, 1994, p. 7 ș.u.

⁵ Rugăciunea din finalul Acatistului Sfinților Trei Ierarhi Vasile, Grigorie și Ioan.

⁶ Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. de Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 310.

pe care o implică relația dintre istorie și eshatologie, doresc să prezint în paginile de mai jos câteva elemente din teologia și viața Sfinților Trei Ierarhi, pe care îi prăznuim astăzi. Voi încerca printr-o prezentare interdisciplinară – istorică, liturgică, exegetică și poetică – o ridicare peste perspectiva orizontală a lucrurilor, spre a putea privi împreună cu ei cerul⁷.

Episcopul Ioan al Evhaitelor a rânduit praznicul celor Trei Ierarhi pe data de 30 ianuarie abia la sfârșitul secolului al XI-lea în urma disputelor iscate între teologi cu privire la întâietatea și cinstirea celor trei ierarhi. Sfinții ierarhi i-au apărut acestuia spunându-i: „Nu este între noi, unul întâi și altul al doilea, și de vei chema pe unul vin și ceilalți doi. [...] Împreunează-ne într-o singură zi și ne prăznuiește cu bună-cuviință”⁸. Fidel acestui principiu voi încerca să nu neglijez în paginile de mai jos pe nici unul din cei Trei Ierarhi prăznuiți astăzi. După un prim capitol dedicat teologiei liturgice a Sfinților Trei Ierarhi, vor urma trei capitole dedicate câte unui episod din viața fiecăruia cu relevanță pentru problematica noastră. La cei Trei Ierarhi teologia este în acord cu viața și viața în acord cu teologia, arătându-ne prin aceasta că teologia autentică este viață.

1. Celebrarea liturgică - spațiul pendulării între istorie și Eshaton.

Mai întâi trebuie să ne întrebăm care este spațiul și timpul în care istoria și Eshatonul se întâlnesc în viața unui creștin? Atât Sfântul Vasile, cât și Sfântul Ioan identifică momentul prim al întâlnirii acestora în Taina Botezului, iar mai apoi în celebrarea Sfintei Euharistii și a tuturor Sfintelor Taine care comunică Bisericii viața lui Dumnezeu.

Sfântul Vasile cel Mare îi îndemna pe catehumenii din Cezarea Capadociei aflați în faza fotizomenatului, să se înscrie pe listele de botez, cu următoarele cuvinte: „Mută-te cu totul la Domnul! Dă-ți numele tău! Înscrie-te în Biserică! Ostașul este numărat în matricolele oștirii; atletul înscris printre concurenți ia parte la întreceri; omul de rând, înscris printre cetățeni, este numărat între membrii cetății. Ești supus tuturor acestor

⁷ A fi teolog după modelul celor trei Sfinți Ierah, înseamnă a practica o teologie interdisciplinară, singura capabilă să unească toate disciplinele teologice într-un discurs viu despre Dumnezeu și viața pe care Dumnezeu o dăruiește lumii.

⁸ *Mineiul pe Ianuarie*, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 461. Cu privire la evocarea vieții și activității teologice și misionare în cultul ortodox a se vedea: Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, „Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin“, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVI (1958), nr. 1-2, p. 171-193.

îndatoriri, ca ostaș al lui Hristos, ca atlet al bunei credințe, ca cetățean al cerurilor. Înscrie-te în această carte ca să fii scris în cea de Sus!⁹“

Ne aflăm în fața unei teologii a dublei cetățenii a creștinilor, care prin înscrierea în listele de botez devin **cetățeni ai cerului în lume**¹⁰. Noul convertit este supus deja legilor unui polis, unui stat, dar prin noua cetățenie a depășit aceste legi, a depășit chiar moartea și istoria prin faptul că viața sa se orientează după legile și poruncile unei cetăți veșnice și neschimbătoare, Noul Ierusalim. Această teologie a dublei cetățenii poate fi exprimată cu alte cuvinte astfel: viața care începe odată cu nașterea, cetățenia pământească, sfârșește în moarte și înlăuntrul istoriei, în timp ce viața care se naște din cristelnița botezului, cetățenia cerească, nu mai poate fi biruită de moarte, ci trece în Eshaton, deoarece se întemeiază pe piatra din capul unghiului, pe Hristos, cel care cu „moartea pe moarte a călcat“. Astfel, celebrarea liturgică a botezului este în viziunea Sfântului Vasile primul gest fundamental al unei eshatologii inaugurate, al manifestării Împărăției încă de aici. Neofitul s-a unit prin botez „strâns cu Dumnezeu“, iar prin credința în Treime strălucește „în sufletele celor care se botează lumina curată și cerească“¹¹.

În „Prima cateheză către cei ce urmează a fi luminați“, Sfântul Ioan Hrisostom accentuează concelebrarea dintre îngeri și oameni în cadrul ceremoniilor prebaptismale și baptismale, arătând astfel că prin botez granița dintre cer și pământ este anulată: „Astăzi se face bucurie în cer și pe pământ. Căci dacă pentru un singur păcătos care se pocăiește se face atâta desfătare, cu cât mai multă bucurie nu se face îngerilor și arhanghelilor și tuturor puterilor de sus și tuturor celor de pe pământ, pentru atâta mulțime care, într-un suflet, disprețuiește cursele diavolului și râvnește să se înscrie în turma lui Hristos?“¹²

⁹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii și cuvântări*, (Omilia a XIII-a îndemnătoare la Sfântul Botez), trad. din limba greacă de Pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2004, p. 246-247.

¹⁰ Această viziune teologică este de fapt de origine biblică, fiind clar exprimată de Sfântul Apostol Pavel cu următoarele cuvinte: „Deci, dar, nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelii apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos“ (Ef. 2, 19-20).

¹¹ *Ibidem*, p. 238.

¹² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze baptismale*, trad. de Pr. Marcel Hancheș, Editura „Oastea Domnului“, Sibiu, 2003, p. 21. Motivul este reluat și aprofundat de un alt scriitor creștin contemporan Egeriei, Theodor de Mopsuestia, teolog antiohian autor al unor omilii catehetice, în care a dezvoltat o adevărată teologie baptismală politică. Conform

Atât motivul înscrierii în lista Noului Ierusalim, cât și concelebrarea umano-angelică în cadrul botezului le întâlnim în spațiul sirian, la un celebru contemporan al Sfinților Trei Ierarhi, catehetul din Edessa și Nisibi, nimeni altul decât Sfântul Efreem Sirul (306-373). În Imnul al 6-lea la Arătarea Domnului, imnograful cântă: „Astăzi au fost șterse datoriile voastre și au fost înscrise numele voastre. Preotul șterge în apă, iar Hristos scrie în ceruri: prin ștergere și scriere bucuria voastră e îndoită! Veghetorii [îngerii] se bucură pentru cei născuți din Duh și din apă. Făpturile de foc și duh se bucură astăzi că făpturile trupești s-au făcut duhovnicești. Serafimii care strigă „Sfânt, Sfânt, Sfânt“ se veselesc că s-a înmulțit numărul celor care strigă „sfânt“ împreună cu ei¹³“. Această cântare este însă o cântare a Sfintei Liturghii, care ne este descoperită în acest text ca întâlnire între lumea văzută și nevăzută, astfel ca o icoană a Eshatonului.

Dacă Botezul este primul spațiu teologic care deschide existența istorică mărginită infinitului Împărăției lui Dumnezeu, Sfintele Liturghii ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare și al Sfântului Ioan Hrisostom ni se descoperă ca spații în care eshatologia și Împărăția lui Dumnezeu se manifestă înlăuntrul istoriei în toată măreția și frumusețea lor. Geniul celor doi ierarhi constă în preluarea tradițiilor liturgice orale din arealul capadociano-antiohian al secolului al IV-lea și fixarea definitivă a acestora în tezaurul liturgic al spiritualității noastre ortodoxe.

O simplă analiză a conținutului Dumnezeieștii Liturghii revelează în mod plener întâlnirea profundă dintre istorie și Eshaton în spațiul eclezial. Mitropolitul de Pergam, Ioannis Zizioulas, remarca în acest sens: „Liturghia ortodoxă este atât de pătrunsă de eshatologie că ne întrebăm cum anume a fost cu putință ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să poată scrie cărți de dogmatică fără să trimită mereu și fără să

episcopului de Mopsuestia, Hristos a întemeiat în cer o împărăție asemeni unui oraș, numit de Pavel „Noul Ierusalim“. Acest oraș este plin de zeci de mii de îngeri și nenumărați oameni nemuritori, care, înfiați de către Hristos care a biruit moartea, au fost înscrși în listele acestei cetăți cerești, devenind cetățeni ai ei. Încă pe pământ fiind, Hristos i-a dat lui Petru cheile împărăției cerurilor (Mt. 16, 18), dându-i puterea de a lega și dezlega păcate pe pământ, care sunt legate și dezlegate automat și în cetatea cerească. Prin aceasta Hristos a arătat că Biserica este asemănare (*homoïoma*) și chip (*typos*) al cetății cerești, posedând dreptul și puterea de a dobândi pentru cei care îi aparțin (*oikeioi*) și statutul de cetățeni al cerului. Cf. THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Omilien*, Band II, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, (FC – 17/2), Herder, Freiburg, 1995, p. 327-328.

¹³ SFÂNTUL EFREEM SIRUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului, Imne II*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 149 și 150.

menționeze vreodată valoarea și locul eshatologiei. Liturgia ortodoxă începe și se sfârșește cu anunțarea Împărăției, și în structura sa de ansamblu nu este nimic altceva decât o icoană a Eshatonului¹⁴, de fapt „cea mai dramatică mărturie a unei întâlniri dintre *Eshaton* și istorie, a desăvârșitului cu relativul în existența umană aici și acum”¹⁵.

În spațiul existent între proclamarea „Împărăției Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh” de la începutul Sfintei Liturghii și mărturisirea întregii sinaxe liturgice la finalul acesteia că „am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”, deosebit de importante pentru dimensiunea eshatologică a Dumnezeieștii Liturghii sunt acele locuri unde îngerii și credincioșii aduc împreună cântare de slavă Dumnezeului Celui negrăit și necuprins de minte, deci acolo unde **granita dintre cer și pământ este anulată**¹⁶.

Astfel, în rugăciunea rostită de preot în timpul vohodului mic, acesta se roagă ca „împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta”¹⁷. În rugăciunea rostită în taină în timpul Trisaghionului sau în Imnul-Heruvic concelebrarea oamenilor și a îngerilor sunt foarte evidente¹⁸, la fel ca și la sfârșitul rugăciunii ce precede *Sanctus*-ul, unde preotul se roagă: „*Mulțumim Ție și pentru Liturgia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, care se înalță zburând, cântarea de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt.... Cu aceste fericite Puteri și noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt...*”¹⁹.

¹⁴ Ioannis ZIZIOULAS, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 175, apud Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. de Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 258.

¹⁵ Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, trad. de Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999, p. 23.

¹⁶ Revelator în acest sens este troparul ce urmează după Stihovna Utreniei din prima luni a Postului Mare, unde credincioșii cântă: „În Biserica slavei tale stând, în cer ni se pare a sta, Născătoare de Dumnezeu...”.

¹⁷ Prezența Sfinților Îngeri în cadrul Sfintei Liturghii a fost prezentată foarte documentat de Pr. prof. dr. Nicolae NĚCUȚA, „Pomenirea Sfinților Îngeri la Proscomidie”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”, IV (2004)*, p. 577-589. Pe acest studiu ne sprijinim pentru enunțarea aspectelor de mai jos. Special pentru concelebrarea liturgică a îngerilor și a oamenilor p. 583-585.

¹⁸ „Sfânta Liturghie, care este imaginea și pregustarea împărăției lui Dumnezeu, nu se poate săvârși fără prezența lor (a îngerilor n.n.)”. *Ibidem*, p. 589.

¹⁹ A se vedea orice ediție a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur.

În special la începutul rugăciunii anaforalei ce urmează după *Sanctus* împreună-cântarea și concelebrarea umano-angelică devin sensibil evidențiate atât de Sfântul Ioan Gură de Aur, cât și de Sfântul Vasile cel Mare²⁰. Cel mai important pasaj eshatologic al Sfintei Liturghii, neremarcăt de majoritatea comentatorilor moderni, este de departe anamneza anaforalei care urmează cuvintelor de instituire și precede epicleza:

„Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta, și de cea de a doua și slăvită iarăși venire”.

Aici Biserica își aduce aminte de viitor ca de un eveniment din trecut. Arhimandritul Ciprian Kern spunea: „În anamneza euharistică se șterg granițele dintre trecut, prezent și viitor...”. Mitropolitul Ioannis Zizioulas comentează însă mai departe: „Amintirea viitorului dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificația de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut - în crucea lui Hristos - ci în viitor, în Înviere și în Împărăția ce va veni”²¹.

Introducând realitățile Eshatonului în istorie, Duhul Sfânt care transcende istoria liniară transformă continuitatea istorică într-o prezentă²². Mântuitorul le-a spus ucenicilor: *„Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce m-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață”* (In. V, 24). Textul este asemănător celui liturgic, deoarece postulează intrarea în împărăția lui Hristos înaintea judecății finale. Amintirea viitorului din anamneza euharistică este posibilă în virtutea acestui cuvânt al lui Hristos, pe care se întemeiază orice eshatologie prezenteistă. Ne aflăm în timpul lui Dumnezeu care le cuprinde pe toate, în acel „astăzi” al Bisericii, unde evenimentele iconomiei mântuirii devin coterporale.

Sfântul Ioan Gură de Aur însuși în *Tratatul despre Preoție* este primul interpret al propriei Liturghii, pledând pentru interpretarea

²⁰ Una din cele mai vechi anaforale unde este menționată împreună-liturghisirea cu Sfinții Îngeri este cea din Evhologhionul episcopului Serapion de Thmuis. Cf. Nicolae I. POPOVICIU, *Epicleza euharistică*, Editura Nemira, București, 2003, p. 148.

²¹ Ioannis ZIZIOULAS, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 176 apud Karl Christian FELMY, *op. cit.*, p. 259.

²² O prezentare detaliată a dimensiunii pnevmatologice a eclezilogiei în Idem, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, în „Internationale katholische Zeitschrift”, 2 (1973), p. 111-127.

eshatologică a acesteia, atunci când consideră că preotul liturghisitor trebuie să săvârșească această taină ca și cum „s-ar fi mutat în ceruri”, deoarece încă în trup fiind, aduce lui Dumnezeu, „aceeași slujbă pe care o aduc îngerii în ceruri”²³. Dacă acest caracter eshatologic s-a păstrat în comentariile bizantine timpurii ale Sfintei Liturghii, el a fost reprimat în cele târzii. Profesorul german Karl Christian Felmy, unul din cei mai avizați cercetători ai istoriei interpretării Sfintei Liturghii Ortodoxe, a demonstrat într-un studiu de mare finețe, comparând comentariile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și cel al Sfântului Maxim Mărturisitorul cu cel al lui Nicolae Cabasila, cum în ultimul caracterul eshatologic al Sfintei Liturghii a fost reprimat. Pentru Sfântul Dionisie Sfânta Liturghie este o „icoană a celei săvârșite de cetele îngerești”, iar pentru Sfântul Maxim o pregustare a bunurilor veacului viitor. Aceste aspecte au fost reprimite în tâlcuirea lui Nicolae Cabasila, în centrul căreia stă prezentarea în simboluri a evenimentelor istorice ale vieții lui Hristos²⁴.

Receptarea acestui comentariu în spațiul răsăritean în dauna celor bizantine timpurii a dus la reprimarea înțelegerii eshatologice a Sfintei Liturghii și transformarea ei într-o slujbă plină de simboluri, care rememorează imitativ viața lui Hristos întâmplată în urmă cu două mii de ani. În Rusia, spre exemplu, datorită unei largi răspândiri a comentariului Sfântului Maxim înțelegerea eshatologică a Liturghiei ca pregustare a veacului viitor s-a menținut până la jumătatea veacului al XVII-lea. Icoana Mântuitorului între puterile îngerești, (Spas v silah), o icoană profund eshatologică care domina iconostasul este înlăturată în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, devenind o expresie a reprimării caracterului eshatologic al Sfintei Liturghii²⁵.

2. Sfântul Vasile cel Mare – Vasiliada și monahismul, chipuri ale Eshatonului

Sfântul Vasile cel Mare este primul care a înțeles că Liturghia euharistică nu este o simplă „escapadă pioasă” în lumea rugăciunii și o întoarcere de la realitățile sociale ale lumii în care trăim prin închiderea

²³ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Tratatul despre Preoție*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 63-64.

²⁴ Cf. Karl Christian FELMY, *Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*, în idem, *Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Heinz Ohme und Johann Schneider, (OIKONOMIA, 41), Erlangen, 2003, p. 180.

²⁵ *Ibidem*, p. 182-183.

în spațiul eclezial, ci chemarea adresată fiecărui creștin să celebreze „taina fratelui” în afara Bisericii²⁶, în piețele publice și în mahalale, acolo unde se aud strigătele săracilor, ale bolnavilor și ale marginalizaților. Sfânta Liturghie se termina în secolul al IV-lea cu rugăciunea Amvonului, când preotul îi invita pe credincioși „Cu pace să ieșim”, iar poporul răspundea „Întru numele Domnului”²⁷. A pleca în lume din Biserică „întru numele Domnului” înseamnă a duce mai departe viața pe care Dumnezeu o dăruiește lumii, a participa la transformarea istoriei în Eshaton.

Structura de bază a Sfintei Liturghii se bazează pe două mișcări: prima este adunarea poporului pentru a auzi cuvântul lui Dumnezeu și pentru a mânca Pâinea Vieții (Lc 4, 16), deci a se împărtăși din viața lui Dumnezeu, iar a doua este trimiterea creștinilor în lume pentru a învăța toate neamurile și a da mărturie despre viața cea nouă în Iisus Hristos²⁸.

Cum a făcut acest lucru Sfântul Vasile cel Mare? În timpul foametei din iarna anului 367-368, pe când Sfântul Vasile cel Mare era numai preot, a intervenit decisiv pentru asigurarea hranei săracilor și îngrijirea medicală a bolnavilor. În 372, imediat după urcarea pe scaunul episcopal al Cezareii Capadociei a întemeiat o adevărată „cetate” la marginea cetății propriu-zise cu spitale, orfelinat, case de oaspeți, școli, ateliere, mobilizând sute de oameni pe baza unui plan social sistematic, a cărui realizare a urmărit-o el însuși pas cu pas, imitând astfel slujirea lui Hristos pentru oameni²⁹. În centrul acestor așezăminte a ridicat însă o biserică măreață, iar lângă ea un sediu al episcopului și locuințe pentru călugări³⁰.

Ne aflăm în fața unei topografii sacre. Biserica așezată în centrul cetății este un adevărat *axis mundi*, locul unde viața lui Dumnezeu se

²⁶ Cf. Ion BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC, Geneva, 1996, p. 20.

²⁷ Prepoziția *întru* indică deopotrivă faptul de a sta și a se mișca în, o odihnă care e și neodihnă. Este un orizont în care pătrunzi și în care te miști. Cf. Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 27-29.

²⁸ Cf. Ion BRIA, *op. cit.*, p. 24.

²⁹ Cf. Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 199. Cu privire la instituțiile de asistență socială în Biserica veche, așezăminte de ocrotire și caritate pentru văduve, orfani și fecioare vezi Pr. prof. Liviu STAN, „Instituțiile de asistență socială în Biserica veche”, în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 1, p. 95-118. Cu privire la concepția socială a Sfântului Vasile vezi P.S. ANTONIE Plămădeală, „Idei sociale oglindite în viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare”, în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura IBMBOR, București, 1980, p. 284-311.

³⁰ O descriere detaliată a Vasiliadei oferă Stelianos PAPADOPOULOS, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, trad. de diacon Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 2003, p. 251-255.

împărtășește lumii, indicând astfel că diaconia creștină se naște din Liturghie. Din punct de vedere teologic topografia vasiliadei ne spune că diaconia creștină încearcă să vindece și să privească omul din perspectiva veșniciei, *sub specie aeternitatis*. Abia când suferința, bolile și sărăcia sunt abordate din perspectiva pedagogiei mântuitoare a lui Hristos, răul este atacat și biruit de la rădăcină, deoarece omul înțelege funcția mântuitoare a suferinței. Vasiliada nu este o simplă policlinică sau un azil social, căci atunci ne-am afla în sfera unui umanism antropocentric³¹, ci își trage viața din Împărăția lui Hristos, având ca bază iubirea pentru fiecare persoană umană, care are o valoare unică dată de prezența chipului lui Dumnezeu în orice om³².

Vasiliada este astfel un alt loc unde istoria și Eshatonul se întâlnesc. În cerul nou și pământul nou pe care creștinii le așteaptă și locui dreptatea (2 Petru 3, 13), iar în Noul Ierusalim Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii celor ce au plâns pe pământ, și nu va mai fi nici durere, nici strigăt, nici plângere (Apoc. 21, 4). Întemeind Vasiliada, Sfântul Vasile șterge lacrimi aici pe pământ și face ca măcar în centrul acestei cetăți a carității să locuiască un dram de dreptate, făcând astfel din această cetate situată în afara Cezareei, un alt semn că nu aparține lumii, un chip al Noului Ierusalim pe care îl așteptăm, o „maternitate pentru eternitate”, un loc unde istoria trăiește din lumina, din noblețea și din frumusețea Eshatonului.

Un al doilea aspect al vieții și activității Sfântului Vasile, unde existența istorică întâlnește profund eshatologia, este idealul ascetic monahal, un punct central al vieții sale. A dus viață ascetică alături de Sfântul Grigorie Teologul în Pont, iar ca episcop în lume ducea o viață riguroasă ascetică. Văzând că monahii eustațieni, cei care îl urmau pe Eustație al Sevastiei, un ucenic al lui Arie, răspândiți în întreaga Capadocie, arătau dispreț față de credincioșii și preoții căsătoriți³³, Vasile a pornit într-un pelerinaj spiritual în întregul Orient, spre a descoperi adevăratul monahism al Bisericii. În *Epistola 223*, adresată în 375 chiar

³¹ Cf. Evangelos THEODOROU, „Die Kirche als communio sanctorum bei Basilius”, în Albert Rauch und Paul Imhof SJ (Hrsg.), *Basilius – Heiliger der Einen Kirche*, (Regensburger Ökumenisches Symposion 1979), München, 1981, p. 75-77.

³² ТEOCTИТ, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Răspunderea socială a Bisericii în Europa - operă misionară și ecumenică comună”, în *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, volum realizat de Ioan I. Ică jr și Germano Marani, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 6.

³³ Cf. Stelianos PAPAĐOPOULOS, *op. cit.*, p. 81.

lui Eustație al Sevastiei, Sfântul Vasile descrie ce l-a uimit profund în timpul vizitei la asceții din Egipt, Palestina, Celesiria și Mesopotamia:

„M-am minunat de înfrânarea lor în mâncare și băutură, le-am admirat stăruința în tot felul de munci, am rămas uimit de râvna lor neîntreruptă pentru rugăciune, văzând cum înlătură somnul și cum își impun să se abțină de la orice poftă a firii, păstrându-și în toată vremea mintea slobodă și înălțată deasupra patimilor, în foame și sete, în frig și în golătate, fără să poarte grijă de trup [...], lăsându-mi impresia că ar petrece într-un trup străin, ca și cum **și-ar avea cetățenia în cer**“³⁴.

Întâlnim din nou oameni ce trăiesc pe pământ, dar au cetățenia în cer. În persoana acestor asceți cerul și pământul se întâlnesc din nou. Ei trăiesc în istorie, dar vorbesc despre Eshaton prin întregul lor mod de viață. Esența vieții monahale primare nu consta în asumarea unor voturi severe, ci era o confirmare a jurămintelor baptismale obișnuite, novicele trebuind să se lepede de lume, să devină un străin și un pelerin în toate cetățile pământești, așa cum Biserica nu era decât o „străină“, *paroikousa* în cetatea pământească³⁵.

Alcătuind regulamentele ascetice, valabile în gândirea Sfântului Vasile pentru toți creștinii, el trasează axul principal în jurul căruia Biserica bizantină își va organiza apoi întreaga sa viață monastică. Influențele exercitate de arhiepiscopul capadocian sunt atât de mari, încât nu s-au oprit la spațiul ortodox, ci au pătruns și în lumea catolică, astfel că până azi monahii din Răsărit și din Apus, vorbesc lumii prin viața lor despre întâlnirea dintre Eshaton și istorie, prin „viața îngerească“ dusă în trup³⁶.

Sfântul Vasile este cu adevărat părintele spiritual atât al monahismului răsăritean, cât și al celui apusean, cel puțin în parte. Această afirmație poate fi fundamentată printr-un scurt itinerar al influențelor spirituale exercitate de arhiepiscopul capadocian în ambele spații spirituale amintite. Dacă pornim din secolul al XVI-lea, citim în *Monumenta historica*, lucrare fundamentală cu privire la istoria Ordinului Iezuiților, că Ignațiu

³⁴ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, trad. de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, (PSB 12), Editura IBMBOR, București, 1988, p. 458.

³⁵ Cf. George FLOROVSKY, „Antinomii ale istoriei creștine: Imperiul și Pustia“, în idem, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiș și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 358.

³⁶ Cf. Thomas ŠPIDLÍK, S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creștin. III – Monahismul*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 35-36.

de Loyola a studiat cu atenție regulile monastice ale Sfântului Vasile înainte de a redacta propriile prescripții ascetice. Iosif de Volokolamsk, unul din reformatorii monahismului rus de la sfârșitul secolului al XV-lea, mărturisește că regula sa monahală este compusă în totalitate din cea a Sfântului Vasile și a Sfântului Teodor Studitul. În secolul al XI-lea, starețul Nikon de la Muntele Negru, în apropiere de Antiohia, a scris un *Enchiridion* pentru monahii fugiți din mănăstire din cauza saracinilor, care nu au mai reușit să-și ia cu ei cărțile din bibliotecă, în care le precizează acestora că singura stare monahală autentică este cea trăită în armonie totală cu regulile Sfântului Vasile. Reîntorcându-ne la Sfântul Teodor Studitul, așadar în Constantinopolul secolului al IX-lea, aflăm dintr-o epistolă de-a sa că monahul care se conduce după regulile Sfântului Vasile cel Mare este în realitate purtat de Duhul Sfânt, iar monahul care nu respectă învățătura acestuia nu crede în Hristos, Care a grăit prin gura sa. Opera legislativă a Sfântului Atanasie Athonitul, concretizată în primul *Tipicon* al Sfântului Munte, redactat în anul 970 pe piele de capră, este aproape în totalitate de inspirație studită, deci vasiliană, fiind păstrată până azi ca o *magna charta* a Sfântului Munte în arhiva din Karies³⁷. Putem adăuga la aceasta și faptul că în *Tomosul Sinodal* al Sinodului constantinopolitan ținut în lunile mai-august 1351, care constituie principalul text oficial al dogmei Energiilor Necreate, Sfântul Vasile este citat de nenumărate ori, apărând astfel ca Părintele Bisericesc cel mai vechi pe care se întemeiază practica și doctrina isihastă³⁸, răspândită apoi în întreg Răsăritul ortodox. Pentru a încheia acest itinerar ne întoarcem tot în Apus, acolo unde l-am început, amintind pe însuși „patriarhul monahismului apusean“, Sfântul Benedict de Nursia, a cărui dependență de Sfântul Vasile este foarte bine documentată în cercetările moderne³⁹. În felul acesta Sfântul Vasile vorbește încă și astăzi lumii despre destinul ei eshatologic, spiritualitatea sa influențând multe ordine monahale, arătându-i că trebuie să treacă, pentru că rostul și

³⁷ Cf. Teodor BODOGAE, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Editura Paralela 45, Pitești, 2003, p. 34-37.

³⁸ Cf. „Tomosul Sinodului Constantinopolitan din mai-august 1351 – principalul text oficial al Dogmei Energiilor Necreate“, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, I (2005), nr. 1, p. 65-111.

³⁹ Pentru detalii suplimentare și informații bibliografice privitoare la influența Sfântului Vasile asupra celorlalți autori de reguli monahale cf. Thomas ŠPIDLIK, „Die geistliche Dimension der Kirche bei Basilius“, în Albert RAUCH und Paul IMHOF SJ (Hrsg.), *Basilius – Heiliger der Einen Kirche*, (Regensburger Ökumenisches Symposion 1979), München, 1981, p. 82-83.

sensul ei este „cerul nou și pământul nou“. Nu numai monahii, ci toți creștinii au, în viziunea Sfântului Vasile, misiunea de a înfățișa în istorie un nou mod de viață, cel „al lumii ce va să vină“⁴⁰.

Pentru viața sa dăruită Eshatonului și Împărăției Cerurilor, Dumnezeu l-a chemat din această lume tocmai la 1 ianuarie 379, prima zi a anului, dar și a opta, în care Stăpânul Hristos S-a tăiat împrejur, o zi ce „închipuiește viața veacului ce va să fie“⁴¹.

3. Sfântul Grigorie Teologul - „Adus-am, Doamne, Treimea în Roma cea nouă“⁴²

La începutul anului 379, marcat încă de moartea bunului său prieten Vasile și destul de bolnav, Sfântul Grigorie Teologul străbatea drumurile înzăpezite ale Anatoliei pentru a ajunge la Constantinopol, chemat de verișoara sa Teodosia, una din marile doamne aristocrate ortodoxe ale Constantinopolului⁴³. Moartea împăratului arian Valens petrecută în urmă cu câteva luni și numirea lui Teodosie ca împărat al Imperiului au determinat mica comunitate ortodoxă din Constantinopol să-și cheme un episcop propriu încercând restaurarea ortodoxiei în orașul lui Constantin. Crescut într-o familie de aristocrați și instruit la cele mai bune școli ale vremii, Grigorie de Nazianz le-a apărut ca omul ideal. Toate bisericile se aflau în mâna arienilor, astfel că Grigorie a fost nevoit să slujească într-o biserică improvizată, pe care a numit-o Anastasia. Aici a rostit celebrele *Cinci cuvântări teologice*, în care a formulat în termeni fără echivoc teologia trinitară a deoființimii celor trei Persoane ale Sfintei Treimi⁴⁴.

La începutul anului 380 Teodosie, grav bolnav, este botezat de episcopul Ascholios al Tesalonicului, iar *Crezul* rostit de împărat a fost cel de la Niceea. Prin decretul *Cunctos populos*, promulgat la 28 februarie 380 la Tesalonic ortodoxia devine religie de stat, singura religie

⁴⁰ Cf. George FLOROVSKY, „Credință și cultură“, în idem, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 336.

⁴¹ Stihiră din Cântarea a patra a canonului praznicului. *Mineiul pe Ianuarie*, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 16.

⁴² Poemul II, I, 93.

⁴³ Pentru familia largită a Sfântului Grigorie cf. Jean BERNARDI, „Nouvelles perspectives sur la famille de Gregoire de Nazianze“, în *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), p. 352-359.

⁴⁴ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993.

care avea dreptul să existe⁴⁵. După ce episcopul arian Demofil al Constantinopolului refuză semnarea Crezului de la Niceea, Grigorie este instalat de Teodosie la 27 noiembrie 380 episcop al capitalei imperiului.

Deoarece macedonienii contestau dumnezeirea Sfântului Duh, Teodosie a convocat Sinodul II Ecumenic la Constantinopol în luna mai a anului 381. Grigorie este ales episcop al capitalei după moartea lui Meletie al Antiohiei, dar este contestat de episcopii egipteni. Văzând certurile dintre partide și contestarea canonicității alegerii sale, reproșându-i-se că era deja episcop al Sasimei, Grigorie se va distanța de sinod, retrăgându-se în palatul episcopal⁴⁶. Dar nu era acesta principalul motiv al retragerii.

Sinodalii doreau să evite certurile legate de cuvântul „*omousios*“, pe care nu îndrăzneau să-l aplice Sfântului Duh, spre a-i câștiga și pe macedonieni la acceptarea formulei de credință. Sfântul Grigorie afirmase însă în *Cuvântarea a 5-a teologică* deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl, iar formularea homotimiei – „închinat și mărit împreună cu Tatăl și cu Fiul“ – părea acestui teolog al Sfintei Treimi a fi o garanție insuficientă a adevărului la divinitatea deplină și totală a Sfântului Duh. Într-unul din poemele sale, Sfântul Grigorie Teologul exprimă ce înseamnă Sfânta Treime pentru el: „Din ziua în care am renunțat la cele lumești, ca să-mi consacru sufletul contemplării cerești, prea luminoase, când înțelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiți de lumina Treimii a cărei strălucire depășește tot ce poate concepe mintea omului... Din ziua aceea am murit față de lume și lumea a murit față de mine și aștept să fiu acolo unde este Treimea mea în toată strălucirea splendorii Sale“⁴⁷.

Această Lumină, Treimea lui dragă, nu putea fi trădată cu formule iconomice. Atunci când Grigorie vorbește despre Sfânta Treime nu există iconomie. De dragul Sfintei Treimi, pe care o adusese în Roma cea nouă, Episcopul Grigorie al Constantinopolului își părăsește scaunul și pleacă aparent învins, dar „purtător de cunună, care are pe Dumnezeu și prieteni în Dumnezeu în locul unui scaun!“⁴⁸, cum va mărturisi în poemul

⁴⁵ Cf. Pr. Adrian GABOR, *Biserica și stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2004, p. 100-101.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 243-245.

⁴⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme*, apud Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Editura IBMBOR, București, 1993, p. 15.

⁴⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Despre viața sa*, în Jean BERNARDI, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, trad. de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 332.

autobiografic *Despre viața sa*.

Grigorie s-a reîntors la Nazianz, în Capadocia natală, mărturisind în același poem cum își va duce viața mai departe: „Voi sta cu îngerii“, „Mă voi retrage cu Dumnezeu“⁴⁹. Acest mod de viețuire l-a intuit autorul sinaxarului zilei de 25 ianuarie, care a surprins în mod fundamental marea taină a vieții sale: „Patria lui pământească a fost Capadocia Secunda, iar patria cerească, Ierusalimul cel de sus“⁵⁰. Astfel, Sfântul Grigorie rămâne un episcop smerit care a trăit în istorie, hrănindu-se însă din frumusețea strălucitoare a Eshatonului.

4. Sfântul Ioan Hrisostom – atletul care a alergat în lumina Eshatonului

După ce Grigorie Teologul a părăsit scaunul în anul 381, sinodalii l-au ales ca urmaș al său pe Nectarie, un nobil din Tarsul Ciliciei, cetatea Marelui Apostol Pavel, care va fi înlocuit la moartea sa în 397, la inițiativa curții imperiale, cu Sfântul Ioan Hrisostom. Instruit în științele profane ale timpului, cunoscător profund al Sfintei Scripturi din care își trăgea învățăturile pentru viață, scriitor și predicator de vocație, format la școala unei asceze severe, diacon și preot în Antiohia, inițiatorul multor opere de caritate, smerit și iubit de credincioșii săi⁵¹, Sfântul Ioan aducea cu sine toate aceste virtuți în metropola lui Constantin cel Mare. Deși chemat pe scaunul constantinopolitan de eunucul Eutropius, primul-ministru al împăratului Arcadie (395-408) și hirotonit de episcopul Teofil al Alexandriei, Sfântul Ioan va intra în conflict cu eunucul Eutropius, deoarece acesta anulasese vechiul drept de azil al bisericii, cu împărăteasa Eudoxia datorită cultului adus statuii sale ridicată chiar lângă Aghia Sofia, cu episcopul Teofil datorită găzduirii „fraților lungi“ și a monahilor egipteni care îi însoțeau, cu preoții și monahii care trăiau cu femeii subintroduse și cu episcopii simoniaci din zona Efesului⁵².

Măsurile sale reformatoare luate în duhul Tradiției Părinților și al Sfintei Scripturi și rigoarea sa morală i-au adus, pe de o parte, ura tuturor celor amintiți, iar pe de altă parte, iubirea întregului popor, dar și a clericilor și episcopilor care l-au susținut în aplicarea lor. Pe Sfântul

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Mineiul pe Ianuarie*, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 385.

⁵¹ Pentru a putea fi dus la Constantinopol a fost luat din oraș într-o noapte de prefectul Asterius al Antiohiei, fără ca măcar el însuși să știe acest lucru. A acceptat totuși să plece la Constantinopol, considerând că aceasta este voia lui Dumnezeu.

⁵² Cf. Virgil GHEORGHIU, *Gură de Aur – atletul lui Hristos*, Editura Deisis, Sibiu, 2004.

Ioan Gură de Aur nu-l interesa pământul, ci privea mereu cerul, se hrănea din Adevărul Eshatonului, era un atlet al lui Hristos și dorea mântuirea oamenilor⁵³. El trebuia să-și păstreze sufletul curat și să fie numai slujitorul lui Dumnezeu. Era mereu preocupat de Judecata de Apoi, de eshatologie, așa cum mărturisise în prima cuvântare după hirotonia întru preot: „Tremur ca nu cumva după ce am vestit altora Evanghelia, să nu fiu eu însumi osândit“⁵⁴.

Datorită rigorii morale și neacceptării nici unui compromis, Sfântul Ioan a fost judecat și depus din scaun în toamna anului 403 de sinodul format din 36 de episcopi prezidați de Teofil al Antiohiei, ținut în fața Calcedonului cu acordul curții imperiale pe locul numit „la Stejari“, pe baza unor acuzații total nefondate⁵⁵. După un prim exil a fost rechemat să-și reia scaunul din cauza unor semne dumnezeiești și a revoltelor populare, dar datorită intransigenței de care dă din nou dovadă a fost exilat a doua oară la Cucuz în Armenia, printr-un decret semnat de Arcadie la 9 iunie 404⁵⁶.

Sinaxarul din 27 ianuarie surprinde sintetic două trăsături fundamentale ale personalității Sfântului Ioan Hrisostom: „El nu trecea cu vederea nedreptatea și nu căuta la fața oamenilor“⁵⁷. Trebuie însă să ne întrebăm, ce înseamnă acest lucru privit din perspectiva teologiei eshatologice? Atât dreptatea, cât și egalitatea tuturor oamenilor în fața judecării lui Dumnezeu sunt atribute ale Eshatonului, căci ele vor locui în „cerul nou și pământul nou“ pe care toată creația le așteaptă. A trăi adevărat și sincer aici pe pământ și a nu trece cu vederea nedreptatea înseamnă a vorbi prin viața ta despre Eshaton, despre noul mod de viață „al lumii ce va să vină“.

Inocențiu I al Romei, conducându-se după orologiul veșniciei, nu

⁵³ După ce în 387, în timp ce era doar preot, salvase de la moarte cetățenii Antiohiei, care urmau să fie executați după ce au distrus statuile imperiale din cauza creșterii impozitelor, Sfântul Ioan le-a spus: „Nu uitați, dacă sunteți creștini, că patria voastră nu este pe pământ“. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia 17 către poporul Antiohiei*, apud Virgil GHEORGHIU, *op. cit.*, p. 107.

⁵⁴ Cf. Virgil GHEORGHIU, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁵ Simpla lectură a capetelor de acuzare ale Sfântului Ioan îl poate convinge pe orice cititor de netemeinicia condamnării sale. O listă a celor 29 de acuzații aduse Sfântului Ioan la sinodul din septembrie 404 poate fi găsită în prima anexă a lucrării *Sfântul Ioan Gură de Aur/Cuvioasa Olimpiada Diaconița. O viață – o prietenie – o corespondență*, editor Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 187-189.

⁵⁶ Cf. Daniel BUDA, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, Editura Universității „Lucian Blaga“, Sibiu, 2004, p. 125-126.

⁵⁷ Mineiul pe Ianuarie, Editura IBMBOR, București., 1997, p. 415.

după cel al istoriei, i-a confirmat Sfântului Ioan că ambele sinoade care l-au condamnat nu erau canonic constituite, dar nu a reușit să se impună asupra curții imperiale din Constantinopol, care văzând atitudinea sa a grăbit moartea Sfântului Ioan prin înăsprirea condițiilor din exil.

Învinsul și exilatul Ioan Gură de Aur din perspectiva istoriei omenеști, a devenit însă în câțiva ani învingătorul din perspectiva istoriei cerești. În noaptea de 13 septembrie 407, când Sfântul Ioan dormea în Comana, lângă bazilica Sfântului martir Vasilisc, acesta i s-a arătat, spunându-i: „Curaj, frate Ioane, mâine vom fi împreună (în cer n. n.)!⁵⁸“.

După ce a fost reabilitat în anul 412 la cererea papei Inocențiu I, Patriarhul Proclu al Constantinopolului împreună cu împăratul Teodosie al II-lea i-au adus cu mare cinste moaștele în cetatea lui Constantin, într-o corabie împărătească și le-au așezat cu mare cinste sub altarul Bisericii Sfinților Apostoli la data de 27 ianuarie 438. Sfântul Ioan s-a întors pe scaunul pe care îl părăsise pe nedrept, iar poporul i-a strigat ca unui episcop încă în viață: „Primește-ți scaunul tău, sfinte!⁵⁹“, arătând că în viața Bisericii sfinții continuă să trăiască și să făptuiască.

5. Concluzii: un epitaf, o chemare și un testament

Sfântul Grigorie a compus mai multe epitafuri⁶⁰ în memoria membrilor familiei sale și a prietenilor. Ni s-a păstrat un „epitaf al prieteniei“ dedicat de Grigorie Sfântului Vasile cel Mare, după trecerea acestuia la cele veșnice, în care prietenia adevărată a celor doi este descrisă *sub specie aeternitatis*:

„Aici m-au pus cezareenii, pe mine Vasile, fiul lui Vasile, căpetenie între preoți și prietenul lui Grigorie pe care l-am iubit din toată inima. Dumnezeu să-i dea între toate fericirile pe-aceea de a ajunge curând la viața noastră: la ce bun să întârzii pe pământ și să te mistui aici când gândul nostru este la o prietenie în ceruri?⁶¹“.

Sfântul Vasile îl cheamă în cer pe Grigorie, transmițându-ne astfel că prietenia adevărată este eshatologică, la fel ca și cultura, la fel ca și viața, începe pe pământ, în istorie și se continuă în ceruri, unde prietenii o vor putea trăi într-o mai mare comuniune și frumusețe în prezența Luminii Necreate a Sfintei Treimi. Doar câțiva ani mai târziu li s-a alăturat

⁵⁸ Cf. Virgil GHEORGHIU, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ Mineiul pe Ianuarie, p. 416.

⁶⁰ Epitaful, originar un text destinat să fie scris pe un mormânt, a devenit un gen literar foarte răspândit în antichitate.

⁶¹ Citat după Jean BERNARDI, *Grigorie din Nazianz...*, p. 243.

și Sfântul Ioan Gură de Aur, astfel că doimea a devenit „treime de arhieriei“, care împreună cu cetele îngerești săvârșesc liturghia cerească la care luăm parte neîncetat și noi cei aflați încă în istorie. La această comuniune a prieteniei curate și sincere în umbra luminii și a iubirii fără de început și fără de sfârșit a Dumnezeului Celui Viu, pe care o pregustăm în această viață, ne invită la acest praznic Sfinții Trei Ierarhi. Dar pentru a ajunge împreună cu ei în lumina Eshatonului suntem chemați să imităm modul lor de viață și astfel să dăm suflet lumii și să ținem vie societatea în care trăim nu numai prin sfințenie și rugăciune, ci ca martori activi ai binelui, adevărului, frumosului, dreptății aici în cetatea pămâtească, devenind astfel colaboratori ai instaurării tot mai depline în istorie a Împărăției lui Dumnezeu. Noi, studenții, profesorii, preoții și ierarhii Bisericii să devenim „sufletul lumii“ asemenea „treimii de arhieriei“ pe care o prăznuim, un concept care cuprinde în el întreaga vocație și misiune a creștinismului acestui nou mileniu⁶². A fi sufletul lumii nu înseamnă a te diferenția de ceilalți oameni prin spațiul (*topos*) și timpul (*chronos*) în care trăiești, ci prin modul nou de viață (*tropos*).

Europa se află în căutarea sufletului său, pe care l-a pierdut în ultimele decenii, iar teologia Sfinților Trei Ierarhi ai cărei moștenitori suntem o poate ajuta să îl redescopere. Faptul că pe lângă dimensiunea politico-economică se detașează în ultimii ani o dimensiune nouă, cultural-spirituală a făcut ca în decembrie 1997 Parlamentul European să adopte un buget care făcea explicit referință la „**Un Suflet al Europei**“. Părinții fondatori ai Europei unite sunt creștin-democrații (Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Robert Schuman, Jean Monet, Denis de Rougemont etc.) care au redefinit relațiile dintre individ, societate și stat, cât și stat-stat, evitând extremele periculoase ale individualismului liberal și colectivismului socialist. Statul subsidiar și federal, după principiul subsidiarității, a fost preluat din doctrina socială a Bisericii catolice și a intrat în articolul 36 al Tratatului de la Maastricht. Subsidiaritatea postulează primatul societății asupra statului, plecând de la persoană la comunitate, de la comunitate la stat și de la stat la federație. Statul subsidiar este un stat limitat și descentralizat. Conexiunea personalism-subsidiaritate-federalism este vitală. Persoana este noțiunea cheie – necunoscută în cultura

⁶² Cf. Guido VERGAUWEN, *Le Christ, Nouvel Adam, manifeste pleinement l'homme à lui-même*, prelegere susținută în Amfiteatrul Dumitru Stăniloae al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității București, cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa, în data de 17 iunie 2005.

asiatică – a Europei unite, noțiune născută la Niceea și Constantinopol în secolul al IV-lea. Constantin Noica spune că atunci s-a născut Europa, care rămâne trinitară. Persoana creștină transcende individul care trăiește pentru sine și cetățeanul care trăiește pentru stat, rupând cercul vicios al pendulării între individualism și colectivism, prin virtuțile credinței, iubirii și speranței, orientate pe verticală către Dumnezeu Treime de iubire⁶³.

Urmând îndemnul Sfântului Apostol Pavel, „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“ (Evrei 13, 7), citez în cele din urmă finalul testamentului redactat, nu tocmai întâmplător la praznicul Sfinților Trei Ierarhi din anul mântuirii 1978, de părintele Ioan G. Coman, fost profesor de patologie la facultatea noastră: „Clasicismul Greco-latin e un panteon al frumuseții, cum nu se găsește în nici o altă cultură a lumii. Frumusețe a rațiunii, a artei și a vieții. Sfinții Părinți sînt o liră a harului și a lacrimilor după mântuire. Paginile lor mi-au creat o viziune nouă. Plec de aici ca să mă întălnesc aieva cu înțelepții clasici și cu Sfinții Părinți“⁶⁴.

Fideli crezului de la Niceea și Constantinopol, care este „testamentul teologic“ al părinților capadocieni, al Sfântului Vasile și al Sfântului Grigorie, mărturisim și noi împreună cu ei că „așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie“, așteptăm să ne întălnim cu Sfinții Părinți, știind că teologia așteptării este mai mare decăt teologia speranței, deoarece vorbește și trăiește deja „aici și acum“ din frumusețea Eshatonului!

Summary: The Meeting between History and Eschaton in the Life and Theology of Three Hierarchs Saints

The only science which suggests a solution for the temporality problem is theology, which says that time has as a last purpose the eternity, the eschaton. According to the classical division of the dogmatic manuals, eschatology is presented as a last chapter of the faith learning of Church, in which it is talked about the particular and universal judgment, the resurrection of the dead and the second coming of the Lord Jesus Christ at the ages of ages. Thus, we can talk about a futuristic eschatology of dogmatic, which does not fit entirely with the ecclesiastical experience of the Orthodox Church, whose inaugurated and presentistic eschatology is its own and which implies the real presence of the eternal God and the pre-tasting of God's

⁶³ Cf. Ioan I. Ică jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi“, în Ioan I. Ică jr./Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 47-52.

⁶⁴ „Testament olograf“, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian“*, III (2003), p. 295.

Kingdom which is already here and now. The partial fulfillment from this age is the one which keeps the desire awoken after the deeper and accomplished fulfillment in the Kingdom of God. This dichotomy, already existent in the orthodox theology, was marked out and condemned by the Reverend George Florovsky who at the First Congress of the Faculties of Orthodox Theology in Athens (1936), talked about the *pseudomorphoses* through which the orthodox theology had passed during the last 3-4 centuries, proposing a return to the theology of the Church Fathers, a return which will not be a simple escape in the past, a spring of a new life for the contemporary theology. This study intend to offer such a return, through an analysis of the theology of the Saint Basil the Great, Saint Gregory the Theologian and Saint John Chrysostom.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. lect. dr. Dan SANDU

TRANSCENDENȚA ȘI ICONOMIA SFINTEI TREIMI. O EXEGEZĂ PE MARGINEA TEOLOGIEI LUI JÜRGEN MOLTMANN

Prezentul studiu constituie o încercare de a explora modul în care Jürgen Moltmann face teologie, modul în care ne putem împărtăși veșnic de Treime prin Iisus Hristos, aducând o contribuție semnificativă și corecturi câtorva idei care l-ar putea îndepărta de ethos-ul Bisericii primare, căreia Ortodoxia i-a fost mereu fidelă.

Născut în 1926, într-o familie reformată, Jürgen Moltmann a fost profesor de teologie sistematică la Tübingen, Germania, între 1967-1994. Teologia lui este marcată de experiența suferințelor provocate de cel de-al doilea război mondial și de problemele sociale din America Latină din anii '60, probleme în care s-a implicat profund și eficient. A studiat teologia lui Karl Barth, pe care a dorit să o aprofundeze și să-i adauge noi direcții. A studiat, de asemenea, teologia olandeză, cu accent deosebit pe eshatologie. În paralel cu teologia, devine un fin cunoscător al filosofiei germane: Dietrich Bonhoeffer, Ernst Wolf, Friederich Georg Hegel și Hans Joachim Iwand. Pe acest fond teologico-filosofic, el a scris într-un context german specific, dar a avut deschidere spre alte tradiții teologice creștine, fie romano-catolică, fie ortodoxă, cu aplicație socială, în special spre populațiile paupere din Lumea a Treia.

Opera lui Jürgen Moltmann cuprinde capitolele cele mai însemnate ale teologiei fundamentale, într-o abordare modernă, deschisă spre dialog¹, dintre care amintim: crearea lumii în perspectivă ecologică, eclesiologia și ierarhia, învățătura despre Dumnezeu Treime, hristologia sau răstignirea lui Dumnezeu, pneumatologia sau relația Duhului cu lumea, eshatologia

¹ Jürgen Moltmann a făcut parte din *Comisia de dialog* între marxism și creștinism, a fost influențat de mesianismul evreiesc și a participat la nenumărate întruniri ecumenice. Importantă pentru noi este relația de strânsă prietenie pe care a avut-o cu Părintele Dumitru Stăniloae, căruia i-a prefațat traducerea în germană a *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* și i-a dedicat lucrarea: *Istoria și Dumnezeu întreit*, unde îl numește pe teologul român „prietenul meu părintesc, ce m-a încurajat și m-a stimulat să gândesc despre Treime”. A conferențiat la București și la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, unde a primit și titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Al. I. Cuza”, oferit de Facultatea de Teologie Ortodoxă.

sau cunoașterea lui Dumnezeu în slavă și, specific lui, teologia politică.

Ideea de a dezvolta învățătura despre Treime a fost inspirată de Karl Barth și de Părintele Dumitru Stăniloae, pe care îl numește „părintesc prieten”, care l-a „încurajat și stimulat să gândească despre Treime”.² Din rațiuni teologice și sociale, Moltmann a considerat învățătura despre Treime esențială creștinismului, mai cu seamă în contextul hristocentric protestant: „Respingerea liberală a teologiei despre Sf. Treime era semnalul dezintegrării credinței creștine într-o religie politică pentru „o lume creștină”. De aceea, Karl Barth a început conștient să scrie *Dogmatica* sa cu învățătura despre Treime, fără o prolegomenă a teologiei naturale. Aceasta nu înseamnă retragerea din lumea politică, ci critica pe care Biserica o făcea unei teologii politice”³.

Pentru Jürgen Moltmann, teologia are sens în măsura în care este trăită: „A-L urma pe Hristos înseamnă să ai credință, iar credința este de fapt unitatea existențială dintre teorie și practică, așa cum se vede din viața apostolilor”⁴. Teologia este mai mult decât ortodoxie, este ortopraxie⁵. Aplicarea teologiei creștine presupune teorie și practică, descoperite în formularea treimică. Aceasta ia formă concretă prin întruparea lui Hristos, Unul din Treime, ca bază a trăirii umane, nu ca o simplă proiectare abstractă a omului spre cer. O teologie treimică adecvată este realistă și ancorează întreaga teologie în practică.

Pentru Moltmann, Treimea este o realitate deschisă, un eveniment deschis spre viitor. Dumnezeu este o istorie deschisă, care aduce toate lucrurile în „istoria trinitară a lui Dumnezeu”. El sugerează că Treimea nu trebuie înțeleasă ca cea care trimite pe Hristos, ci ca cea care coboară în Iisus. El identifică, în mod clasic, originea lui Iisus în Dumnezeu, în care sunt distincți Tatăl, care trimite și Fiul, care este trimis, ambele lucrări făcute prin Sf. Duh.

Moltmann pleacă, în demersul său, de la receptarea Treimii sub trei forme: *monarhic*, în care toate lucrările vin de la Tatăl. El este Cel care, prin Fiul, în Duhul Sfânt, creează, răscumpără, împacă. Este modalitatea

² Dedicția la lucrarea *History and the Triune God*, translated by John Bowden, SCM Press, London, 1991.

³ Jürgen MOLTSMANN, *The Cross and the Civil Religion*, translated by Thomas Hughson and Paul Rigby, in *Religion and Society*, New York, 1974, p. 26, citat la W. Waite Willis, *Theism, Atheism and the Doctrine of the Trinity*, Scholars Press, Atlanta, 1974, p. 135.

⁴ Jürgen MOLTSMANN, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 1972, SCM Press and Harper and Row, 1974, p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 11.

clasică și cea mai frecventă de a vorbi despre Treime în ordinea Tatăl-Fiul-Duhul Sfânt; *euharistic* – experiența euharistică a Treimii are ca element dinamic pe Sf. Duh, pentru că slava, adorarea, rugăciunea se fac în puterea Duhului Sfânt, prin Fiul, spre Tatăl. Numai în formă euharistică, creația răspunde în mod adecvat Treimii, prin mulțumire; din cele două forme de percepere a Treimii în creație decurge a treia, *doxologică*. În „slavă”, Treimea nu mai este percepută prin raportare la materia creată, ci reprezintă o cunoaștere, în care nu mai există interferențe noționale. Duhul, împreună cu Tatăl și cu Fiul este „închinat și slăvit”⁶.

Teologia academică și reflectarea ei în practică a evoluat în timp spre o separație dăunătoare între Dumnezeu cel din ceruri, Creatorul distant, transcendent și Dumnezeu cel de pe pământ, Hristos, atât de umanizat încât se confundă cu oamenii, prin creație. Duhului Sfânt nu-i mai rămâne decât rolul de energie care are o funcție imprecisă, în lipsa unei teologii din care lipsesc noțiunile de sfințenie, transfigurare, îndumnezeire.

Deși hristologia a constituit subiectul principal al teologiei primelor secole, când a fost de altfel definitivată ca învățătură a Bisericii ecumenice⁷, abia odată cu Reforma (1517 și 1536) experiența lui Dumnezeu în lume a devenit unilateral hristologică: Hristos (*solus Christus*) este răspunzător pentru eliberarea din păcatul strămoșesc și de păcatele noastre personale; suntem absolut dependenți de El, ca bușteanul în mâna tăietorului de lemne. *Sola fide* a aruncat învățătura despre Sfânta Treime la sfârșitul dogmaticii, pe primul plan situându-se experiența personală, sentimentală a relației eu-Hristos. Afirmatia de credință autoritativă este mai puțin importantă în comparație cu experiența personală a omului modern narcisist, pentru care adevărul este ceea ce vede, simte sau consumă.

O astfel de tratare a învățăturii despre Hristos a făcut ca teologi precum Vladimir Lossky să interpreteze formulele dogmatice de la Calcedon, cu privire la relația dintre ființă și ipostas, precum și unirea dintre ele, ca exprimând o teologie treimică, reflectată în antropologie și eclesiologie. N. Nissiotis avea să denumească hristologia protestantă drept „hristomonism”,

⁶ Wojciech MROZEK, „*We believe in God, the father, the almighty*”: a study of Jürgen Moltmann's thought on the first article of faith in an ecumenical debate with the theological reflection of Dumitru Stăniloae and Karl Rahner, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999, p. 49.

⁷ Sintagma „Biserică ecumenică” aparține Părintelui Ioan Bria, care i-a dat un înțeles adecvat, istorico-doctrinar, respectiv „Biserica Sinoadelor ecumenice”, adică Biserica una, sfântă, apostolească și „catholică” (sobornicească) și în nici un caz o „supra-biserică” alcătuită din Bisericile membre ale mișcării ecumenice contemporane.

respectiv o „aberație occidentală ce minimalizează rolul Sfântului Duh printr-o concentrare excesivă și dominantă asupra lucrării lui Hristos”⁸.

Evident, triadologia nu poate fi despărțită de hristologie, dezvoltările timpurii declanșate de preocupările pentru definirea persoanei Mântuitorului Hristos și lucrării Lui în lume ducând spre definirea singulară, specific creștină a unui Dumnezeu-Treime. Învățătura despre Treime, ca doctrină centrală creștină este astăzi reconsiderată, pe diferite domenii, în special în Occident, dovadă fiind numeroasele simpozioane și întruniri teologice, ca și bogata bibliografie în domeniu⁹. B. Forte crede că se poate vorbi chiar despre o „memorie trinitară” în însăși conștiința umanității¹⁰.

Treimea în teologia protestantă

Taina Treimii a fost mereu prezentă în Mărturisirile de credință și în inimile credincioșilor, de la întemeierea Bisericii; pentru ea credincioșii au trăit și au murit. În paralel însă, dogma Sfintei Treimi, poate datorită complexității și profunzimii ei insondabile, a constituit și o piatră de poticneală în relațiile inter-creștine (cel puțin în cazul adaosului Filioque din Biserica Romano-Catolică). În evoluția paralelă a Bisericilor din Apus și Răsărit, învățătura despre Sfânta Treime a fost transmisă, prin Biserica

⁸ A se vedea articolul „Christocentrism”, în *A New Dictionary of Christian Theology*, edited by Alan Richardson and John Bowden, SCM Press, London, 1996, p. 99.

⁹ Referințe la lucrările mai noi din spațiul anglofon: G.D. FEE, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Paternoster, Carlisle, 1995; W. KASPER, *The God of Jesus Christ*, Crossroad, New York, 1989; A. KELLY, *The Trinity of Love*, Michael GLAZIER, Wilmington, 1989; C.M. LACUGNA, *God for Us: The The Trinity and Christian Life*, Harper San Francisco, San Francisco, 1991; T.A. MARSH, *The Triune God*, Columba, Dublin, 1994; J. O'DONNELL, *The Mystery of the Triune God*, Paulist Press, Mahwah, 1988; T.F. PETERS, *God as The Trinity: Relationality and Temporality in the Divine Life*, Westminster/John Knox, Loiousville, 1993; K. RAHNER, *The Trinity*, Crossroad, New York, 1997; C. SCHWÖBEL, *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, T and T Clark, Edinburgh, 1995; B. STUDER, *The Trinity and Incarnation: the Faith of the Early Church*, T and T Clark, Edinburgh, 1994; J. THOMPSON, *Modern Trinitarian Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1994; A.J. TORRANCE, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, T and T Clark, Edinburgh, 1996; T.F. TORRANCE, *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, T and T Clark, Edinburgh, 1996; M. WELKER, *God the Spirit*, Fortress, Minneapolis, 1994; J. ZIZIOULAS, *Being as Communion: Studies on the Personhood of the Church*, Darton, Longman and Todd, London, 1985; Stephen T. DAVIS et. al. (ed.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the The Trinity*, Oxford, University Press, 2004.

¹⁰ B. FORTE, *The Trinitarian History: Saga of the Christian God*, Crossroad, New York, 1989, p. 314.

Latină, spre Bisericile Protestante, ieșite din aceasta. În teologia „biblică” a majorității reformatorilor, Dumnezeu ocupă un loc central prin Hristos, într-un mod mai degrabă personal decât metafizic, fără a se acorda importanța cuvenită fiecăreia dintre cele trei Persoane. Dumnezeu Tatăl este tratat ca putere sau suveranitate atotputernică, voință sfântă și dreaptă, dragoste harică și conciliatoare. Conceptele „ontologice ale aseităii și veșniciei rămân, dar ceea ce determină acum forma învățaturii despre Dumnezeu în fiecare reformator este centrul pietății reformatoare sau religioase, adică o nouă subliniere a priorității și unicei suveranități a harului divin în îndreptare, a nonvalorii și inactivității primitivului harului și, în sfârșit, a priorității absolute și decisive a alegerii divine¹¹ prin Hristos care-și asumă chenotic rolul de împlinitor al dorinței Tatălui. Ceea ce este aici veșnic și fără de schimbare este decretul divin care predestinează fiecare creatură la har sau la veșnica damnare. Calvin a fost cel care a arătat cel mai clar implicațiile acestei predestinații, evidente și în teologia lui Luther sau Zwingli. Dacă la Luther învățătura despre Treime este, oarecum, constantă, la Calvin „capitolul despre Treime este unul dintre cele care au fost cel mai mult remaniate în cursul edițiilor succesive ale Institutio Christianae¹².”

În perioada ce a urmat Reformei, s-au cristalizat două concepții dominante cu privire la Dumnezeu, diferite în conținut și formulare: una în tabăra catolică și una în cea protestantă, prima considerându-L pe Dumnezeu Cel absolut, actual în mod pur, ființă fără schimbare, care poate fi cunoscut pe cale rațională, având un reprezentant pe pământ, iar cea de-a doua tratându-L ca voință divină veșnică, suverană, care ordonează și efectuează toate lucrurile temporale din eternitate, răspunzător chiar de crizele istorice și nevoile umane. Împotriva catolicismului care are o învățatură exclusivist ierarhică, cercetarea Scripturii și studierea teologiei fiind rezervate numai clerului, așezat deasupra credincioșilor, protestanții concentrează învățătura lor în jurul lui Dumnezeu, care se revelează în Scriptură. De aceea Luther, Calvin și Melancton vor fi crezut că au epuizat și rezolvat problema lui Dumnezeu în secolul al XVI-lea¹³. Acest lucru l-a făcut pe Părintele Dumitru Stăniloae să afirme că „Protestanții opun instituționalismului catolic o trăire individualistă anarhică pe care o prezintă

¹¹ Peter HODGSON and Robert KING, *Christian Theology, An Introduction to its Traditions and Tasks*, London, 1991, p. 86

¹² Victor MONOD, *Le Problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme*, Saint Blaise-Roubaix, Paris, 1910, p. 33.

¹³ *Ibidem*, p. 29.

uneori ca un rod al Duhului Sfânt”¹⁴.

Interpretarea contradictorie a naturii lui Dumnezeu și a Persoanelor Sfintei Treimi în sânul protestantismului și a catolicismului, schimbătoare și nesigură, a dus la diferite atitudini, venite chiar din interiorul lor: „Nouă ni se pare că refuzul Bisericii Ortodoxe de a recunoaște primatul papei provine dintr-o concepție originală despre relațiile dintre eclesiologie și pneumatologie, că seriozitatea exemplară cu care ortodoxia a privit întotdeauna învățătura despre Sfântul Duh, lucrarea Sfântului Duh în Biserică, a ferit-o de capcanele unui legalism abstract. În întâlnirile noastre, trebuie să ne întrebăm – după elucidarea relațiilor între Hristos și Biserică – care este locul Sfântului Duh în eclesiologie ca întreg. Bisericile Reformate nu au acordat o suficientă considerație problemei pneumatologice”¹⁵.

Poziția protestantismului actual cu privire la locul și rolul Sfântului Duh în Biserică și în creație, în comuniune cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, cunoaște o fericită redimensionare, ca urmare a aplecării unor teologi protestanți asupra studiului operelor Sfinților Părinți, a Tradiției primelor secole ale creștinismului, ca și datorită problemelor majore de ordin economic și ecologic ce se manifestă cu acuitate, teologia protestantă cunoaște o reevaluare a învățăturii despre Dumnezeu. Jürgen Moltmann este unul dintre aceștia.

Aprofundând vreme îndelungată teologia Reformei și, mai ales teologia dialectică, s-a făcut cunoscut cercurilor largi de teologi în special prin lucrarea *Theology of Hope* (Teologia Speranței). Teologia Speranței a dus pe autor la adâncirea elaborărilor protestante despre Dumnezeu Treime și despre raportul lui Dumnezeu cu lumea. În 1980 publica o altă lucrare, *The Trinity and the Kingdom of God* (Treimea și Împărăția lui Dumnezeu), reprezentativă pentru gândirea acestui teolog. Însumând tradițiile apusene și răsăritene, el tratează învățătura despre Sfânta Treime dintr-o nouă perspectivă, încercând să micșoreze prăpastia săpată de schisma care a despărțit viața Bisericilor de la 1054 încoace, prin promovarea unei înțelegeri a Treimii prin articularea ei socială și ecologică.

Urmare numeroaselor articole și studii apărute în Apus, care trădează o vizibilă orientare spre viața și experiența religioasă răsăriteană, mergând

¹⁴ Pr. Prof. Dumitru STĂNILĂ, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Studii Teologice”, an XVI (1964), nr. 4, p. 505.

¹⁵ Prof. Roger MÈHL, *The Point of the Ecumenical Situation*, referat citit la Conferința a treia mondială a comisiei „Credință și Constituție”, Montreal, 12 iulie 1963. Vezi și Pr. Prof. Dumitru STĂNILĂ, *art. cit.*, p. 504.

până la a uza de un limbaj foarte apropiat de cel al ortodoxiei, profesorul Moltmann a scris o teologie nouă în mediul reformat, mai cu seamă cu privire la Treime, despre care avertizează că „nu are o semnificație specială în istoria teologiei occidentale”¹⁶. Am folosit lucrarea de căpătâi pentru subiectul în analiză, Treimea și Împărăția lui Dumnezeu, pentru o prezentare cât mai concludentă a diferitelor aspecte ale problemei; lucrarea însumează, de altfel, aproape întreaga concepție a lui Moltmann în această direcție. Nu am eludat însă nici alte lucrări, definitorii, la care am avut acces, cum ar fi lucrările îndeobște cunoscute și accesibile în limbile de circulație europeană: *The Crucified God* (*Der gekreuzigte Gott*, 1972), *God in Creation* (*Gott in der Schöpfung*, 1985), *The Way of Jesus Christ* (*Der Weg Jesu Christi*, 1989), și *The Spirit of Life* (*Der Geist des Lebens*, 1991), *History of the Triune God* (*In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 1991), precum și o serie de studii.

Iconomie și transcendență în triadologie

Când ne referim la Treime, ne gândim fie la ritualurile și simbolurile prezente în slujbele tradiționale, în rugăciuni personale sau în Sf. Taine, fie la reprezentări vizuale ale Persoanelor Treimii. Pentru cei mai avansați în tainele cunoașterii, un rol însemnat îl joacă speculațiile logico-filosofice și teologice care nu au nimic de a face cu viața creată¹⁷. Chiar dacă Melancton a afirmat „Noi dorim să adorăm în taină divinitatea. Este mai bine decât să o investigăm”, teologia protestantă nu s-a mulțumit doar să adore Treimea. Lucrările de teologie protestantă sunt celebre pentru spiritul critic și analitic, în care Dumnezeu este „analizat” sub diferite forme, fie ca substanță supremă, fie ca subiect absolut, fie ca Dumnezeu Treime.

Mai mult ca oricine, asumându-și acest risc, Moltmann întoarce învățătura protestantă despre Sfânta Treime spre viață, chiar cu riscul unui monoteism abstract, ca ceva necesar și inevitabil. Numai așa, dogmatica se poate transforma într-o „mărturisire de credință.” În ansamblul trăirii credinței, dogmatica nu trebuie să rămână obiect de studiu al unor învățături inaccesibile, fără vreo legătură directă cu realitatea. Ea trebuie să fie exprimată prin credință, iar credința să nu subjuge conceptul. A trăi

¹⁶ Jürgen MOLTSMANN, *The Crucified God*, Translated by R. A. Wilson and John Bowden from the German *Der gekreuzigte Gott*, Munich, 1973, SCM Press Ltd, London, 1976, p. 236.

¹⁷ Jürgen MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom of God. The Doctrine of God*, translated by Margaret Kohl from German, *Trinität und Reich Gottes*, Munich, 1980, SCM Press Ltd, 1981, p. 1 ș.u.

realitatea lui Dumnezeu, presupune aceeași acțiune și din partea lui Dumnezeu. Această trăire, experimentare reciprocă a minimum două persoane, îi arată deopotrivă pe om și pe Dumnezeu ca dornici și capabili de o relație personală, liberă și conștientă, motivată de iubire. Modul în care omul îl experimentează pe Dumnezeu nu este identic cu cel în care Dumnezeu îl cunoaște pe om. La om este accentuată mai mult *istoria* lui Dumnezeu în lume și *experiențele* pe care lumea le-a făcut în întâlnirea cu El. Pentru un om care-L simte pe Dumnezeu, El nu este numai originea abstractă a lumii sau izvorul necunoscut al sentimentului de dependență și atracție față de El (*secretum tegendum*), ci Dumnezeul Cel viu¹⁸.

Discuțiile despre Treime, spune Moltmann, trebuie purtate în contextul „întrebării despre capacitatea sau incapacitatea lui Dumnezeu de a suferi. În suferința trupească a lui Iisus, culminând cu suferința de pe cruce, este văzută revelarea deplină a lui Dumnezeu întreit”¹⁹. Conform teologiei medievale, Dumnezeu Tatăl îl dă pe Fiul, iar Fiul aduce satisfacție Tatălui pentru jignirea adusă de om, prin firea Sa umană. Cu alte cuvinte, Dumnezeu Tatăl apare mai degrabă ca o substanță insensibilă la suferința lui Hristos, găsindu-și satisfacția în plata pentru ofensa adusă de om, printr-un Om care nu merita să sufere și să moară.

Potrivit Sfântului Apostol Pavel, Dumnezeu „este în Hristos” (II Corinteni 5,19), în vreme ce Evanghelistul Ioan insistă asupra relației indisolubile dintre Tatăl și Fiul: „Nu crezi tu că Tatăl este întru Mine și Eu întru Tatăl?” (Ioan 14, 10 ș.u.). În concluzie, Tatăl nu este Cel ce provoacă suferința, ci „Cel ce suferă împreună cu Iisus”. Prin aceasta, Moltmann pune capăt „axiomei metafizice despre impasibilitatea de esență a naturii dumnezeiești și propune pătimirea dragostei lui Dumnezeu pentru om”²⁰. Cultura modernă a subiectivității, se arată mai departe, amenință să se transforme într-o „cultură a narcisismului”, în care Dumnezeu este înlocuit cu eul personal. Or, teologia creștină trebuie să iasă din această închisoare a narcisismului și să prezinte „învățătura de credință” ca pe o doctrină a atotcuprinzătoarei „istorii a lui Dumnezeu”. Acest lucru nu înseamnă însă „întoarcerea la obiectivismul ortodoxiei”, ci integrarea experienței în trăirea lui Dumnezeu, iar această trăire să fie integrată în

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 5.

²⁰ *Idem, History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*, translated from the German *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie* by John Bowden, London, 1991, p. XVI.

„istoria trinitară a lui Dumnezeu cu lumea”²¹.

Pe de altă parte, trăind într-o lume pragmatică, în care omul nu mai elaborează teoria pură despre adevăr, ci caută adevărul practic, ceva necesar, posibil de realizat și de înfăptuit, a apărut întrebarea: „Doctrina despre Treime este un adevăr practic?” În acest sens, Kant îl numește pe Dumnezeu prin postulatele rațiunii practice, împreună cu „libertatea” și „nemurirea”. Teologia, reflecție critică a realității în lumina Evangheliei, nu trebuie să înțeleagă lumea doar într-un mod diferit de alte științe, ci să o schimbe. Crediința trăiește mai degrabă în meditație și rugăciune, decât în idee. Fără „*vita contemplativa*”, „*vita activa*” degenerază în activism, căzând victimă pragmatismului societății meritocratice moderne care judecă după realizări. În meditație și contemplație, omul se îndreaptă spre Dumnezeu în care crede, deschizându-se pe sine acestei realități. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L „suferi pe Dumnezeu”, a simți în tine chinurile morții unui bătrân și ale nașterii unui prunc. Luând versetul din Vechiul Testament, în care se afirmă că „cine îl vede pe Dumnezeu trebuie să moară”, Moltmann arată că oamenii mai apropiați de realitatea divină (nu se folosește de termenul „înduhovniciți” sau „transfigurați”) se simt atrași spre această moarte (pentru păcat) și renaștere. Așadar, meditația și contemplația creștină sunt, în străfundul lor, o *meditatio crucis*, meditație asupra patimii lui Hristos Cel răstignit²².

Lucrarea și meditația nu pot fi despărțite atâta vreme cât meditația se referă la patimile și moartea reală a lui Hristos, la Învierea Sa, la fel de reală. Practica nu poate să se îndepărteze de meditație, deoarece este legată de calitatea de următor al lui Hristos Cel răstignit. Într-adevăr, înclinarea lumii moderne spre ceea ce este etic și pragmatic, a condus la dezintegrarea învățaturii despre Treime într-un monoteism moral. Reducerea credinței la practică, în societatea occidentală, nu a îmbogățit credința, ci a sărăcit-o prin aceea că s-a pierdut sensul meditației, contemplației și preamăririi. Riscul asumat al acestei diluări este că majoritatea adevărilor creștine se cunosc prin contemplație sau doxologie. Redescoperirea sensului învățaturii despre Sfânta Treime va începe când „unilateralitatea unei simple gândiri pragmatice va fi despărțită de practica eliberată de activism, astfel încât să poată deveni o aplicare autentică a Evangheliei”²³.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 8.

²³ *Ibidem*, p. 9.

Aspecte confesionale ale unității Treimii

Unitară în perioada de început a Bisericii, învățătura despre Sfânta Treime a devenit subiect de speculație izolată și decor dogmatic în Apus încă spre sfârșitul Evului Mediu. În învățătura despre Dumnezeu punctul central îl constituie înlocuirea *Sentințelor* lui Petru Lombardul (1100-1160)²⁴ cu *Summa* lui Toma d'Aquino (1225-1227). Petru Lombardul sintetizase toată experiența teologică de până la el, astfel încât *Cartea Sentințelor* a fost textul cel mai folosit după Sf. Scriptură până în secolul XVI, când filosofia lui Aristotel pătrunde în gândirea europeană prin intermediul lui Toma d'Aquino, care avea să traseze o linie de separație între credință și intelect, privite ca incompatibile.

Reforma a vizat și modul de abordare a învățăturilor teologice fundamentale, inclusiv Treimea, a cărei cunoaștere vine mai puțin din deducția logică și mai mult din experiență, poziție la care subscrie și Moltmann²⁵. Dar, „tendința actuală este de a nu mai adora Treimea, ci de a o investiga. Aceasta pentru că gândirea modernă nu mai este contemplativă, ci operațională. Rațiunea nu mai este perceptivă, ci productivă. Norma de interpretare, chiar și a tradițiilor biblice și teologice, este: ceea ce este practic”²⁶. Se întrevede în această afirmație o experiență personală și conștiința proximității în cunoașterea lui Dumnezeu, din teologia lui Schleiermacher. Deși ideea cunoașterii prin trăire este în esență pozitivă, totuși Schleiermacher vorbește despre religie ca de „sentimentul absolutei dependențe, care își găsește expresia pură în monoteism [...] creștinismul fiind forma cea mai înaltă, deși nu singura adevărată”²⁷, doctrina autoritativă a Bisericii rămânând pe un plan secundar. Această concepție nu este nouă, deși unilaterală până la exclusivism, căci relația directă a credinciosului cu Dumnezeu întreit prin trăire este, adeseori, subliniată și de teologi ortodocși: Vladimir Lossky afirmă că „în afară de rugăciune și adorare, în afara relației personale în credință, limbajul nostru, când vorbim despre

²⁴ Opera care l-a făcut celebru și a fost normativă pentru teologia catolică occidentală de după Conciliul IV Lateran (1215) a fost *Sententiarum libri quator*. Lucrarea a fost vehement contestată la început pentru unele erori, cum ar fi, de pildă, identificarea Duhului Sfânt, în capitolul „triadologie”, cu virtutea carității.

²⁵ J. MOLTMAN, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 2.

²⁶ Idem, *The Crucified God...*, pp. 237-238.

²⁷ „Schleiermacher, Friederich Daniel Ernst”, în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. by F.L. Cross, Oxford University Press, New York, 1974, pp. 1243-1244. „Sentimentalismul” în credință promovat de Schleiermacher, a fost criticat de Karl Barth și Emil Brunner.

Treime, este întotdeauna fals”²⁸, sau „numai în mărturisirea credinței într-o dumnezeire a comuniunii iubitoare ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, ca părtași ai acestei infinități”²⁹. Relația înseamnă în ortodoxie împlinirea comuniunii, fără a se atenta la esența lui Dumnezeu, subiectul comuniunii.

Dacă pentru lumea modernă „a cunoaște înseamnă putere”, pentru Părinții Bisericii „a cunoaște înseamnă uimire”. Cunoașterea înseamnă participarea la viața celuilalt și conduce spre unire. Orice preocupare pentru descoperirea lui Dumnezeu va conduce la o gândire trinitară. Rațiunea trebuie să porceadă spre comuniune, spre participare și receptivitate față de Dumnezeu. Gândirea trinitară o poate transforma, făcând-o din operațională, receptivă la Celălalt și participantă la Celălalt.

Pentru a putea înțelege rostul venirii pe pământ și activitatea Domnului Iisus Hristos după Noul Testament, nu a fost necesară numai aprofundarea hristologică, ci și o definitivare a învățaturii despre Sfânta Treime. Numai în contextul unei solide prezentări a acesteia poate fi înțeleasă corect și deplin venirea și activitatea Mântuitorului în lume și invers, numai prin activitatea de răscumpărare a lui Hristos poate fi înțeleasă și aprofundată doctrina despre Treime, în relația ei cu natura umană. Fiul nu poate fi separat de Tatăl și Duhul, așa încât dacă se vorbește despre o „istorie” a uneia dintre Persoanele Treimii, în speță Fiul intrat în istorie, se vorbește despre întreaga viață trinitară, așa cum însăși rostirea cuvântului „copil” aduce aprioric în mintea ascultătorului imaginea părinților³⁰.

Moltmann acceptă definiția lui Tertulian referitoare la Treime: *una substantia – tres personae*. Substanța este indivizibilă, omogenă, dar constituită ca trei Persoane divine, individuale și invers, cele Trei Persoane, diferite una de alta, care au în comun substanța divină. În sensul acestei precizări se face apel la teologia apuseană, mai întâi la Augustin, care pleca de la Dumnezeu Unul, din a cărui unitate ajungea la trei Persoane divine și până la cea a lui Toma d’Aquino care pornea de la realitatea Persoanelor treimice și, prin generalizare și abstractizare, ajungea la „natura divină cea una”, singura care poate fi numită „Dumnezeu” și nu

²⁸ Vladimir LOSSKY, *Orthodox Theology. An Introduction*. St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 10707, 1989, p. 46.

²⁹ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILIOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 284.

³⁰ Pentru argumentarea scripturistică a divinității Persoanelor Sfintei Treimi vezi: Pr. mgd. Ioan TURCU, *Aspecte dogmatice din corespondența cu Isidor Pelusiotul*, în „Ortodoxia”, XIII (1961), nr. 2, pp. 242-264.

cele trei Persoane, sau numai una dintre ele. Acest lucru a dus la scindarea tratatului său despre Dumnezeu în două: *De Deo uno* și *De Deo trino*, diviziune acceptată și de vechea ortodoxie protestantă.

Așadar, plecând de aici, se poate vorbi de o teologie naturală și o teologie a revelației, care vine după prima. Teologia naturală trasează imaginea „creștină” a lui Dumnezeu, în mantia pietății de veacuri. Plecând de la dovezile cosmologice despre Dumnezeu, El este prezentat ca Ființa una, imuabilă, impasibilă, transcendentă prin excelență. Atunci când teologia revelației trebuie să vorbească despre Dumnezeu întreit și suferințele Fiului lui Dumnezeu pe cruce, definițiile teologiei naturale despre ființa divinității devin un fel de închisoare. Dacă *De Deo uno* este pus înaintea lui *De Deo trino*, atunci trebuie făcută remarca următoare: există o dublă unitate divină, o unitate a esenței divine și o uniune a lui Dumnezeu întreit. De aici ar rezulta o forțare a unității lui Dumnezeu întreit din partea lui Dumnezeu Unul, în favoarea acestuia din urmă. „Prezentarea Persoanelor treimice într-o substanță divină omogenă, presupusă și care se poate recunoaște din cosmos, conduce, neintenționat dar inevitabil, la dezintegrarea învățăturii despre Treime în monoteism abstract”, spune Moltmann³¹.

După epoca hegeliană (începutul secolului al XIX-lea), Treimea creștină a început să fie reprezentată în termeni aparținând conceptului general de subiect absolut: un subiect – trei moduri de existență. Acest subiect divin, unul, identic, poate fi gândit ca subiect perfect numai dacă poate fi raportat la el însuși. Dacă se raportează la el însuși, acest lucru trebuie văzut ca un proces veșnic de autodiferențiere și autoidentificare a subiectului absolut. Numai în acest sens putem vorbi despre revelația „de Sine” și comunicarea „de Sine” a lui Dumnezeu. Teologia catolică apuseană pare să renunțe la conceptul trinitar de persoană, determinată de conceptul modern despre Dumnezeu ca subiect absolut, deoarece conceptul de persoană conține conceptul de subiect al actelor și relațiilor. În urma acestei renunțări este necesară alegerea pentru Persoanele treimice a unui alt concept, tradiția apuseană oprindu-se asupra celui de „mod de existență”, deoarece același subiect divin identic se reflectă pe Sine în trei moduri de existență, comunicându-Se pe Sine, prin Sine. Tatăl este desemnat, astfel, prin „Eu”, Fiul prin „Sine”, iar Duhul prin identitatea divinului „Eu însumi”.

R. Rothe, F.H.R. Frank și I.A. Dorner (secolul XIX) au încercat să facă un pas mai departe, prin introducerea conceptului de „personalitate

³¹ Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 17.

absolută”. Dacă personalitatea umană este rezultatul procesului istoric de maturizare a persoanei, în mod asemănător personalitatea absolută a lui Dumnezeu trebuie văzută ca rezultatul procesului vieții Sale veșnice, veșnic prezent în El însuși. Personalitatea absolută a lui Dumnezeu realizează esența Sa eternă în trei moduri de existență diferite.

Față de această poziție, Moltmann arată, în sens aproape ortodox „că unitatea Subiectului absolut este forțată în așa măsură încât Persoanele treimice sunt dezintegrate în niște simple aspecte ale unui subiect”³². Teologul protestant conchide că a reprezenta Persoanele treimice în subiectul divin unic, identic, duce neintenționat, dar inevitabil la reducerea învățaturii despre Treime la monoteism. Autorul este familiarizat cu ambele concepții, catolică și ortodoxă, potrivit cărora, din perspectivă catolică, unitatea Treimii rezidă în unitatea ființei sau substanței³³, iar din perspectivă ortodoxă ea consistă în personalism sau, mai exact, în calitatea Tatălui de Persoană³⁴. Moltmann vede ca soluție a unității în treime perihoreza, care ar înlătura atât triteismul, cât și modalismul: „În perihoreză și datorită ei, persoanele treimice nu pot fi înțelese ca trei indivizi separați care intră în relație unul după altul (ceea ce a dus la acuzația de triteism). Nu sunt nici trei moduri de a fi, sau trei repetări ale lui Dumnezeu Unul, așa cum sugerează interpretarea modalistă. Învățătura despre perihoreză unește strălucit trinitatea cu unitatea, fără a reduce trinitatea la unitate și fără a dizolva unitatea în trinitate”³⁵.

Deși puțin mai jos autorul recunoaște că „Tatăl constituie punctul de plecare în Treime, înțeles ca originea dumnezeirii”, el precizează că „monarhia Tatălui se referă doar la constituția Treimii, fără valabilitate în transmiterea vieții divine”³⁶, lipsind astfel pe Tatăl de calitatea de principiu al unității treimice, pe care o plasează în principiu impersonal al perihorezei sau, mai exact în koinonia celor trei Persoane. Din punct de vedere ortodox „Necreatul și Creatorul nu pot fi decât Persoană, căci obiectul, prin pasivitatea lui, nu poate să fie supus actului exterior al unui subiect, care are chiar puterea de a-l crea. Obiectul nu poate fi necreat și, cu atât mai puțin Creator. Numai un subiect poate fi creator și numai Subiectul absolut poate fi Creator. În comunicarea Lui prin har cu noi, Îl simțim ca

³² *Ibidem*, p. 18.

³³ Opera de referință invocată de teologia catolică este *De Trinitate* 5, 9, a lui Augustin, P.L. 42, 918.

³⁴ În baza *Oratio* Sfântului Grigorie de Nazianz, 42, 15, P.G. 36, 476.

³⁵ Jürgen MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 175.

³⁶ *Ibidem*, p. 176.

Subiect, care ne-a creat și ne susține în chip liber, conștient și iubitor, dar nu ca să ne strâmtoreze, ci ca să ne lărgească prin iubirea Lui³⁷.

O altă tratare a învățaturii despre Sfânta Treime astăzi ar intra în conflict cu tradițiile filosofice. Dacă teologia occidentală s-a folosit adeseori de curente filosofice la modă în tratarea anumitor probleme, în Răsărit, teologia s-a folosit doar de unii termeni filosofici pentru elucidarea acestor chestiuni, tratând adevărurile creștine ca etern valabile, într-o formă cât mai concretă și mai elocventă, plină de autoritate³⁸.

Jürgen Moltmann încearcă să prezinte Treimea din punct de vedere istoric, pornind de la Iisus Hristos, în baza tradiției creștine, uzând adeseori de învățătura Sfinților Părinți. În vreme ce tradiția apuseană pleacă de la unitatea lui Dumnezeu, continuând apoi să vorbească despre trinitate, autorul nostru începe cu trinitatea Persoanelor, ajungând apoi la unitate³⁹. Scriptura este înțeleasă ca o mărturie în istorie despre relațiile de comuniune ale Treimii, care sunt deschise oamenilor și lumii neînsuflătețe. Chiar dacă se încearcă sublinierea relației omului cu Dumnezeu, cu semenii, cu omenirea ca întreg și comuniunea lui cu întreaga creație, această încercare se vrea a fi un mod de a gândi „ecologic” despre Dumnezeu și oameni. O deficiență în această viziune protestantă constă în aceea că relațiile și harul sau energiile necreate rămân cu rol secundar, nefiind considerate ca bază și condiții *sine qua non* ale relației om – Dumnezeu.

Treimea creatoare

Pentru întreaga teologie, de orice nuanță, învățătura despre crearea lumii de către Dumnezeu a fost norma de bază, dincolo de orice dubiu. Pentru că Dumnezeu a creat lumea din nimic, s-au ridicat întrebări provocatoare nu atât cu privire la Creator, cât la relația dintre El și lume: a fost crearea lumii necesară lui Dumnezeu sau rodul unei întâmplări? Care este relația dintre natura lui Dumnezeu și creație, între voința Sa și

³⁷ Pr. prof. acad. dr. Dumitru STĂNILIOAIE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 237.

³⁸ Facem referire formularea sinodală și introducerea acesteia care face apel la rolul Duhului Sfânt în alcătuirea deciziei.

³⁹ Acest mod de înțelegere a Sfintei Treimi este prezent în cuprinsul întregii teologii răsăritene: „Cugetarea latină pornea *per descensum*, de la esența una a lui Dumnezeu, pentru a ajunge la realitatea acestei esențe, pe când cugetarea trinitară greacă pornea *per ascensum*, de la concret spre abstract, adică de la Persoanele treimice date, la ființa lor”. (Mgd. ICĂ I. Ioan, „Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după Tratatul De Trinitate”, în *Studii Teologice*, XIII (1968), nr. 3-4, p. 168).

rezultatul actului voliționial? Este creația eternă sau nu?

Teismul creștin, promovat de Karl Barth, atribuind creația unui decret al voinței libere a lui Dumnezeu, ca să evite impresia unui arbitrar divin, invocă natura esențială a lui Dumnezeu: chiar dacă Dumnezeu poate crea tot ce vrea, El creează numai ceea ce este în acord cu El Însuși.

Panteismul creștin, reprezentat de Richard de Saint Victor, afirmă că întreaga creație este rodul „dorului” lui Dumnezeu pentru „altul” și pentru răspunsul liber al acestui *alterus* la dragostea dumnezeiască. Ideea despre lume este cuprinsă în însăși natura lui Dumnezeu, din veșnicie. Rezultatul este determinist: este imposibil conceptul despre un Dumnezeu care nu este Creator. Un Dumnezeu necreator ar fi imperfect în comparație cu Dumnezeu-Creator din eternitate. Această teologie se dezvoltă în continuare ca o învățătură a iubirii divine revărsate asupra Alterității Sale și asupra lumii și ca răspuns al lumii la iubirea divină.

În general, învățătura creștină despre creație recunoaște că, din veșnicie, Dumnezeu a voit să Se comunice nu numai Sineși, ci și cuiva care este altceva decât Sine. De aceea, ideea despre lume este implicită în dragostea Tatălui pentru Fiul. Fiul veșnic al lui Dumnezeu este strâns legat de ideea lui Dumnezeu despre lume. Logosul, prin care Tatăl a creat totul și fără de care „nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1, 3) este numai o altă latură a Fiului⁴⁰. Fiul este Logosul în raport cu lumea. Logosul este Fiul în raport cu Tatăl. Tatăl rostește cuvântul veșnic în Duhul și suflă Duhul în rostirea veșnică a Cuvântului. Prin veșnicul Fiu/Logos, Tatăl creează lumea. El este mijlocitorul creației, iar Dumnezeu ține lumea datorită întrupării Lui. El este eliberatorul creației și, de aceea, Dumnezeu iubește lumea, pentru că iubește pe Fiul.

Ideea este proprie ortodoxiei, unde se arată că Tatăl este „izvorul dragostei, Fiul dragostea care se descoperă pe Sine, iar Duhul puterea dragostei în manifestare. Potrivit admirabilei formule a Mitropolitului Filaret al Moscovei, Tatăl este dragostea care se răstignește, Fiul dragostea răstignită, Duhul dragostea triumfătoare. Numirile divine sunt manifestare a vieții divine al cărei izvor este Tatăl, descoperit lumii de către Fiul și comunicat de către Duhul. Teologia bizantină include aceste „numiri” în termenul tehnic „energii”⁴¹.

Plecând de la aceste date, „Tatăl devine creator pentru că Îl iubește pe Fiul”, spune Moltmann. Iubirea Sa comunicatoare de Sine pentru

⁴⁰ *Ibidem*, p. 108

⁴¹ Vladimir LOSSKY, *op. cit.*, p. 48.

cineva asemănător Sieși se deschide celuiilalt și devine creatoare. Deoarece El creează lumea în virtutea dragostei pentru Fiul, lumea este prin voința Sa veșnică, destinată binelui, așa cum Dumnezeu este bunătate. De aceea așteaptă ca chipul Său, omul, să răspundă la iubirea Sa creatoare, ca să se bucure de fericire, nu numai cu Fiul în veșnicie, ci să găsească fericirea și în om, în timp. Dacă am porni în înțelegerea creației ca un act al lucrării „Treimii indivizibile” *ad extra*, determinat de o hotărâre a voinții lui Dumnezeu Unul, nu vom putea defini în mod precis creația. Dacă plecăm însă de la relațiile inter-trinitare interne ale celor trei Persoane, ajungem la concluzia că Tatăl creează lumea datorită iubirii Sale pentru Fiul. Astfel, creația nu mai corespunde voinței lui Dumnezeu, ci iubirii Sale veșnice. Creația este, de fapt, un produs al iubirii Tatălui față de Fiul și este atribuită întregii Sfintei Treimi⁴².

Deci, dacă Tatăl creează lumea în iubirea *pentru* Fiul Său, atunci implicit creează lumea *prin* El. Oamenii sunt astfel destinați comuniunii cu Fiul, având ca țel împărăția Lui. Fiul este din eternitate Logosul, mijlocitorul dintre creație și Dumnezeu. Acest rol este indestructibil legat de învățătura despre Întruparea Fiului și de calitatea Lui de Fiu al Omului. Prin Iubirea-răspuns a Fiului către Tatăl, lumea devine fericirea lui Dumnezeu Tatăl și Fiul. Aceasta se înțelegea – se spune mai departe – prin afirmația veche potrivit căreia „scopul” creației este „preamărirea lui Dumnezeu”. Scopul creației și dorința lui Dumnezeu de a se comunica se împlinesc în „bucuria liberă a existenței, în fericirea recunoștinței și rugăciunea permanentă a ființelor create”⁴³.

Notă distinctă face părerea teologului protestant în ceea ce privește creația *ex nihilo*; dacă Tatăl creează lumea prin Fiul, El o face prin lucrarea Duhului Sfânt. Dumnezeu nu creează din haos, prin rostirea Cuvântului Său, nici nu creează pur și simplu *ex nihilo*. După părerea sa, Dumnezeu creează din puterile și energiile propriului Său Duh, pentru că puterile și energiile Sfântului Duh sunt cele care unesc diferența dintre Creator și creatură, făptuitor și act, maestru și lucrare – o diferență care, altfel, pare să fie neunită prin nici o relație. Acest lucru nu face creația să aibă caracteristici pseudo-divine, ci o pune în puterea Sfântului Duh și

⁴² În învățătura ortodoxă creația nu a fost determinată de vreo cauză sau vreun scop al lui Dumnezeu, ci este opera „bunătății” și a „iubirii Sale”. El „a creat-o pentru a împărtăși și altora din tezaurul bunătății Sale, pentru a face și pe alții fericiți.” Vezi N. CHIRȚESCU (et. al.), *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1958, p. 467.

⁴³ Jürgen MOITMANN, *op. cit.*, p. 113.

presupune o înfățișare, o împărtășire din viața internă a Treimii. Nu se poate vorbi nici de o înțelegere emanaționistă a creației, ci dimpotrivă, cu aceasta Moltmann vrea să dea un răspuns definitiv „emanaționismului platonice”. Sfântul Duh este „turnat” sau „revărsat” și creează o relație mai strânsă cu Creatorul decât are actul cu făptuitorul sau maestrul cu lucrarea. Lumea nu este „născută”, așa cum este Fiul, ci este creată în Sfântul Duh, care este „turnat”, este „suflare a vieții divine” care umple totul cu „propria lui viață”.

Reducând toate aceste considerații, remarcăm că, în concepția lui Jürgen Moltmann, „Tatăl creează lumea din iubirea veșnică *prin* Fiul, pentru a găsi în timp un răspuns la iubirea Sa, *în* puterea Sfântului Duh, care unește în Sine ceea ce este diferit”⁴⁴. Se poate afirma, deci, că lumea este creația Treimii, în formula expusă, pe care Moltmann o opune formulei clasice în care Tatăl este închinat drept Creatorul, Fiul drept Răscumpărătorul, Duhul Sfânt drept Sfințitorul⁴⁵.

Tributar concepției protestante, autorul lasă să se înțeleagă explicit că Duhul Sfânt este mai mult o energie, o putere prin care Tatăl și Fiul își fac simțită lucrarea în exterior.

Treimea răscumpărătoare

Întrebările cu privire la creație sunt valabile și în hristologie. Este întruparea lui Dumnezeu un act întâmplător sau este o necesitate? Are ea ca bază voința lui Dumnezeu sau natura Sa? Teologia tradițională vehiculează două răspunsuri: Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost o necesitate a omului, cauzată de păcatul primordial, care reclama o împăcare; pe de altă parte, Dumnezeu a hotărât Întruparea din veșnicie, având, prin aceasta, un precedent asupra creației, care reprezintă cadrul extern în pregătirea pentru Întruparea Fiului. Întruparea este o chestiune în afară de care nu se poate vorbi despre Treime, deoarece ea „a pus imediat în centrul teologiei Taina Treimii. Cel ce S-a întrupat este Cuvântul, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Întruparea și Treimea sunt, astfel, inseparabile și, în ciuda unui criticism protestant liberal care pune în opoziție Evanghelia și teologia, trebuie precizate rădăcinile biblice ale triadologiei ortodoxe”⁴⁶.

Menționând că prima parte a răspunsurilor precedente aparține în special teologiei răsăritene, dar nu în sensul unei necesități pentru

⁴⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁶ Vladimir LOSSKY, *op. cit.*, p. 16.

Dumnezeu de a Se întrupa, ci o necesitate pentru om⁴⁷, iar a doua teologiei scolastice catolice și reformate, să urmărim aspectele noi pe care încearcă să le aducă acest autor.

În primul caz, spune el, întruparea este văzută numai ca presupuziția funcțională pentru sacrificiul ispășitor prin cruce. Ea nu are nici o semnificație pentru ea însăși. În consecință, legătura dintre Dumnezeu și om în Hristos va fi dizolvată, odată realizată legătura dintre Dumnezeu și om prin Hristos, adică împăcarea, iar păcatul, cu toate consecințele lui, eliminat. În al doilea caz, numai întruparea Fiului este cea care perfecționează creația de la început, prin noua legătură dintre Dumnezeu și om, manifestată în Hristos Fiul și în frățietatea în care El îi primește pe credincioși. Astfel, întruparea Fiului devine fundament pentru o nouă creație.

Dacă întruparea Fiului este văzută numai ca o presupuziție funcțională pentru jertfa ispășitoare devenită necesară datorită păcatului, atunci ea este expresia voinței mânăitoare a lui Dumnezeu în afară. Ea afectează relația lui Dumnezeu cu lumea, nu și înțelegerea propriilor relații treimice interne. Dumnezeu poate să-i mântuiască pe păcătoși trimițând pe Fiul Său, dar nu trebuie să o facă. Nici Tatăl nu trebuie să trimită pe Fiul, nici Fiul nu are vreo obligație să o facă, nici față de Tatăl, nici față de oameni. Natura divină rămâne neatinsă prin trimiterea Mântuitorului. Altfel spus, prin întrupare, Dumnezeu nu câștigă nimic pentru Sine, iar lumea, odată curățată de păcat și purificată, împăcată cu Dumnezeu, face ca Hristos să devină superfluu sau să stea ca mijlocitor în calea a ceea ce mijlocește. Folosind referința patristică a Sfântului Irineu, potrivit căreia Dumnezeu s-a făcut om pentru ca oamenii să poată deveni dumnezei, Moltmann consideră că hristologia este mult mai mult decât simplă presupuziție pentru soteriologie. Hristologia nu este doar simplu instrument pus la dispoziție de Treime, prin întrupare, pentru a satisface nevoia umană de mântuire, ci presupune înțelegerea superioară a bunăvoinții lui Dumnezeu. Dumnezeu nu iubește pe om doar pentru a-l elibera de păcat, ci pentru a elimina și condițiile care fac păcatul posibil. Iubirea lui Dumnezeu nu vrea doar să înfrângă moartea omului, ci să acopere starea de mortalitate a omului, așa încât să-l poată avea alături veșnic pe om, iar omul să poată să stea veșnic alături de El. Întruparea Fiului este sârăcită de teoria satisfacției, enunțată de Anselm de Canterbury. Această teorie face din Fiul doar funcțional. Întruparea presupune „o smerenie a lui Dumnezeu

⁴⁷ Nicolae CHIȚEȘCU, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, EIBMBOR, București, 1955, p. 571.

Însuși"⁴⁸. Întruparea înseamnă invitația creației la viața treimică. Dumnezeu-omul duce în viața internă a Treimii natura umană. În sens hristologic, întruparea Fiului este comunicarea perfectă de Sine a lui Dumnezeu treimic față de lume.

Moltmann încearcă să depășească învățătura occidentală referitoare la cauza întrupării: Hristos a venit ca să izbăvească lumea de păcat dar, prin patimile și moartea Sa nemeritată pe cruce, a adus un surplus de har (Romani 5, 20), din care Biserica împarte celor merituoși. Harul acesta reprezintă potențialul nemărginit al unei noi creații, perfecționarea creației dintru început, care înseamnă mai mult decât „începutul mântuirii”: el înseamnă potențial îndumnezeire, participare a umanității la viața treimică. În acest fel, el afirmă că „Fiul lui Dumnezeu ar fi devenit om chiar dacă umanitatea nu ar fi păcătuit”, teză susținută, la începuturi de pelagieni, devenită familiară la reformați, socinieni și o serie de teologi scolastici.

Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut întru toate asemănător nouă. Dar, potrivit Scripturii, Fiul este imaginea veșnică a Tatălui, este „icoana” Sa, este „reflectarea lui Dumnezeu”. Dacă „Dumnezeu este iubire”, atunci El se comunică nu numai „imaginii” Sale, ci și „celuilalt”, cu care „imaginea” Sa este asemenea. Numai prin acest „celălalt” dragostea devine creatoare. Comunicarea propriei iubiri devine iubire deplină și fericită când ea este întoarsă spre dăruitor. Dacă Tatăl împărtășește iubirea Sa pentru Fiul în mod creator prin El altcuiva decât Sineși, atunci dorește să găsească fericirea prin această iubire responsorială a altcuiva. Fiul devine „om”, adică chipul lui Dumnezeu și comunică iubirea Sa responsorială omenirii, care este destinată să fie chipul lui Dumnezeu; el cuprinde omenirea în relația Sa de filiație față de Tatăl și comunică libertatea Sa. În acest fel, Fiul întrupat Îl slăvește pe Tatăl în creație, prin Întrupare.

Pornind de la filiația lui Hristos în sânul Treimii și în afară, se face o distincție între expresiile „Unul născut” (gr. *monogenis*) și „Întâiul născut între frați” (gr. *prototokos*). „Unul născut” este singurul și veșnicul Fiu al Tatălui. În această calitate, El a fost trimis de Tatăl pentru a elibera lumea de păcat și a fost, El însuși, eliberat de moartea de pe cruce pentru noi și ridicat în ceruri. „Întâiul născut între frați” înseamnă primul născut printre mai mulți succesori, un frate printre alți frați. Astfel, „Unul născut” lucrează și suferă în mod unic și irepetabil; „Întâiul născut” lucrează și suferă pentru întâia oară într-o comuniune deschisă. Deci, ceea ce se numește „divinitatea lui Hristos”, aparține primei expresii, iar ceea ce numim

⁴⁸ J. MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 119.

„umanitatea lui Hristos” aparține celei de-a doua. El devine deodată fiu prin origine și frate prin relația de comuniune, acestea existând într-o strânsă comuniune. Termenul de „icoană” (a Tatălui) sugerează că „Unul născut” al Tatălui devine „prototip” pentru frații care-și găsesc drumul spre Tatăl în comuniune cu El. Prin expresia „asemenea chipului” din textul de la Romani 8, 29 se înțelege că Fiul devine conducătorul fraților, care îl urmează spre mântuire, pe calea pătimirii și slavei⁴⁹. Credincioșii intră în comuniune cu suferințele lui Hristos și, luând asupra lor pecetea crucii, devin cruciformi: „Cine suferă fără motiv, socotește totdeauna mai întâi că este părăsit de Dumnezeu. În această pătimire, cel ce strigă după Dumnezeu este, în fond, în același ton cu strigătul de moarte al lui Iisus: Dumnezeu Meu, pentru ce M-ai părăsit?... În acest sens, Dumnezeu este fratele care strigă împreună cu el”⁵⁰. Nu există comuniune cu Iisus-Fiul dacă nu ne găsim în comuniune cu Iisus-fratele. Comuniunea cu Iisus-fratele înseamnă participarea la misiunea și soarta Sa, înseamnă, în ultimă instanță, participarea la eliberarea întregii creații înrobite, „care așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 19).

Ceea ce nu descoperim în toată această expunere este comuniunea pe orizontală, între frați, ca reflex al comuniunii cu Hristos-fratele, după cum arată un teolog ortodox: „Nu putem să ne întâlnim cu Dumnezeu decât în cea mai intimă comuniune cu ceilalți, căci fiecare persoană umană este o taină adâncită în taina infinită a Persoanei Cuvântului. Toți, adâncindu-ne prin comuniune unul în altul, Îl descoperim tot mai bogat pe Dumnezeu Cuvântul în noi înșine și unul în altul. Pe măsură ce urcăm în această unitate a comuniunii noastre, urcăm nu numai în unitatea ființei noastre, ci și în prototipul Fiului și în comuniunea cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”⁵¹.

Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, Acesta se comunică pe Sine oamenilor și se împlinește promisiunea făcută lor de a deveni „chip al lui Dumnezeu”. În întrupare, Fiul Cel Unul născut devine Întâiul născut care ajută pe frați să se elibereze și să dezrobească întreaga creație. Prin întruparea Fiului, Tatăl câștigă un dublu subiect pentru iubirea Sa: Fiul Său și chipul Său. În aceasta El trăiește un dublu răspuns al iubirii: răspunsul Fiului și răspunsul liber al chipului, unicul răspuns al Fiului și multiplicitatea de răspunsuri ale fraților. Ca frate al oamenilor, Fiul îi face pe toți fii ai Tatălui.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁰ *Idem, art. cit.*, în *Studii Teologice*, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 631.

⁵¹ Pr. prof. acad. dr. Dumitru STĂNILĂ, *op. cit.*, p. 214.

În întruparea Fiului, Sfânta Treime se oferă pe Sine; Tatăl Fiului devine Tatăl umanității libere. Prin frățietatea cu Hristos, copiii lui Dumnezeu intră în relațiile treimice ale Fiului cu Tatăl și cu Duhul.

Treimea transfiguratoare

Înțelegerea rolului Treimii în istorie ține în primul rând de experiența Duhului⁵². Cel care se folosește de nașterea și purcederea Fiului și a Duhului este omul: nașterea Fiului din veșnicie din Tatăl este un proces intern Sfintei Treimi, dar acesta este identic cu destinația Fiului. Purcederea Duhului este un proces de generare din veșnicie, pentru creație. Cu alte cuvinte, Treimea este din veșnicie deschisă cu dragoste pentru lume, chiar din starea ei de potențialitate în preceptele divine. Rolul important dat Duhului elimină tendința de subordinaționism al pnevmatologiei față de hristologie, din teologia protestantă. Duhul este astfel un element dinamic dintre creația existentă și creația cea nouă.

Potrivit Sfințelor Evanghelii, până la Cincizecime activitatea Duhului a fost prezentă în lume prin Iisus Hristos. El propovăduiește în puterea Duhului, dar nu-L transmite direct ucenicilor. Acest lucru se întâmplă doar în ziua Cincizecimii, după învierea Domnului. Până la Cincizecime, Iisus a fost singurul în rândul Apostolilor care a fost Botezat. Că a lucrat în puterea Duhului se vede în teofania de la Botez: „Am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El” (Ioan 1, 32). Iisus a fost înviat din morți „prin Duhul” (Romani 8, 11) care transmite în lume energia divină a noii creații. Dacă Iisus este înviat prin Duhul, atunci El este, evident, înviat în Duhul, ca al doilea Adam, Cel înviat devenind Duh dătător de viață (I Corinteni 15, 45), fapt pentru care Domnul este numit și Duh: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (II Corinteni 3, 17). Dar Iisus, deodată obiect al activității Duhului devine subiect al trimerii Duhului în lume.

În Sfânta Scriptură a Noului Testament, Duhul este numit „Duhul lui Dumnezeu” (Romani 8, 9), dar și „Duhul lui Hristos”, „Duhul Domnului” sau „Duhul Fiului Său” (Filipeni 1, 19; II Corinteni 3, 17; Galateni 4, 6). Învierea persoanei lui Iisus, făcută de Tatăl și Fiul, prin Duhul, reprezintă revenirea Fiului Omului din morți în viața veșnică a lui Dumnezeu. Învierea Sa înseamnă, în același timp, față de accepțiunea generală a cuvântului, transfigurarea din Iisus cel umilit și răstignit, în slava lui

⁵² Cf. Nikos A. MATSOUKAS, *Teologia Dogmatica e Simbolica Ortodossa*, vol. 1, Edizioni Dehomaniane, Roma, 1995, pp. 123-129 *passim*.

Dumnezeu. Transfigurarea înseamnă o slăvire și o transformare⁵³. În Hristos este vorba de o transfigurare fizică a trupului și transformarea formei fizice de existență. Numai din această stare El îl poate trimite pe Duhul Sfânt. Cel transfigurat fizic transfigurează, ca Întâi născut, pe frații Săi, care sunt făcuți după același chip cu al Lui. Termenul „slăvire” este folosit tot pentru învierea lui Hristos. Prin înviere, Hristos devine Domnul slavei lui Dumnezeu, slavă care strălucește pe fața Lui, luminând inimile oamenilor, așa cum lumina a strălucit în prima zi a creației. Dumnezeu Tatăl slăvește pe Iisus Fiul prin înviere, în timp ce Fiul îl slăvește pe Tatăl prin ascultare și supunere; această acțiune reciprocă se face numai prin Duhul Sfânt⁵⁴.

O problemă spinoasă este aceea a statutului Sfântului Duh în sânul Sfintei Treimi și în lume. Din denumirile pe care le-a primit („Duhul lui Dumnezeu” sau „Duhul lui Hristos”) pare să reiasă că nu reprezintă decât o energie a celor două Persoane. Totuși, în scrierile ioaneice, este prezentat mai mult ca o Persoană. Deci, problema este dacă Duhul este subiect al actelor care relaționează pe Tatăl de Fiul.

Slăvirea lui Iisus ca Domn, a Tatălui prin El, reînnoirea oamenilor prin aducerea lor în comuniune, eliberarea trupului de moarte, perfecțiunea naturii, toate sunt lucrări ale Duhului Sfânt. Oamenii sunt cuprinși și transfigurați în Iisus Hristos tot prin Duhul Sfânt. El este subiectul unificator în Dumnezeu și între Dumnezeu și om. Cu toate că Duhul este numit și „Dumnezeu care slăvește” și „Dumnezeu care unește”, Dumnezeu și creația, primindu-și slava și unirea de la El, Moltmann ezită să-L numească „persoană” și-L desemnează cu termenul mai incert de „subiect”, care slăvește și unește.

În ciuda faptului că și unii teologi ortodocși pronunță o rezervă în privința înțelegerii „personalității” Duhului Sfânt⁵⁵, aceasta nu a fost pusă

⁵³ Jürgen MOLTMANN, *The The Trinity and the Kingdom...*, p. 123.

⁵⁴ Teologia ortodoxă, în baza revelației, numește slava sau slăvirea, energie divină necreată: „Biblia, în limbajul ei concret, nu vorbește despre altceva decât despre „energii” când ne spune despre „slava lui Dumnezeu” – o slavă cu nenumărate numiri, care înconjoară ființa inaccesibilă a lui Dumnezeu, făcându-L cunoscut în afară de Sine, păstrând ascuns ceea ce este în Sine. Aceasta este slava eternă ce aparține celor trei Persoane, pe care Fiul a avut-o mai înainte de a fi lumea”. Vladimir LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 10707, 1985, p. 92.

⁵⁵ Vladimir Lossky spune: „Dacă, așa cum am spus, numele „Sfântul Duh” exprimă mai mult economie divină decât calitate personală, aceasta este pentru că al treilea ipostas este *par excellence* ipostasul manifestării, Persoana în care îl cunoaștem pe Dumnezeu Treime. Persoana Sa este ascunsă nouă de marea bogăție a divinității pe care o manifestă.

nici o clipă sub semnul întrebării de către Sfinții Părinți. Iată numai un exemplu: „Sfântul Grigorie de Nyssa spune că suflarea (gr. *pneuma*) lui Dumnezeu însoțește Cuvântul și manifestă puterea, fiind de natură divină, „o forță substanțială, care trăiește prin sine însăși într-o existență proprie, dar nu poate fi separată de Dumnezeu, în care ființează, nici de Cuvântul lui Dumnezeu pe care-L însoțește, care nu se nimicește risipindu-se, ci care există ipostatic, asemenea Cuvântului lui Dumnezeu, posedă voință, se mișcă singură, este activă, alegând binele în orice împrejurare și având putere pe măsura voinței pentru orice hotărâre”⁵⁶.

Ca să concluzionăm, în evaluarea lui Moltmann asupra slăvirii treimice prin Duhul, va trebui să evidențiem un dublu aspect: în „turnarea” Duhului asupra oamenilor, Duhul vine de la Tatăl, prin Fiul. De aceea este numit „Duhul lui Dumnezeu”, „Duhul Tatălui”, „Duhul lui Hristos” sau „Duhul Fiului”. Fiul cere trimiterea Duhului și o mijlocește. Nu vom intra în problemele dogmatice referitoare la „Fiul și Duhul”, ci doar vom sublinia structura trinitară din mărturia biblică.

În al doilea rând, în „slăvirea” prin Duhul descoperim ordinea Treimii întoarsă: determinarea slăvirii, rugăciunea și unitatea provin de la Duhul, prin Fiul, către Tatăl. El săvârșește toate lucrările: reinnoiește creația, creează bucuria pe pământ, care aduce fericirea și, prin El, Tatăl primește onoarea, slava și unirea cu lumea. „Prin El (Hristos) avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh” (*Efesenii* 2, 18).

Mișcarea treimică a trimiterii Duhului de la Tatăl, prin Fiul, poate fi văzută ca „lucrare în afară”, în timp, iar mișcarea trinitară a Duhului, prin Fiul, spre Tatăl, este o „lucrare internă”, o mișcare a Treimii; datorită deschiderii Treimii în trimiterea Duhului, întreaga creație este cuprinsă și toate lucrurile sunt adunate sub un singur cap, Hristos, spre slava Tatălui. Această ultimă idee este surprinzător de prezentă, cu precedent istoric, în teologia răsăriteană: „De relațiile între Hristos și Duhul Sfânt, precum și de aplicarea lor în viață, în Biserică, depinde echilibrul întregii eclesiologii, care este, în același timp, hristocentrică și pneumatocentrică. Iar viața Bisericii este viața intensă în Hristos și Duhul, iar prin Ei în Tatăl”⁵⁷.

Această „chenoză personală” a Sfântului Duh este cea care, în planul manifestării și iconomiei, face greu de înțeles existența Sa ipostatică.” *Ibidem*, p. 92.

⁵⁶ Diac. Mgd. Constantin VOICU, „Probleme dogmatice în opera „Marele Cuvânt Catehetic” al Sfântului Grigore de Nyssa”, în *Ortodoxia*, XIII (1961), nr. 2, p. 218; cf. P.G. XVIII, cap. II, col. 17 A-C.

⁵⁷ Drd. Ioan N. ȘURUBARU, „Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii”, în *Studii Teologice*, XX (1968), nr. 9-10, p. 733. Pentru legătura Duhului Sfânt cu celelalte

Diferența este că teologul protestant prezintă aceste relații într-un cadru general, al Bisericii nevăzute, făcând abstracție de prezența treimică sacramentală în viața Bisericii pe pământ, învățatură specifică Reformei.

Plecând de la idea lui Karl Rahner, Moltmann statuează mai ferm că Dumnezeu suferă o devenire istorică împreună cu omenirea, ceea ce produce o schimbare în calitatea relațiilor intratrinitare, pe măsură ce se implică în lume. Astfel, el face distincție între Treimea neschimbătoare, adică ceea ce este Dumnezeu în sine, independent de existență și treimea imanentă, care se „întrepătrunde” cu realitatea creată într-o „devenire” comună. Jürgen Moltmann interpretează învățătura despre Treime ca fiind rezultatul lucrării Fiului și a Duhului Sfânt în lume. Este pozitiv faptul că insistă asupra lucrării comune a Treimii pe cruce. Între Dumnezeu și lume se află răstignirea, iar Cel care face legătura dintre Dumnezeu veșnic, Dumnezeu istoric, Iisus și eșaton, este Duhul Sfânt, a treia Persoană a Treimii.

Filioque, dificultate în triadologie

Veșnic nerezolvata problemă de doctrină dintre Biserica Răsăriteană și cea din Apus, motiv capital al declanșării Marii Schisme din 1054, este aceea a introducerii formulei *Filioque* în crezul niceo-constantinopolitan de către Biserica Apuseană, mai întâi în Spania apoi, prin Carol cel Mare și prin papa Benedict VII, în întreaga Biserică Apuseană. Găsind acest adaos ca „învățatură trinitară unilaterală care a împiedicat în Apus dezvoltarea unei pneumatologii trinitare”, Moltmann propune rezolvarea acestei controverse ținându-se seama de trei considerente:

- a) Să se lămurească disputa din tradiția ecumenică timpurie;
- b) Să se ajungă la o declarație comună despre relația Fiului cu Sfântul Duh;
- c) În Apus să se realizeze o mai deschisă înțelegere a independenței trinitare a Sfântului Duh, în plinătatea energiilor Sale și rolului Său în istoria omenirii, în care se arată veșnica slavă a Tatălui și a Fiului.

Încercările de rezolvare, făcute de diferite sinoade, au rămas fără rezultat. „Este curios, spune Moltmann, că după separarea de Roma, Bisericile Protestante nu au făcut suficiente încercări ca să reia dialogurile cu Biserica Ortodoxă, prin întoarcerea la textul original al *Crezului*, adică

Persoane ale Sfintei Treimi și activitatea Lui în lume, a se vedea și Pr. prof. I. COMAN, „Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți”, în *Ortodoxia*, XVI (1964), nr. 2, p. 220-239.

renunțarea la *Filioque*”, ci „au continuat să nu renunțe la *Filioque*”⁵⁸.

Biserica Veche Catolică este singura Biserică din Apus care a renunțat în mod oficial la adaosul *Filioque* în *Crez*. Discuții în ceea ce privește purcederea Sfântului Duh numai din Tatăl există chiar în sânul Bisericilor Răsăritene, între teologii ruși și cei greci.

Cât privește *Crezul*, aici se spune că Duhul purcede din Tatăl (gr. *ek tou patros*), fără vreo altă precizare de detaliu⁵⁹. După părerea lui Moltmann, problema canonică și liturgică între Biserici poate fi mai ușor soluționată dacă Biserica Apuseană ar recunoaște că *Filioque* este un adaos târziu în *Crez*, făcut din motive mai mult sau mai puțin obiective. Pentru a se întări dumnezeirea Fiului împotriva subordinaționismului arian, a fost introdus acest „*Filioque*”, care în Răsărit a fost interpretat în sensul de *ek monou tou patros*. Deci, problema este ridicată mai degrabă de formula interpretativă decât de încercarea unilaterală de corectare a *Credo*-ului comun⁶⁰. Prin înlăturarea acestui adaos, ar fi posibilă înlăturarea unei vechi schisme, spune Moltmann, dar acest lucru implică, în mod necesar, o reevaluare a învățăturii despre Treime în Apus. Una fără cealaltă este imposibilă.

Pe lângă faptul că formula din *Crez* evită un comentariu despre participarea Fiului în purcederea Duhului din Tatăl, ea nici nu spune nimic despre relația dintre Fiul și Duhul Sfânt. Această tăcere poate fi înțeleasă în sensul luptei împotriva pnevmatomahilor din epocă, care înțelegeau Duhul ca pe o ființă creată și subordonată Fiului. Această lipsă de precizare nu poate fi, în nici un caz, interpretată ca însemnând o hotărâre dogmatică a Părinților Sinodului împotriva participării Fiului la

⁵⁸ *Ibidem*, p. 179. Cf și *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 440.

⁵⁹ Dacă o seamă de teologi catolici găsesc un temei pentru *Filioque* în teologia Fericitului Augustin, trebuie să menționăm că la el nu există termenul formal de „*Filioque*”, ci expresia „*ab utroque*” care înseamnă „de la amândoi”. Afirmând purcederea de la Tatăl și de la Fiul, pe baza faptului că în Sfânta Scriptură se vorbește despre „Duhul Tatălui”, care este unul și același, trimis de amândoi (Mgd. ICĂ I. Ioan, *art. cit.*, p. 173-174). Am arătat ce înțelege Moltmann prin „Duhul Tatălui” și „Duhul Fiului”. Augustin se arată neputincios în a face vreo apreciere referitoare la nașterea Fiului sau la purcederea Duhului (a se vedea FERICITUL AUGUSTIN, *Contra Maximum haereticus arianorum episcopum*, II, 14, 1, P.L. XIII, 770).

⁶⁰ După părerea noastră, introducerea acestui adaos se datorează mai mult faptului că, în Apus, Duhul Sfânt a fost gândit separat de Hristos, iar acum este folosit ca instrument pentru instituționalizarea Bisericii Catolice și a individualismului protestant, ca rod al Duhului Sfânt (Vezi Drd. Ioan N. ȘURUBARU, „Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii”, în *Studii Teologice*, XX (1968), nr. 9-10, p. 332).

purcederea Sfântului Duh din Tatăl. Ei au vrut să sublinieze deplina dumnezeire a Duhului. În opinia lui Moltmann, rezolvarea schismei dintre Apus și Răsărit nu poate fi găsită în reîntoarcerea la textul original al *Crezului* niceo-constantinopolitan, deoarece fiecare dintre părți poate să interpreteze acest text în sensul tradiției specifice.

Această rezolvare poate fi găsită în aflarea unui răspuns comun la relația dintre Fiul și Duhul Sfânt. Așadar, potrivit textului de la Ioan 15, 26, Duhul Sfânt purcede de la Tatăl; Acesta Îl suflă din veșnicie, deodată cu Logosul (Cuvântul) Său. Ca urmare, este corectă interpretarea că Duhul Sfânt purcede *numai* de la Tatăl⁶¹. Dar, acest „numai” presupune unicitatea purcederii Duhului din Tatăl și nu excluderea participării Fiului la acest act. *Filioque* ar putea fi interpretat și în sensul „*per Filium*”, fără să fie îndreptat împotriva „monarhiei” Tatălui, izvorul dumnezeirii. Tatăl, numit în greacă „*autotheos*”, adică Cel ce nu este cauzat de ceva sau cineva, este cauzator al Fiului și al Duhului Sfânt, fiecare în felul Său, lucru care face ca și adepții *Filioque* să fie de acord cu formula despre purcederea Duhului de la Tatăl, fără adaosul *Filioque*. Adăugarea acestui „numai de la Tatăl” a fost justificat în Răsărit în sensul că Tatăl este cauza primară, singurul temei și singurul izvor al dumnezeirii, că Duhul Își are existența și ființa Sa divină „numai” de la „izvorul dumnezeirii”, care este Tatăl.

Moltmann pornește, în încercarea de a găsi o rezolvare acestei probleme, de la ideea că Tatăl este Tată numai în relația cu Fiul, El este Tatăl Fiului. El este numit Tată nu pentru faptul că este cauza primă a tuturor lucrurilor, ci pentru că este Tatăl veșnic al lui Iisus Hristos și numai în legătură cu Fiul cel „Întâi Născut” oamenii devin frați, iar El devine „Tatăl nostru”.

Tatăl nu este și Tatăl Duhului; deci dacă Dumnezeu ca Tată îl „suflă” pe Duhul Sfânt, atunci Duhul purcede de la Tatăl Fiului⁶². Purcederea

⁶¹ „*Filioque* este contestat nu de dragul „paternității”, ci de dragul „monarhiei” primei persoane a Treimii și pe drept cuvânt, întrucât *Filioque* este introdus în acest loc.” (Jürgen MOLTSMANN, „Propuneri dogmatice pentru rezolvarea disputei despre *Filioque*”, traducere de Diac. Asist. Ion Caraza și Diac. Asist. Viorel Ioniță, în *Studii Teologice*, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 623).

⁶² Jürgen MOLTSMANN, *The The Trinity and the Kingdom...* p. 184. În vizita pe care a făcut-o la Institutul Teologic București, Domnul Moltmann a prezentat o conferință cu această soluție. Față de aceasta, Pr. prof. Dumitru Stăniloae și-a exprimat acordul cu afirmația că relațiile în Dumnezeu nu pot fi înțelese decât ca relații între persoane, care trebuie să aibă un caracter reciproc, apoi a caracterizat ca ingenioasă ideea că „Duhul primește de la Tatăl existența, iar de la Fiul chipul”, dar greu de lămurit și de susținut. Important este

Duhului presupune nașterea Fiului, existența Fiului și relația reciprocă a Tatălui cu Fiul. Purcederea Duhului din Tatăl este diferită de nașterea Fiului de către Tatăl și este legată în mod relațional de această generare.

În concluzie, folosind și o serie de interpretări ale unor teologi ortodocși și catolici, Moltmann conchide că interpretarea corectă a purcederii Sfântului Duh este aceea că „Sfântul Duh purcede de la Tatăl Fiului”, în sensul că de la Tatăl Își primește ființa, iar de la Fiul forma, deoarece Tatăl nu face nimic fără Fiul⁶³.

Un aspect specific în gândirea moltmanniană este că vede relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi ca relevante doar în măsura în care ele se reflectă în relațiile cu lumea, în încercarea de a face teologia treimii o teologie „socială”. Ordinea socială, consideră el, nu poate fi ruptă de planul divin, de însăși existența divină. De modul în care îl vedem pe Dumnezeu, vedem și lumea, potrivit primelor tratate creștine care au inițiat o „secularizare a ideilor religioase”, în care o dumnezeire, un Logos, o lume presupune o structură monarhică. Acest monarhism absolut este criticat ca fiind substratul absolutismului social⁶⁴. Dumnezeu acceptat ca treime în baza *koinoniei* de persoane nu este stăpânitor pentru că este independent, puternic, ci pentru că manifestă dragoste jertfitoare. Slava Lui nu s-a făcut cunoscută ca a unui împărat atotputernic, ci prin Iisus

că se recunoaște astăzi că Duhul purcede numai de la Tatăl (Lector Nicolae NEĆUIA, „Conferințele Domnului Profesor Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen la Institutul Teologic din București”, în *Studii Teologice*, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 619). Același teolog român scrie că „Fiul nu poate avea pe Duhul asemenea Tatălui, ca să-L purceadă din sine ca și Tatăl, ci ca Cel care-L are pe Duhul în calitate de Fiul. Duhul nu trece de Fiul în Treime, nici nu purcede fără legătură cu nașterea Fiului, [...] ci este din Tatăl pentru Fiul și împreună cu Fiul, prin Fiul”. (Pr. Prof. Dumitru STĂNILIOAIE, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, în *Ortodoxia*, XVI (1964), nr. 4, p. 516).

⁶³ Ca interpelare la aceeași conferință a Domnului Moltmann, Pr. Dumitru Popescu a arătat că un teolog catolic spune că, din punct de vedere ipostatic sau personal, Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, iar din punct de vedere substanțial și de la Tatăl și de la Fiul, iar formula Domnului Moltmann este pusă în termeni inverși: din punct de vedere substanțial, Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, iar din punct de vedere personal, El primește chipul de la Fiul. Prima formulă exprimă concepția catolică în care se pune accent pe substanță, iar a doua pe cea protestantă care subliniază individualitatea. Din punct de vedere ortodox, cele două formule presupun separația între persoană și natură în Sfânta Treime. Ortodoxia a rezolvat această problemă prin noțiunea de „strălucire”, a lui Grigore Cipriotul [...] Duhul strălucește numai dacă rămâne în Fiul. Dacă purcede și din Fiul, înseamnă că trece dincolo de Fiul și apare ca o persoană separată de Fiul și de Tatăl și interpusă între Fiul și Tatăl și între Fiul și Biserica. (Pr. Lect. Nicolae NEĆUIA, *art. cit.*, p. 620).

⁶⁴ Jürgen MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 193.

Hristos răstignit. Puterea Duhului, spre deosebire de alte concepții despre Dumnezeu, nu stă în capacitatea de distrugere și dominare, ci de refacere a vieții noi și unei noi creații⁶⁵. Autorul se îndepărtează de conceptul occidental care tratează Treimea prin prisma individualității substanței, perihoreza având doar rolul de a asigura caracterul social al Treimii și se apropie de concepția Părinților capadocieni care folosesc imaginea familiei ca element definitoriu al caracterului social al Treimii nu numai în relațiile cu lumea, ci în interiorul Sfintei Treimi. Analogia conservă atât calitatea de chip divin al omului, făcut după chipul Creatorului, cât și calitatea relațională ontologică, pentru că, după cum dumnezeirea nu este individuală, ci persoană-cu-persoană, așa și familia primordială este văzută în unitate, Adam-Eva-Set, care oricât de diferiți ar fi, sunt imaginea terestră a consubstanțialității persoanelor. Deci imaginea lui Dumnezeu nu poate fi regăsită pe pământ în individualitatea omului, ci în sociabilitatea acestuia.

Din această scurtă prezentare se poate vedea că, în doctrina Treimii, nu trebuie folosite noțiuni generale subordonate. În viața Treimii imanente totul este unic, pentru că Dumnezeu însuși este unic și noi nu Îl putem cunoaște decât prin lucrările Sale. În doctrina despre Treimea imanentă se pot face enunțuri, nu subordonări. Trebuie, de aceea, să se rămână la concret, pentru că în abstracții se ascund ereziile, așa cum arată istoria. În diferențierea enunțătoare rezidă fundamentul ortodoxiei. Pentru a face enunțuri despre Dumnezeu întreit însă, omul are nevoie de timp; are nevoie de timp pentru a încerca să exprime, niciodată deplin și definitiv, ceea ce este deasupra timpului și spațiului.

„Ortodoxia” lui Jürgen Moltmann sau despre cunoaștere și necunoaștere în lumea Treimii

Provenit dintr-o tradiție protestantă reformată, Jürgen Moltmann face o analiză critică a învățaturii despre Sf. Treime, analiză caracterizată prin simplitate și accesibilitate în expunere, caracteristic teologiei occidentale, dar și prin ancorarea teologiei în problemele stringente ale lumii și creației: atitudine socială, implicare politică, salvagardarea mediului înconjurător, distribuirea echitabilă a resurselor și altele. Dezvoltările acestea nu vor putea dezvălui în ființă Taina Treimii, deoarece ea este în sine necuprinsă de mintea omenească. Sfântul Atanasie cel Mare enunțase acest adevăr încă din secolul al IV-lea: „un Dumnezeu Care poate fi înțeles

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 197-198.

nu mai este Dumnezeu”⁶⁶. Nu putem avea certitudinea cunoașterii depline a lui Dumnezeu decât în măsura în care El Se lasă pe Sine cunoscut înaintea oamenilor. Atitudinea omului în fața infinitului dumnezeiesc este uimire, rugăciune, ascultare și fiorul tainei sfinte a lui Dumnezeu; pentru o atare simțire, cea mai clară dezvoltare a tainei Treimii ne-o oferă uimitorul *Prolog* al Evangheliei Sfântului Ioan și prima sa Epistolă, pentru care a și primit apelativul „Teologul”. Punctul nostru de plecare în temerara aventură de cunoaștere a lui Dumnezeu este ignoranța, limitarea și imposibilitatea cunoașterii Lui după ființă. Dumnezeu poate fi cunoscut numai după energiile Sale, ceea ce arată limitarea pe care omul trebuie să o accepte. Taina Treimii nu poate fi cuprinsă în cuvinte, nu poate fi demonstrată cu argumente, cu ajutorul rațiunii sau cu „înțelepciunea acestei lumi” (I Corinteni 1, 20). Nu se poate vorbi despre o cunoaștere obiectivă a Sf. Treimi. Ea este iubire nu numai pentru noi, ci și pentru ea însăși; nu putem să o concepem ca pe ceva rupt de noi, ca un obiect de studiu, pentru că Dumnezeu Însuși este treimic în lumea care dorește să îl cunoască. Hristos nu a ales pe învățații legii pentru a le descoperi taina Sa, ci a făcut-o cu pruncii, cerând ascultătorilor să fie asemenea lor pentru a intra în împărăția cerurilor.

Treimea este întotdeauna și în toate locurile, mai mult decât a putut omul să înțeleagă, cea mai însemnată modalitate de acces la El fiind cunoașterea doxologică personală, nesfârșită, în spiritul Areopagitului. „A ne închipui că am înțeles complet realitatea Treimii, rămânând la un sens lumesc al ei, înseamnă să facem din ea un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere”⁶⁷.

Metodologic, Jürgen Moltmann propune trei direcții în aprofundarea teologiei trinitare. Mai întâi, el consideră că în creștinism nu mai trebuie accentuat monoteismul, ci trinitarismul lui Dumnezeu, pentru că numai așa el produce concluzii sociale acceptabile. Autorul critică monoteismul creștin, ceea ce îl pune sub imperiul riscului unui triteism modern, dar și monarhia, care a reprezentat la vremea cristalizărilor teologice soluția capadocienilor cu privire la unitatea Treimii. Tributar formării teologice occidentale, autorul lasă în plan secundar importanța persoanei în gândirea despre Treime sau individualizează *ousia* în persoană pentru a găsi în Treime un model social. În acord cu Tradiția comună a Bisericii

⁶⁶ Din *Referatul* prezentat de Patriarhul Partenios al Alexandriei la cea de-A VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Canberra, Australia, 7-20 februarie 1991.

⁶⁷ Pr. Dumitru STĂNILĂ, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 195-196.

nedespărțite, Ortodoxia a elaborat triadologia în sensul fidelității față de Părinții capadocieni. Sf. Vasile, în *Epistola 125*, din 373, face distincția între *ipostas* și *ousia* în sensul că „*ousia* este legată de *ipostas*, cum ceea ce este comun este legat de particular”, iar Sf. Grigorie de Nazianz ne lasă formula „o natură în trei ipostasuri”, prin care se evită atât monoteismul rigid, cât și trinitarismul individualist⁶⁸.

În al doilea rând, cu privire la constituția internă a Treimii, teologul german consideră că nu trebuie să dăm prioritate nici persoanelor, nici substanței, ci comuniunii divine (*koinonia*). Ideea unității în Sfânta Treime ca rod al *koinoniei* nu se deosebește mult de învățătura catolică medievală care acordă importanță substanței, în care se află unitatea. *Koinonia* rezolvă doar problema ființei divine care „trebuie văzută ca simultan unitate-relație sau relație în sânul unității [...] Fiecărui Subiect îi sunt interioare Celelalte, dar și desăvârșit transparente, ca alte eu-uri ale Sale”⁶⁹ dar ea nu poate constitui element al unității, înlocuind rolul Tatălui ca principiu al unității. Monarhia Tatălui nu poate fi înlocuită de „*koinonia*” trinitară, pentru că ea este complementară cu trinitatea și nu bază a acesteia. Concluzia autorului creează o ruptură iremediabilă față de învățătura Părinților capadocieni pentru care Tatăl este „cauza” personală a Fiului și Duhului Sfânt. El are existența prin Sine însuși, spre deosebire de *koinonia* care este efectul unor relații personale, un mod de relaționare nu o entitate personală, capabilă de voință și lucrare.

În al treilea rând, Moltmann apreciază că unitatea Treimii nu este monarhică, ci *perihoretică*. Urmând Sf. Vasile cel Mare, trebuie să afirmăm că numai înțelegerea monarhică a Treimii ferește de triteism. El afirmă „Dumnezeu este unul pentru că Tatăl este unul”⁷⁰. Monarhia Tatălui nu este individualistă, așa cum o concepe teologic Moltmann, ci trinitară, relațională și comunitară. Modul în care ființează perihoretic cele Trei Persoane a constituit germenele cugetării creștine încă de la începuturi. Aceia însă au reușit să se apropie de adevăr, au înțeles în permanență că „Duhul toate le cercetează” (I Cor. 2, 10-11), ceea ce presupune că omul trebuie să se apropie de taina Treimii cu smerenia ucenicului. Academismul nu poate duce la cunoașterea a ceea ce cunoaște numai Duhul lui Dumnezeu. O serie de teologi timpurii au făcut asemănarea cu familia, însuși Hristos

⁶⁸ *Cuvântarea 31,9*, apud Anthony Meredith, *The Capadocians*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Press, 1995, p. 44.

⁶⁹ Pr. Dumitru STĂNILĂ, *op. cit.*, pp. 205 ș.u.

⁷⁰ SF. VASILE CEL MARE, *Contra Sabellius*, 3: P.G. 32, 329 c. Cf. SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio*, 42,15; P.G. 36, 47 și *De divinis nominibus*, 2,7, P.G. 3, 645.

vorbind despre relația Tată-Fiu în interiorul Treimii. Eroarea este foarte probabilă acolo unde Treimea este concepută după modelul familiei. Termenii unei ecuații corecte sunt: familia este o palidă reflexie a Sfintei Treimi, întrucât aceasta din urmă transcende orice concept omenesc, nefiind supusă schimbării. Teologia protestantă în general înțelege „persoana” ca individualitate în sine, care apoi intră în relației cu altă persoană. În teologia răsăriteană, între „persoană” și „relație” nu există spațiu și nu se poate da prioritate uneia sau alteia, pentru că ele există simultan.

Ideea despre „unitatea perihoretică” nu are nici acoperire ontologică, întrucât se poate interpreta ca fiind o unitate intențională, nu reală. Realitatea eshatologică nu poate fi despărțită artificial de realitatea ontologică. Concepția aceasta mai păcătuiește și prin posibilitatea „desăvârșirii” unității lui Dumnezeu în istorie, odată cu umanitatea.

În ceea ce privește participarea omului la viața Treimii, trebuie să subliniem că omul nu poate fi parte din relația internă a Persoanelor Sf. Treimi, așa cum afirmă Moltmann. El evită să vorbească despre posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin energiile divine necreate și preferă ideea de participare „socială”. Moltmann vorbește despre tatăl care poate fi înțeles ca un „Tată matern” și „Mamă paternă”, dând lui Dumnezeu Tatăl caracteristică androgenă, mai târziu rezervând calitatea feminină exclusiv Duhului. Această afirmație nu se poate justifica biblic deoarece aplică vieții dumnezeiești explicații pseudo-biologice. Dacă logic afirmația poate fi acceptată⁷¹, ontologic este absurdă pentru că în relațiile de esență ale Treimii nu se aplică formule logice, care ar desființa însăși calitatea de Dumnezeu. Nici conceperea Duhului ca un mod feminin compensatoriu față de „patriarhalismul” Tatălui și Fiului nu este acceptabilă pentru că iese din spațiul tradiției, dând Duhului o calitate străină celorlalte două Persoane, făcând astfel o distincție de natură care, independent de Tatăl și de Fiul, dezvoltă o relație personală cu umanitatea și îl reduce la o imagine impersonală a unei „mame” ca sursă biologică de viață⁷².

Terminologia treimică folosită de Moltmann subînțelege „compatibilitatea” dintre ființa dumnezeiască și cea umană. Pentru noi, participarea omului la viața Treimii este o realitate inefabilă. Ea nu constă în împărtășirea de natura cea de taină a dumnezeirii, ci, prin distincția pe care teologia răsăriteană a făcut-o între esență și lucrarea sau energia care izvorăște din viața dumnezeiască, se arată că omul se împărtășește

⁷¹ Jürgen MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom...*, pp. 164-165.

⁷² Richard BUCKHAM, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, 1995, p. 170.

de viața treimică în mod limitat, prin intermediul energiilor divine necreate, în calitatea pe care el o are, aceea de a fi persoană. Oamenii sunt frați ai lui Hristos, au pe Duhul Sfânt, dar relația este prin adopție și calitatea acestor relații dintre ei devine reflex al relațiilor treimice, nu relație trăită actual. Nici chiar în descoperirea doxologică a Treimii nu vom putea să vedem fiecare Persoană „față către față”, așa cum se cunosc între Ele. Conform Părinților capadocieni, „cunoașterea Treimii în formă doxologică exprimă recunoașterea dumnezeirii egale a Persoanelor”⁷³, dar în nici un caz participarea omului la viața treimică internă.

În sfârșit, Sfânta Scriptură este folosită potrivit etosului protestant al autorului, într-o interpretare proprie, uneori metaforică și ne referim în speță la textul de susținere al *Filioque*, Ioan 15, 26, despre care spune: „De la Tatăl purcede”, vrând să însemne „Purcede de la Tatăl ca Tată al Fiului”. În acest caz, el poate fi suspectat de „iresponsabilitate hermeneutică în slujba speculației care, indiferent de ce valoare ar avea pentru politica ecumenică, este lipsită de orice interes teologic real”⁷⁴.

Un alt mod de a scrie teologie

Limbajul teologiei trebuie să se exprime cu rezerve, fără pretenția de adevăr ultim. Teologul are capacitatea dezvoltărilor infinite, pentru că sursa din care se inspiră este inepuizabilă, dar afirmațiile teologiei cu privire la Dumnezeu trebuie să aibă caracter relativ, fie pe tărâm academic, fie al trăirii din singurătate, pentru că Dumnezeu întotdeauna este mai mult decât exprimăm, sau este și altceva față de ceea ce pot exprima cuvintele. Teologia lui Moltmann se remarcă prin minuțiozitate în documentare, prin încercarea de a dezvolta experiența umană, prin tratarea problemelor atât din punct de vedere istoric, cât și dogmatic, într-o armonioasă unitate. Autorul analizează și reinterpretează tradițiile creștine clasice, pe care dorește să le pună într-o lumină nouă. Tendința teologilor moderne este de a induce un anumit „teism”, în care Dumnezeu Treime joacă un rol puțin important, în defavoarea credinței în Iisus, care devine singurul subiect de legătură cu Treimea, printr-o relație personală neintermediată. Opusă acesteia, s-a dezvoltat tendința ateistă, materialistă, care refuză ajutorul „omului Iisus” și dă independență individului autonom. Ambele tendințe, contradictorii, eșuează în a oferi o concepție realistă despre existență.

⁷³ *Ibidem*, p. 165.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 68.

Prin lucrările lui Moltmann, teologia protestantă despre Sfânta Treime a făcut un pas înainte, în sensul înțelegerii adevărurilor de credință în lumina teologiei patristice a primelor opt secole. Ceea ce trebuie subliniat este că interpretările pe care le dă anumitor afirmații ale Părinților nu sunt întru toate corespunzătoare contextului istoric și teologic în care au fost expuse. Spiritul protestant este înclinat mai mult spre funcțional decât spre ontologic.

Există anumite aspecte care trebuiesc subliniate pentru că reprezintă o contribuție la aprofundările teologice cu privire la Sf. Treime, într-un context și un limbaj care răspunde omului modern, cu preponderență occidentalului. Astfel, el evită descrierile abstracte, filosofice, cu care ne obișnuise teologia apuseană⁷⁵. John Meyendorff apreciază chiar că teologia lui Moltmann „curăță Treimea de conceptele filosofice elaborate în timp”⁷⁶. Față de teologii clasici, el caută să refacă viziunea dogmatică unitară printr-o teologie ancorată și reflectată în comunitatea creată. De la teologia treimică a ajuns astfel la teologia creației, cu vădite conotații ecologice. Modelul Treimii nu permite superioritate și exploatare, ci comuniune în egalitate, viața în comuniune reciprocă cu întreaga creație. El dezvoltă pragmatic implicarea dinamică, vie și permanentă a Sf. Treimi în lume și dă importanță omului, care devine responsabil de calitatea relației întregii creații cu Treimea. Omul este liber să aleagă și trebuie să-și asume rolul de cunună a creației prin implicare în destinul creației. Printr-o astfel de conlucrare, omul dă sens spațiului dintre protologie și eshatologie, în care el îl cunoaște pe Dumnezeu nu numai din ceea ce face, ci și din ceea ce va face, iar această cunoaștere în perspectivă este realizabilă numai doxologic. Pentru mântuirea omenirii, Dumnezeu S-a descoperit umanității atât cât avea aceasta nevoie, dar eshatologic Dumnezeu Se descoperă incomparabil mai mult, doxologicul luând definitiv locul utilitarului și funcționalului⁷⁷.

⁷⁵ Teologul german G. Hermele, urmat apoi de John O'Donnel, Ladaria și Pierre Coda, a scris o lucrare de mici dimensiuni numită *Teze de ontologie trinitară*, în care explică faptul că Treimea nu mai poate rămâne în sfera filozoficului scolastic, nici nu se poate transfera în universul simplu al „culturii teologice”, ci este învățătură și trăire internă fiecărei persoane, mutând astfel triadologia în ontologie.

⁷⁶ În *Reply to Jürgen Moltmann's „The Unity of the Triune God”*, în „Saint Vladimir's Theological Quarterly”, vol. 28 (1984), p. 184.

⁷⁷ Wojciech MROZEK, *op. cit.*, p. 69.

Teologia sfințeniei și sfințenia teologiei

Față de academismul moltmannian, care insistă asupra „micșorării” sau „adaptării” Treimii la lume, până la a deveni socială, Părintele Stăniloae analiza ridicarea omului, până la îndumnezeire, spre comuniunea treimică, prin lucrarea nevăzută a acesteia: „Actele de revelare a Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră la comuniunea Persoanelor Sf. Treimi. De aceea, Sf. Părinți iau toate dovezile pentru Sf. Treime din opera de mântuire realizată de Hristos”⁷⁸. Afirmția Părintelui Stăniloae reflectă legătura strânsă care există în teologia ortodoxă între aspectul transcendent și cel iconomic în abordarea învățaturii despre Sf. Treime. Conceptualizarea excesivă și tendința de raționalizare a teologiei a îndepărtat pe om de Treime, iar întoarcerea acesteia spre lume, pe care o propune Moltmann frizează ușor nefirescul prin aceea că o transformă din subiect apofatic al trăirii creștine, în instrument social de reglementare a atitudinilor unor oameni față de alții. Teologia medievală a fost excesiv preocupată de aspectul transcendenței lui Dumnezeu, dând un avânt nemăsurat formulărilor cu privire la esența Treimii, în detrimentul personalismului. Un rol important îl va fi jucat și capacitatea lingvistică de redare a anumitor realități dumnezeiești, aspect surprins de Sf. Grigorie de Nazianz încă din secolul al IV-lea, care considera că lipsa de precizare între natură și ipostas se datora în Apus absenței unui vocabular suficient de bogat⁷⁹. De pildă, Ieronim credea că în greacă natura este sinonimă cu ipostasul⁸⁰.

Nu putem accepta că teologia ortodoxă este lipsită de realism din perspectiva lucrării lui Dumnezeu Treime cu lumea, așa cum au suspectat-o unii eterodocși; mântuirea adusă de Fiul face parte din taina Treimii însăși, căci Răscumpărătorul este Fiul pe care Tatăl L-a trimis în lume, iar Duhul Sfânt L-a vestit (I Petru 1, 21). Însăși formula folosită de Arhanghelul Gavriil Sfintei Fecioare arată participarea Treimii la lucrarea răscumpărării (Luca 1, 35). Botezul, Schimbarea la Față și toate momentele mai importante ale vieții pământești sunt marcate de conlucrarea

⁷⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁹ *Cuvântarea* 21,35. Formula părinților greci făcea netă distincție între *ousia* și *hypostasis*, după mărturia aceluiași Sf. Grigorie de Nazianz: „Noi, în sens ortodox, spunem o ființă (ousie) și trei ipostasuri, căci prima arată ființa dumnezeirii, iar cealaltă proprietățile celor trei” (*Cuvânt la Marele Atanasie*, S.Chr. 270, 184-186).

⁸⁰ La Joseph T. LIENHARD, SJ, *Ousia and Hypostasis: The Capadocian Settlement and the Theology of „One Hypostasis”*, în vol. *The Trinity*, ed. by Stephen T. Davis et. al., Oxford, University Press, 2004, p. 104.

Persoanelor Treimii. Întruparea, moartea, învierea și înălțarea Fiului la cer sunt pecetluite de Cincizecimea sfințitoare, prin care Hristos Se extinde în lume mai presus de spațiu și timp. Duhul Se împărtășește și ne împărtășește voința Tatălui și lucrarea Fiului continuu prin Tainele Bisericii până la sfârșitul lumii. Prin aceasta, triadologia ortodoxă capătă dimensiunea eshatologică pe care nu o găsim mai exhaustiv elaborată în alte tradiții creștine. După transfigurarea finală a creației și readucerea ei la starea de comuniune cu Creatorul, „Dumnezeu va fi toate în toți” (I Corinteni 15, 28).

Cu toate aspectele pozitive, de avangardă, ale teologiei sale, Moltmann își nutrește substanța informației și pregătirii teologice din solul occidental, fie catolic, fie protestant, cu accente socialiste, cărora le rămâne, sub multe aspecte, tributar. Folosind o terminologie foarte apropiată de cea ortodoxă, Moltmann se dovedește a fi valorificat mai mult ca oricine în mediul protestant teologia Părinților Bisericii, din care lipsește, trebuie să recunoaștem, „duhul sfințeniei”, care transpare din operele răsăritene. El creează, totuși, o separație ușor de observat între ceea ce este divin, transcendent și ceea ce este pământesc. Chiar dacă vorbește despre „comuniunea bărbaților și femeilor cu fratele mai mare, Iisus”, acest lucru apare artificial datorită faptului că nu face nici o referire la modul în care se realizează această comuniune: nu numai că nu vorbește despre Sfintele Taine în general, ca mijloace de împărtășire a harului, dar nici chiar de Sfânta Euharistie, punctul central al cultului de slavă a Sfintei Treimi și condiția *sine qua non* a unirii depline cu Hristos. Or, practica cea mai evidentă de doxologie și mărturisire a Sfintei Treimi este Sf. Euharistie; comunitatea roagă pe Tatăl să trimită pe Duhul Sfânt să consacre darurile de pâine și vin, care constituie actualizarea jertfei lui Iisus Hristos. Toate Tainele invocă prezența Duhului și lucrarea Treimii, dar sensul comuniunii depline este în lucrarea publică a Liturghiei.

Cât privește harul divin, noțiunea nu lipsește din opera sa, ca dealtfel nici cea de „energii divine”, însă nu avem nici un indiciu că acestea izvorăsc din ființa divină prin Duhul Sfânt, sau reprezintă pe Duhul Sfânt Însuși. Cel mai concret aspect al „reevaluării” protestante a rolului Duhului Sfânt în creație îl constituie cea de-a VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor care a avut ca temă centrală puterea reînnoitoare a Duhului asupra lumii și în care Jürgen Moltmann și-a adus un aport substanțial. Determinată de gravele evenimente ecologice și economice care amenință planeta cu un dezastru, locul central al acestei învățături va determina și o precizare a rolului Sfintei

Treimi în creația și restaurarea omului, problemă ce rămâne un punct de viitor pentru mișcarea ecumenică mondială.

Înțelegem rolul Sf. Duh în Treime nu ca maternitate, așa cum propune uneori autorul, ci potrivit modelului Sf. Părinți capadocieni, în care Treimea este asemănată cu familia, care inspiră și determină relația personală a omului cu Treimea. În Duhul, credinciosul poate să experimenteze relația Tatălui cu Fiul ca propria lui relație cu Tatăl și cu Fiul.

Summary: Trinitarian Transcendence and Economy. An Exegesis on Jürgen Moltmann's Theology

Reformed theologian of a classical formation, Jürgen Moltmann has created a theology meant at responding theological questions of the modern European theologies and at applying the theological issues to the life in the society itself. One of his major contributions regarded the trinitarian theology where, besides the scholarly approach, he makes positive proposals pointing out the reconciliation of the century long misunderstandings between East and West. Jürgen Moltmann is rooting his ideas in the patristic theology of the first eight centuries, most probably deeply inspired by his friendship with Fr. Dumitru Stăniloae.

He often places himself between the conservative theology of the Middle Age and the liberal feminism of the modern world, offering a different approach and proposal for the Bible reading and theology making. By this, he attempts to avoid all forms of *patriarchalism* that may be noted in the first centuries of the Church and the manifested *antisemitism* of modern groups that call themselves *Christian*. He proposes a live theology, closely linked to ontology, aiming not that much at equipping the faithful with what was done, but what is to do regarding the re-creation and the re-reformation of the world.

The present study is an attempt to explore the way our author makes theology, the way we can make eternal use of the Trinity through Jesus Christ, bringing significant contribution and corrections to some of the ideas that could lead him astray from the ethos of the Church from the first centuries, to which Orthodoxy was always so faithful.

Ierom. dr. Petru PRUTEANU

EVOLUȚIA RÂNDUIELILOR TIPICONALE ÎN RĂSĂRITUL ORTODOX. STUDIU ISTORICO-LITURGIC

Studiul de față se vrea a fi o abordare istorico-liturgică a modului în care s-au format și au evoluat formele de cult în Răsăritul Ortodox. Studiul prezintă o mulțime de izvoare vechi și noi necunoscute în limba română și care sunt indispensabile unui studiu complex al Teologiei Liturgice.

Preliminarii

„Omul a fost din totdeauna religios” și această religiozitate din totdeauna a fost exprimată prin anumite forme de cult: particulare sau publice; unele mai discrete, alte mai fastuoase și chiar complexe în gesturi, mișcări și formule de rugăciune. De aceea omul s-a simțit nevoit să-și noteze toate aceste rânduieli de cult pentru a le păstra întocmai așa cum le-au lăsat strămoșii, mai ales că, aproape din totdeauna, rânduielile respective au fost considerate sau chiar au fost inspirate. Dacă în cazul religiilor păgâne cultul a fost infectat cu tot felul de superstiții și vrăjitorii, iar înseși religiile (păgâne) nu au fost decât închipuiri omenești, mituri și legende, vedem că alta era însă situația în cazul religiei iudaice. Modul în care trebuia adorat Dumnezeu lui Avraam și al lui Moise, pe lângă faptul că este superior celor păgâne era în primul rând *inspirat*, adică a fost ales și oarecum „dictat” omului de Însuși Dumnezeu (a se vedea în special *Cartea Levitic*). Până și cele mai mici amănunte legate de construirea Cortului Mărturiei (imaginea Bisericii), dar și privitoare la Jertfe (imaginea Sfinței Euharistii) au fost „dictate” de Dumnezeu, încât nimeni nu putea interveni cu modificări sau schimbări de esență.

Dacă ne referim la perioada noutestamentară, vedem, de asemenea, o rigurozitate în păstrarea unei anumite rânduieli. Apostolii au înțeles că Dumnezeu cel viu nu poate fi lăudat și „interpelat” oricum și de aceea au cerut Mântuitorului să-i învețe cum să se roage (Mat. VI) și de atunci, rugăciunea rostită de Mântuitorul nu a încetat să rămână cea mai importantă rugăciune a Bisericii. Un alt model clasic în care Mântuitorul ni Se prezintă ca origine și finalitate a cultului liturgic și chiar a unei rânduieli exacte a lui este Cina euharistică, la care Mântuitorul pe lângă faptul că a respectat El însuși „tipicul” iudaic al Paștilor, formulează un

„tipic euharistic” în care ordinea exactă a momentelor și gesturilor devine obligatorie. Rugăciunile de laudă, de mulțumire și de cerere nu se pot face decât chiar în această ordine. Deci și din acest punct de vedere, avem de-a face cu un tipic, adică rânduială și schiță a cultului euharistic care a fost preluată de Sfinții Apostoli și împărtășită generațiilor ulterioare, dăinuind până astăzi. Deci Biserica primară a avut conștiința că moștenește de la Sf. Apostoli niște reguli inspirate și care nu pot fi modificate.

Atunci când primii creștini au început să adauge diferite imne creștine în cultul lor: *Doxologia*, *Lumină lină* etc., acestea se prezentau ca un „produs” al Bisericii Apostolice Universale, și dacă „filtrul Tradiției” le menținea, atunci ele deveneau regulă de rugăciune pentru creștini.

I

Cultul primar, în mare parte inspirat din cel iudaic al Sinagogii, era format din rugăciuni – Berachote¹ și Psalmi care trebuiau roștiți într-o anumită ordine și într-anumite momente ale zilei. Principalele momente de rugăciune din tradiția iudaică:

Shacharit – rugăciunea (publică) de dimineață;

Mincha – jertfa adusă la ceasul al IX-lea (pe la ora 15⁰⁰);

Minchat erev – jertfa de seară în care un element de bază îl constituia Psalmul 140, prezent și astăzi în rânduiala Vecerniei; și

Aravit – o altă slujbă de seară.²

Primii creștini aveau aproximativ aceleași momente de rugăciune. Vom încerca să facem o prezentare schematică a acestor momente la principalii părinți sau scriitori bisericești din prima epocă creștină: sec. I-III. Momentele și rânduiala rugăciunilor diferă atât după epocă, cât și după loc.³

¹ Cuvântul ebraic *beracha* (sing.) – *berachot* (pl.) înseamnă *binecuvântare* (*εὐλογία*). El provine de la supinul *binecuvântat* – *baruch*: בָּרַךְ. Rugăciunile evreilor erau numite așa din cauză că majoritatea covârșitoare al lor începea cu binecuvântarea Numelui lui Dumnezeu. Această tradiție s-a perpetuat și în cultul creștin (Cf. Mihail ARRANZ SJ, *Избранные сочинения по Литургике*, vol I, Roma-Moscova 2003, p. 15).

² Numărul de 7 „Laude” sugerat de Ps. 118, 164 se pare că a fost și este și până acum pur simbolic. Chiar dacă oficial noi astăzi avem „Șapte Laude”, ele de fapt sunt 9, grupate în 3 cicluri de rugăciune. Acest număr al Laudelor a variat mult și s-a stabilit definitiv abia prin sec. XII-XIII.

³ Relatările ce urmează sunt în mare parte o sinteză adaptată a lucrării liturgistului spaniol: Mihail ARRANZ (SJ), *История Типикона*, (l. rusă), curs dactilografiat la Academia Duhovnicească din Leningrad, 1978, 112 p.

Didahia (*cap. VIII*), care reflectă tradiția sec. I-II, recomandă ca creștinii să nu se roage ca fariseii, ci să spună de trei ori pe zi *Tatăl nostru*⁴

Clement Alexandrinul (care descrie tradiția alexandrină a sec. II) spune în *Stromate*, VII că *unii se roagă la ceasurile III, VI și IX, iar alții preferă să se roage neîncetat* – obicei specific misticiei creștine africane și concepției iudaice despre rugăciunea neîncetată. (Tradiția iudaică cunoaște sute de berachote pentru diferite situații posibile din viață.)

Sfântul Ipolit Romanul († 235) în *Tradiția Apostolică* (*Ἀποστολικὴ Παράδοσις*)⁵ – scriere care reflectă tradiția romană sau mai degrabă pe cea antiohiană a sec. III – arată momentele de rugăciune ale creștinilor din timpul său. Acestea sunt următoarele: 1) rugăciunea (R.) particulară de dimineață cu un cuvânt de învățătură; 2) R. ceasului al III-lea, în amintirea răstignirii lui Hristos⁶; 3) R. ceasului al VI-lea, în amintirea rugăciunii lui Hristos pe cruce; 4) R. ceasului al IX-lea, când Hristos a fost împuns pe cruce; 5) R. înainte de somn, în nădejdea învierii; 6) la miezul nopții, când făptura și îngerii laudă pe Dumnezeu; și 7) la cântatul cocoșilor, când a apostaziat (vechiul) Israel.

Tertulian, care descrie tradiția vest africană din sec. III, pe lângă rugăciunile ocazionale (la prânz, la spălare, la intrarea în casă etc.), menționează șase momente tradiționale proprii rugăciunii comune⁷: 1) dimineața; 2) la ceasul III, când apostolii s-au adunat în foisor; 3) la ceasul VI, când Petru s-a rugat pe terasă; 4) la ceasul IX, când Petru și Ioan s-au rugat în templu și când Domnul a murit pe cruce; 5) seara; și 6) noaptea.⁸

Sfântul Ciprian al Cartaginei, care face parte din aceeași tradiție vest africană, dar care scrie cu o jumătate de secol mai târziu decât Tertulian, vorbește doar de patru momente de rugăciune, dar care se pot număra și ca șase, invocând și alte „motivații simbolice”. Acestea sunt: 1) dimineața, în amintirea învierii Domnului; 2) la ceasurile III, VI și IX, ca

⁴ Cf. Scrierile Părinților Apostolici, în PSB 1, Ed. IBMBOR, București, 1995, pp. 30-31.

⁵ Această lucrare a fost identificată de cercetători cu *Rânduiala bisericească egipteană*. Documentul are o importanță foarte mare pentru studiul Liturgicii, dar nu este deocamdată editat în românește într-o ediție oficială.

⁶ Întreaga tradiție creștină spune că Mântuitorul Hristos a fost răstignit în ceasul al VI-lea. Relatarea lui Ipolit în acest sens este imprecisă.

⁷ Cf. *Despre rugăciune*, XXV-XXVII, trad. rom. în PSB 3, ed. 1981, pp. 243-244; *Despre post*, X; *Către soție*, XI.

⁸ Vedem că motivațiile aduse de Tertulian momentelor de rugăciune sunt puțin diferite, dar în mod evident, ele au la bază dorința aprinsă de a-i urma pe Apostoli chiar și în rugăciunile lor.

un Sacramentum adus Sfintei Treimi; 3) seara; și 4) noaptea.⁹

Constituțiile Apostolice (VIII, 34), care reflectă tradiția antiohiană a sec. IV, vorbește tot de șase momente de rugăciune: 1) dimineața, când primim luminarea lui Dumnezeu; 2) la ceasul al III-lea, când Hristos a stat în fața judecății lui Pilat; 3) la ceasul al VI-lea, când a fost răstignit Iisus; 4) la ceasul al IX-lea, când a fost marele cutremur; 5) seara, când mergem la odihnă după lucru; 6) la cântatul cocoșilor, când se apropie ziua. Această scriere mai menționează că dacă nu se poate merge la biserică, rugăciunea trebuie să se facă acasă – singur sau împreună cu alții.

Iată că cele mai importante mărturii ale epocii creștine primare ne vorbesc cu destule amănunte și chiar cu unele interpretări (istorico-biblice și simbolice) despre momentele de rugăciune. Acestea erau relativ simple, scurte, dar și frecvente. Nu peste tot numărul rugăciunilor era același și nici simbolurile evocate în legătură cu ele. Acestea nu sunt însă contradictorii în esența lor, ci doar în forma și compoziția exterioară.

Un element foarte important legat de această perioadă este faptul că atât momentele de rugăciune, cât și rânduiala lor nu erau diferite în mediile mai ascetice, față de cele catedrale și parohiale. Astfel de diferențe se vor contura abia după sec. IV.

În **mediul monahal**, începând cu sec. IV-V, se dezvoltă anumite rânduieli de **psalmodiere**, care au generat apariția, pe lângă rugăciunile particulare care nu aveau o rânduială fixă, a privegherilor de seară-noapte și dimineață-zi. Elementele de bază ale unei astfel de privegheri erau următoarele: a) citețul citea / rostea 12 Psalmi, după ultimul zicând *Aliluia*; b) după fiecare Psalm se rostea o rugăciune în taină; c) la semnul starețului se făceau închinăciuni (de obște); d) starețul rostea tare o rugăciune; e) se puneau două citiri: din Vechiul și din Noul Testament, iar duminica – numai din cel Nou.¹⁰

Practica citirii mai multor Psalmi la rând (cel puțin câte 12) este însă relativ nouă. Ea nu era cunoscută nici la evrei și nici la primii creștini. În mod evident, ea este de origine monahală. Tradiția monahală egipteană s-a reflectat destul de pronunțat și în Ceaslov (care este de origine palestiniană), având 6 Psalmi (Hexapsalm) la Utrenie și alți 6 la Pavecernița Mare.

⁹ Cf. *Despre rugăciunea domnească, 33-35*, trad. rom. în PSB 3, ed. 1981, pp. 484-485.

¹⁰ SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Așezăminte mănăstirești, II-III*, trad. rom., în PSB 57, pp. 120-140. Această scriere, deși este adresată monahilor apuseni, reflectă situația monahismului egiptean din sec. IV-V. Informațiile oferite de Sf. Ioan Casian sunt deosebit de importante și chiar detaliate, în comparație cu alte scrieri de acest fel.

În **mediul catedral** și cel **parohial** slujbele erau puțin diferite. Mai multe mărturii ale timpului vorbesc despre două momente generale de rugăciune: dimineața și seara.¹¹ **Constituțiile Apostolice** (*Ἀποστολικά Διαταγαί* sau *Διαταγαί τῶν Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*) ne dau informații (relativ) detaliate despre rânduielele acestor slujbe.¹² Acestea aveau mai multe componente: a) un Psalm: seara – 140, iar dimineața – 62; b) patru ectenii ale diaconului: pentru catehumeni, pentru energumeni (cei stăpâniți de duhuri necurate), pentru cei spre luminare și pentru penitenți; c) rugăciuni ale episcopului pentru catehumeni și ceilalți și concedierea lor; d) o ectenie dublă pentru credincioși care se încheia cu încă una pentru plecarea capetelor.¹³ Textul ecteniilor și a celor două rugăciuni ale episcopului sunt foarte asemănătoare după conținut cu berachotele sinagogale.¹⁴

O altă mărturie importantă vrednică de amintit în legătură cu rânduielele liturgice din sec. IV în mediul catedral o reprezintă **Descrierea pelerinei Silvia Egeria** (*Peregrinatio ad Loca Sancta*, anul 384) care prezintă rânduiala zilnică a slujbelor în Biserica Învierii din Ierusalim. În **zilele de rând**, existau 5 momente de rugăciune ce erau formate din următoarele elemente: 1) privegherea monahală la cântatul cocoșilor formată din psalmi și rugăciunile preoților și diaconilor; 2) dimineața – psalmii cântați de cântăreți și rugăciunile episcopului cu plecarea capetelor; 3) Ceasul al VI-lea: psalmii cântați de cântăreți și rugăciunea episcopului cu plecarea capetelor; 4) Ceasul al XI-lea – la fel; 5) spre seară (*lychnikon*): psalmii¹⁵ cântați de cântăreți, ectenia și rugăciunile episcopului cu plecarea capetelor. La sfârșit se făcea o Litie (procesiune) la Golgota care consta din psalmi și rugăciuni ale episcopului. **Duminica**

¹¹ EUSEBIU al Cezareii, *Comentariu la Psalmul 64*; EPIFANIE DE SALAMINA, *Împotriva ereziilor, III, 23*; SF. IOAN GURA DE AUR: *Cateheze baptismale, VIII; Comentariu la I Timotei, II*; TEODORET AL CIRULUI, *Istoria bisericească, XXX, ș.a.*, apud, ARRANZ Mihail (SJ), *История Типикона*, (l. rusă), Leningrad, 1978, p. 29.

¹² Cartea VIII, cap. 35-36 se referă la slujba Vecerniei, iar cap. 38-39 – la cea a Utreniei; apud M. ARRANZ, *op. cit.*, p. 30.

¹³ Trebuie remarcat faptul că majoritatea absolută a vechilor precum și a prezentelor rugăciuni de slujbă de seară și dimineață au la sfârșit o rugăciune de plecare a capetelor. În trecut „plecarea capetelor” avea și o importanță practică – primirea binecuvântării episcopului. Vom vedea acest obicei descris și de Silvia Egeria.

¹⁴ Mihail ЖЕЛТОВ (Zhelotov) în *Православная Энциклопедия, III*, Moscova 2001, pp. 113-119.

¹⁵ Este aproape sigur că printre aceștia era Psalmul 140, specific slujbelor de seară din toate timpurile.

erau aceleași 5 momente de rugăciune, dar cu o rânduială puțin diferită: 1) priveghere înainte de cântatul cocoșilor cu psalmi în afara bisericii; 2) priveghere la cântatul cocoșilor în Biserica Învierii la care participau mulți creștini. Se cântau trei antifoane apoi episcopul citea Evanghelia¹⁶, după care urma o Litie (procesiune) la Golgota; 3) priveghere monahală până la răsăritul Soarelui; 4) slujbă comună în bazilica mare la care „se face ceea ce se face peste tot în duminici”¹⁷; 5) o altă slujbă în Biserica Învierii cu psalmi și rugăciuni.

Descrierea Silviei Egeria este foarte importantă pentru studiul Liturgicii și la ea vom reveni, pentru a arăta că rânduielile ierusalimitene au fost un fel de prototip al slujbelor din alte locuri și timpuri. Rânduielile descrise de această monahie spaniolă sunt foarte detaliate și cât se poate de concrete.¹⁸

În **obștile monahale urbane** slujbele erau puțin diferite. Pe lângă slujbele sobornicești (catedrale și parohiale) de dimineață și de seară pe care le făceau mireni, ei adăugau și unele speciale, cu un specific monahal. Aceasta a dus, în cele din urmă, la formarea *Orologiului bizantin*.

Avem mai multe mărturii din sec. IV-V care ne dau mărturie despre niște astfel de rânduiele. Ele ne vorbesc de un sistem de 6-7 Laude între care nu întâlnim însă Ceasul I, pentru că ora săvârșirii lui era aceeași cu a Slujbei de Dimineață – Utrenia. Ceasul I pentru monahii palestinieni, așa cum arată Sf. Ioan Casian (sec. V), era o alternativă la Utrenie. Aceasta presupunea un anumit fast ce putea fi acceptat doar în duminici sau sărbători.¹⁹

De asemenea, este important de menționat că, deși mărturiile

¹⁶ Probabil tot una din cele 11, ca și în prezent.

¹⁷ Mihail Arranz crede că aici nu e vorba despre altceva decât de Euharistie (vezi, *История Типикона*, p. 31). Putem însă să mai observăm, că *elementul 2* se aseamănă cu prima parte a Utreniei – până la Canoane, iar *elementul 3* – cu a doua parte a ei. Se știe clar că în cele mai multe tradiții regionale, Utrenia se împărțea în două părți: *ὄρθρινος* și *ἀνοι* – *Laudes* (vezi Pr. prof. Ene BRANISTE, *Liturgica Specială*, București 1980, p. 101). În acest caz, *elementul 4* poate fi considerat a fi Euharistia, dar nu Ceasurile, întrucât acestea, secole de-a rândul se suprimau în duminici și sărbători.

¹⁸ A se vedea și: Pr. dr. Marin BRANISTE, *Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria*, teză de doctorat, în MO nr. 4-6/1982, pp. 225-292. Acest izvor istorico-liturgic a fost descoperit în anul 1887 de arheologul italian – G. F. Gamurrini și este singurul care prezintă cultul liturgic ierusalimitean din sec. IV, dacă facem abstracție de informațiile foarte sumare și mai mult dogmatice oferite de Sf. Chiril al Ierusalimului în *Catehezele sale* (Cf. A.A. ДМИТРЕВСКИ, *Древнейшие Патриаршие Типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907, p. 4).

¹⁹ M. ARRANZ, *op. cit.*, pp. 32-33.

existente se referă la tradiții aparent diferite: Sf. Vasile cel Mare – tradiția capadociană, Sf. Ioan Gură de Aur – tradiția antiohiană și Sf. Ioan Casian – tradiția egipteano-palestiniană, există mai multe elemente comune care confirmă existența unei uniformități de esență și formă chiar a principalelor elemente liturgice (în sec. IV-V), chiar dacă acestea erau numite diferit și se săvârșeau la ore oarecum diferite. Totuși, peste tot la Utrenie întâlnim Psalmul 62, la Vecernie – Psalmul 142, la Miezonoptică – Psalmul 118, iar Psalmii 50 și 90 sunt și ei prezenți, dar nu peste tot în același loc.²⁰ Deci, și în acest caz, avem de a face cu niște „rânduiele de slujbă”, chiar dacă ele sunt destul de sumare și foarte schematice.

Aceste rânduiele însă, nu au fost numite niciodată cu numele de *Typicon*. După cum afirmă majoritatea teologilor liturgiști, nu poate fi vorba de un Tipic în sensul clasic contemporan al cuvântului, decât începând cu sec. VII. De fapt, poate nici nu este bine ca acele prezentări schematice ale formelor primare de cult să fie numite „*Typicon*”, pentru că acestuia (*Typicon*-ului) i se atribuie o prea mare intervenție omenească și care, prin urmare, în anumite condiții poate suferi modificări în funcție de necesitățile cotidiene; or, atunci când este vorba de primele mențiuni istorice ale anumitor forme primare de cult, care reprezentau elemente deja cristalizate și erau parte constitutivă a vieții Bisericii – acestea nu puteau suferi vreo modificare condiționată.

Tradiția a știut de fapt ce să aleagă și ce să elimine din cult, încât în sec. VII-IX, când apar primele Tipicuri clasice, Biserica avea în spate un cult valorificat și relativ generalizat. Astfel, Regulile locale și Tipicurile particulare nu se puteau abate de la un schelet deja consolidat, particularizând și accentuând doar niște forme exterioare, în nici un caz diferențe prea mari de esență liturgico-dogmatică.

II. Termenul și definiția Tipicului

Părintele profesor Alexander Schmemmann crede că ideea de *tipic* se leagă de ideea de *rânduială*, *structură* și *ordine* a serviciului liturgic creștin. *Lexiconul Patristic*²¹ dă termenului „*Typicon*” (de fapt *τυπικός*, care vine de la *τύπος*) sensul de *regulă*, *normă*, *model* etc. și arată că

²⁰ *Ibidem*. Se pot consulta și lucrările patristice propriu-zise: SF. VASILE CEL MARE, *Cuvânt despre nevoiță* (care nu se știe dacă îi aparține în mod sigur); *Regulile Mari*, 37; *Scrisorile 2 și 207 etc.*; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la I Timotei*, 14; SF. IOAN CASIAN, *Rânduielele Mănăstirilor*, ș.a.

²¹ *A Patristic Greek Lexicon*, Editor G. W. Lampe. D.D., Oxford, 1961, p. 1418.

inițial această regulă se referea la modul și succesiunea în care monahii trebuiau să citească Psalmii, dar în timp, termenul de „*Typicon*” a trecut și s-a generalizat la întreaga regulă de săvârșire a cultului și care nu doar încerca o uniformizare a cultului, cât dorea, în primul rând, punerea cultului în acord cu „regula celor din vechime”. Adică noțiunea de **Tipic** se leagă de noțiunea de **Tradiție**. În același timp, înțelegând corect noțiunea de **Tradiție**, care are un aspect static ce se referă la esență, dar și unul dinamic care se referă la forme și mijloace de manifestare a lui *lex orandi*, ca expresie vie a lui *lex credendi*, putem conchide că **Tipicul nu este altceva decât un ghid sau o schiță sistematică a cultului liturgic care ajută și lămurește problemele neclare de practică liturgică, stabilind și o serie de prescripții generale sau speciale legate de Sinaxar (calendarul liturgic)**. Desigur, Tipicul nu se pretinde a fi o regulă generală obligatorie și invariabilă, admitând deci posibilitatea „încălării” sau abaterii de la schița respectivă atunci când este nevoie, dar cu condiția ca abaterea comisă să nu atenteze la esența dogmatică și liturgică și chiar la forma primară a serviciului liturgic respectiv.²² Nu Tipicul a dus la apariția și cristalizarea anumitor forme de cult, ci acestea existând deja și încadrându-se într-un sistem complex de serviciu liturgic, au dus la necesitatea stabilirii unor anumite reguli de săvârșire a lor în anumite condiții calendaristice, dar și în anumite condiții legate de epoca istorică, spațiul geografic, spațiul cultural, numărul comunității (fie monastice, fie laice) și chiar regimul politic în care-și desfășura activitatea religioasă comunitatea respectivă. Cunoscând acest lucru, putem spune că tipicul oral, dar mai ales cel scris, a apărut abia atunci când exista deja o regulă de cult, dar care nu era prezentată într-o formă sistematică și nu clarifica anumite situații speciale care puteau apărea.

Fără îndoială, originea primelor forme de tipic este monastică. Deși relatările creștine primare despre modul în care era oficiat cultul liturgic pot fi numite, prin extindere, tot cu termenul de *Tipic*, adică schiță a unei rânduiei, dar în sensul clasic, termenul îl întâlnim abia în sec. IX și se referă la rânduiala după care monahii trebuie să officieze slujbele zilnice și cele festive. Toți liturgiștii sunt de acord că Tipicurile liturgice au la origine Tipicurile monahale și că Tipicul actual poate fi considerat, fără

²² MAKARIOS Simonopetrul, *op. cit.*, p. 208. În general, atunci când este încălcată o anumită normă de Tipic, recurgându-se la o altă succesiune a imnelor sau la alte gesturi liturgice, modificarea respectivă trebuie să aibă obligatoriu justificare scrisă într-o altă variantă tipiconală recunoscută sau într-o altă carte de cult aprobată sinodal.

probleme, drept monastic, atât în forma, cât și în conținutul său, dar aceasta nu înseamnă că el nu este valabil pentru comunitățile de mireni. Tradiția arată că de cele mai multe ori, mireni și-au însușit formele de cult ale monahilor tocmai pentru că vedeau în ele o formă superioară de slujire lui Dumnezeu și care „trebuia” imitată întocmai.²³ Monahii erau într-un fel etalonul liturgic pe care clericii și laicii mireni încercau să-l imite atât cât puteau. Desigur erau lucruri la care mireni trebuiau să renunțe din start, dar în mare parte, schimbările erau neînsemnate. Abia în sec. XIX s-a pus problema unei diferențieri esențiale și mai clare, iar acest lucru s-a accentuat tot mai mult de atunci încolo. Este foarte adevărat că această „mișcare de înnoire liturgică” din sec. XVIII-XX se datorează unei „complexități nejustificate și obositoare” a Tipicului și care nu convine nu numai mirenilor, ci și călugărilor. Este adevărat că simplificarea atât de radicală a serviciului Laudelor (Ceasurilor) mari: Vecernia și Utrenia, are ca motiv secularizarea omului contemporan și pierderea duhului isihast în care ele s-au dezvoltat, dar și dorința lui de a reveni la niște esențe și forme primare ale cultului care erau mai concentrate, mai înțelese și deci mai trăite. Are dreptate părintele Al. Schmemmann că astăzi, unii dintre noi, țin la niște lucruri care par vechi și esențiale, dar care de fapt denaturează Tradiția și, prin urmare, trebuie înlăturate. Acestea trebuie studiate și văzute în contextul istoric, politic, cultural și social în care au apărut, pentru a putea vedea ce trebuie reținut și ce trebuie înlăturat.

III. Tipicul monahal-disciplinar și cel liturgic

Este foarte greu de făcut o istorie a Tipicului în primul rând pentru faptul că până la noi nu a ajuns decât o parte din manuscrisele tipiconale, dar și pentru că unele dintre ele sunt anonime sau nu sunt date. În aceste condiții este foarte greu de stabilit o cronologie a lor și cu atât mai greu este de făcut un studiu critic.

Trebuie să mai știm că variantele tipiconale au diverse denumiri. Cele mai multe se numesc simplu – *Typikôn*; Sf. Teodor Studitul își numește tipicul său: *Υποτύπωσις* (*Hypotyposis*), iar Sf. Athanasie Athonitul: *Διατύπωσις* (*Diatyposis*). Rânduiala de la Sf. Sofia (sec. IX) se numea, de exemplu, *Συναξάριον* (*Synaxarion*), iar cea din Sinai – *Κανονάριον* (*Kanonarion*). Sunt și tipicuri care fac parte din seria *Dyataxis* – o denumire și mai veche a rubricilor liturgice răsăritene, folosită mai apoi în

²³ Al. SCHMEMMANN, *op. cit.*, p. 275.

sec. XIV de patriarhul Filotheu Kokinos.²⁴

Cea mai importantă colecție de manuscrise tipiconale a fost realizată și editată pentru prima dată, la sfârșitul sec. XIX, de arhicunoscutul liturgist rus **Alexei A. Dmitrevski**, care a adunat din bibliotecile Răsăritului Ortodox peste 150 de manuscrise tipiconale, redându-le în colecția numită: *Описание литургических рукописей хранившихся в библиотеках Православного Востока (Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului Ortodox)*, vol. I: Kiev, 1895; vol. II: Kiev 1901 [– acesta nu conține Tipicuri, ci Evhologhii] și vol. III: Petrograd, 1917. Lucrarea începută de prof. A. Dmitrevski a fost continuată, abia spre sfârșitul sec. XX de un grup de 16 cercetători occidentali în frunte cu *John Thomas* și *Angela Constantinides Hero*, care au scos în anul 2000 o colecție intitulată *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments* (61 de Tipicuri în 1849 pag.)²⁵. Este adevărat că sus-numita colecție nu prezintă decât Tipicurile și Regulile monahale cu caracter disciplinar, chiar dacă cele mai multe dintre ele sunt și liturgice în același timp. Mult mai importantă rămâne totuși ediția lui Dmitrevski, cel puțin pentru faptul că conține un număr mai mare de tipicoane și nu numai disciplinare sau „ctitoricești”, ci mai multe cu caracter preponderent liturgic.

Pentru că *Tipicurile monahal-disciplinare* au contribuit la dezvoltarea și generalizarea Tipicurilor liturgice – proces încheiat abia în sec. XV – încercăm să dăm o listă a celor mai importante dintre ele. Perioada din care avem cele mai multe dintre ele și care cu adevărat prezintă interes sunt secolele VII-XV, dar și unele din perioada imediat următoare: sec. XVI-XVIII cu care se încheie perioada constituirii și elaborării tipicurilor clasice. Iată o listă a celor mai importante dintre ele:

- Testamentul lui Theodor Studitul pentru Mănăstirea Sf. Ioan Studitul din Constantinopol (a. 826)²⁶
- Regula Mănăstirii Sf. Ioan Studitul din Constantinopol (a. 842)²⁷
- Regula lui Athanasie Athonitul pentru Mănăstirea Lavra (a. 963; revizuit în 1020)
- Tipicul lui Athanasie Athonitul pentru Mănăstirea Lavra (a. 973-975)
- Testamentul lui Athanasie Athonitul pentru Mănăstirea Lavra (a. 993)²⁸

²⁴ SKABALJ.ANOVICI, vol. II, p. 2-3.

²⁵ www.doaks.org

²⁶ Mns. *Parisinus graecus 891*, (a. 1136).

²⁷ Mns. *A: Codex Vatopedi nr. 322; B: Codex Vaticanus Graecus nr. 2029*.

- Sinaxarul lui Gheorghe Mtațmindeli²⁹
- Tipicul patriarhului Alexios Studitul³⁰
- Tipicul lui Nikon Muntenegreanul pentru Mănăstirea și spitalul Maicii Domnului *Tou Roidiou* (sec. XI)³¹
- Tipicul lui Timotei pentru Mănăstirea Maicii Domnului Everghetis (a. 1054-70; revizuit în 1098-1118)³²
- Tipicul lui Luca pentru Mănăstirea „Hristos Mântuitorul” din Messina (a. 1131-32)³³
- Tipicul Împăratului Ioan II Comnenul pentru Mănăstirea „Hristos Atotțiitorul (Pantocrator)” din Constantinopol (a. 1136)³⁴
- Tipicul ctitoricesc (monahal) al Mănăstirii Sf. Sava de lângă Ierusalim (după a. 1100)³⁵

²⁸ Mns. *Codex Iviron 754*. Toate trei documente athanasiene se găsesc în același mns. iviritic, dar și în unul de la însăși Lavra (Mare), dar care nu este numerotat.

²⁹ Corneliu КЕКЕЛИДZE, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Tiflis (Tbilisi) 1908. p. 269. Acesta este înrudit cu rânduielile Sf. Athanasie Athonitul, dar în același timp are o destulă originalitate și reprezintă vechea tradiție georgiană de tradiție studit-athonită.

³⁰ Mns. 330 al Bibliotecii Sinodale din Moscova. Texte din acest Tipic avem și în Mns. 333 și 905 ale aceleiași bibliotecii și în Mns. 1136 al Catedralei Sf. Sofia din Novgorod. Anume acest tipic, păstrat astăzi doar în slavonă, a fost introdus la jumătatea sec. XI la Kiev, devenind apoi normativ pentru Biserica Rusă, până în sec. XIX-XV. El datează din același secol și a fost scris între anii 1034-1043 și a fost scris de patriarhul Alexei pentru Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului, înființată de el în Constantinopol (A se vedea teza de doctorat a prof. Alexei PENTCOVSKY, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Moscova 2001, 441 p.).

³¹ Mns. *Codex Sinaiticus graecus 441*. Acesta este un document deosebit de valoros și este citat de obicei după Vladimir Beneșevici, *Taktikon*, Ed. Petrograd, 1917.

³² Mns. *Codex Atheniensis 788 al Bibliotecii Naționale*. Pe lângă *Tipicul Everghetinos*, o importanță foarte mare o are și *Sinaxarul Everghetinos*, editat în original de Prof. A.M. Pentcovsky, după Codicele 29 Panagia Kamariotissa – Istanbul, Patriarchate Library, având și un studiu introductiv foarte documentat (Vezi: rev. *Богословский Вестник*, Serghev Posad, nr. 4/2004, pp. 177-208).

³³ Mns. *Codex Messianesis graecus 115*.

³⁴ Mns. *Parisinus graecus 389*. A se vedea: Paul GAUTIER, *Le Typicon du Christ Sauveur Pantocrator*, Institut français d'Études byzantines, Paris, 1974. Spre deosebire de celelalte tipicuri enumerate mai sus, acesta are mai puține informații liturgice, fiind unul specific „ctitoricesc”, dar este totuși destul de important și pentru studiul Liturgicii.

³⁵ Mns. *Codex Sinaiticus nr. 1096 (sec. XII)*, dar și *Codex Sinaiticus nr. 1097 (a. 1214)*. Nu este vorba de tipicul liturgic care, mai târziu, a fost tipărit și în Athos în 1545 și 1577 într-o variantă îmbunătățită, dar și la Veneția în 1525, 1545 și 1738 și care a apărut și în traducere românească la Iași, în 1816 în traducere după varianta slavonă: Moscova 1690.

- Tipicul Sfântului Mormânt (a. 1122)³⁶,
- Regula lui Nicolae pentru Mănăstirea Sf. Nicolae din Kasoulon (Cosole)³⁷, lângă Otranto (a. 1160)
- Tipicul Mănăstirii Dionisiou alcătuit de ieromonahul Ignatie (a. 1624)³⁸
- Tipicul patriarhului Gavriil IV pentru mănăstirile athonite (a. 1783)³⁹

Cum am spus mai sus, aceste Tipicuri conțin o mulțime de indicații liturgice, deși multe dintre ele nu au fost alcătuite cu scop liturgic. Doar că printre regulile generale ale vieții de obște, slujbele și bunul mers al lor erau o prioritate pentru că exprimau cel mai concret și mai profund viața în Hristos a monahilor. Au fost însă și Tipicuri cu priorități liturgice evidente.

Un rol liturgic destul de important îl reprezintă așa numitele „**tipicuri ctitoricești**” care au fost scrise *de* sau *la comanda* celor care înființaseră o anumită mănăstire, având pretenția ca această să aibă propria rânduială, determinată oarecum și de placul ctitorului. Anume așa se justifică și numărul mare și destul de diversificat în conținut a tipicurilor mănăstirești (mai ales în perioada 843-1204). Un alt element important de reținut este faptul că ctitori erau considerați atât monahii sau chiar egumenii

³⁶ Spre surprinderea tuturor, acest Tipic prezintă reguli și procesiuni liturgice aproape identice cu cele prezentate de unii pelerini sau istorici în sec. IV-V și este deci foarte important. Tipicul a fost scris în 1122 de un oarecare Vasile, copist și citeț al Bisericii Sfintei Învieri, la porunca lui Gheorghe, conducătorul și judecătorul Sfintei Cetăți. Relatările acestui tipic se referă mai mult la evenimentele de până la 1009, când Hakim a invadat Palestina și nu reflectă întru totul realitatea de la 1122. Nu-i exclus ca el să fi fost scris doar pentru a nu se uita anumite rânduieli mai vechi și care deja nu erau ținute din mai multe motive. (vezi: Cf. A.A. DMITREVSKI, *Древнейшие Патриаршие Типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907, pp. 61-64, 71-72; Al. SCHMEMANN, *op. cit.*, p. 282).

³⁷ Mns. *Turin graecus 216*. Despre acest Tipic s-a scris o teză de doctorat inedită de către A. Apostolidis la Universitatea Pontificală Sf. Toma d'Aquino din Roma, susținută în sesiunea 1983-1984.

³⁸ Acesta se păstrează și într-un manuscris mai nou, din 1909. Prof. A.A. Dmitrevski consideră că manuscrisele tipiconale aflate astăzi în uz în Athos sunt inspirate anume din acesta dionisiat. Totuși, spre deosebire de perioada bizantină, Tipicurile monahale athonite nu sunt atât de variate, întrucât sunt elaborate de sinodul Sfântului Munte numit „Sfânta Comunitate (Aghia Kinitita)” și trebuie să se încadreze într-o serie de reguli generale, lăsându-se un anumit spațiu și tradiției fiecărei mănăstiri sau schit.

³⁹ Ultimele două tipicoane, după părerea celor mai mulți specialiști, nu se încadrează în colecția de mai sus, pentru că depășesc sec. XV – data la care are loc sfârșitul erei bizantine, inclusiv sub aspect liturgic. (Vezi: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, Ed. 1991, p. 2132). Noi totuși le-am enumerat pentru a le face cunoscute, ele fiind foarte importante pentru tradiția tipiconală athonită.

de mănăstiri – acestea fiind cazuri fericite, dar și rare. Dar tot ctitori erau și diferiți demnitari de Stat sau chiar familia împărătească care odată cu zidirea unei mănăstiri dădeau și un *Tipic* sau *Regulament* care implica destul de mult și aspectul liturgic. Și în acest caz putem da exemple și de implicări fericite ale ctitorilor, dar sesizăm și unele abuzuri și chiar abateri.

IV. Istoria Tipiconului

Pentru a înțelege mai clar evoluția rânduielilor tipiconale în Răsărit, spune marele liturgist rus Ivan Mansvetov, trebuie să facem o cronologie cât de sumară a acestui proces și aceasta nu separat, ci în strânsă legătură cu un alt proces importat pentru istoria cultului și anume dezvoltarea ciclurilor liturgice, a imnografiei și a cârților de cult. Dânsul a făcut chiar o periodizare a evoluției Tipicului, ținând cont de elementele mai sus enunțate. Există deci trei perioade mari de dezvoltare a cultului, în general, și a Tipicului, în special:⁴⁰

Perioada I-a: dezvoltarea ciclului zilnic

a) la Ierusalim, până la anul 614, când are loc năvălirea perșilor

În această perioadă se constituie **Ceaslovul monahal savait**⁴¹ care conținea serviciul liturgic zilnic al monahilor după sistemul *Ceasurilor* numite de latini *Laude* (*Laudae*). Acest proces de formare a ciclului zilnic în Palestina este de origine apostolică, dar o dezvoltare propriu-zisă a fost posibilă abia după anul 313. Silvia Egeria (în a. 384) deja amintește de Laudele ce se oficiau în decursul unei zile liturgice.

La început, în toată Palestina, inclusiv în obștile monahale, se respecta cu mici adaptări rânduiala de slujbă de la biserica Sfântului

⁴⁰ Cf. *Церковный Устав: его образование и судьба в греческой и русской Церкви*, Moscova, 1885, passim. Această periodizare a fost adaptată și modificată în baza unor noi cercetări și descoperiri. A se vedea mai ales: A. РЕНТЦОВСКИЙ, *Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы*, în *Журнал Московской Патриархии*, 4/2001, pp. 70-78 (www.jmp.ru); Idem, *Студийский устав и уставы студийской традиции*, în *Журнал Московской Патриархии*, 5/2001, pp. 69-80 (www.jmp.ru); Idem, *Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период*, în *Журнал Московской Патриархии*, 5/2001 pp. 77-87 (www.sedmitza.ru/biblioteca).

⁴¹ Mns. *Sinai 863 și 864* – sec. IX. Mai există un manuscris foarte vechi – *Berlin 1019* din anul 1187 în limba siriacă editat de M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, Cambridge, 1954. Originalitatea acestui Ceaslov constă într-o ușoară influență a vechiului cult sinagoga, dar și în introducerea *Mijloceasurilor* care erau însă puțin diferite de cele de astăzi. A se vedea și *Introducerea* lui N. Egender la *Horologion*, Ed. Chevetogne, 1975.

Mormânt. Specificul slujbelor de aici era marcat, pe de o parte, de prezența episcopului/patriarhului, iar pe de altă parte, de locul și importanța acestui locaș printre bisericile Ierusalimului și chiar ale lumii. Biserica era în permanență vizitată de pelerini și din aceste motive practice slujba în biserică trebuia să fie continuă: slujbele principale erau oficiate de clericii catedralei în frunte cu episcopul locului, iar timpul dintre slujbe era „umplut” cu rugăciuni săvârșite de monahii din Ierusalim și din împrejurimi care erau numiți „spudiți” (*spoud* = *râvnă, strădanie, efort și seriozitate de a face ceva*). La început această tagmă a spudiților nu era organizată și în rândurile ei intrau monahi din diferite regiuni și chiar unii care în treacăt se aflau prin Ierusalim. Dar la începutul sec. VI, patriarhul Ilie I al Ierusalimului (494-516) înființează pentru aceștia Mănăstirea ἡ Θεοτόκος τῶν Σπουδαίων, nu departe de Biserica Învierii⁴². Monahii de aici, din considerente ascetice și mistice, au lungit considerabil serviciul Laudelor și în special al privegherilor de noapte, iar în paralel această rânduială liturgică era preluată de restul obștilor monahale palestinien⁴³, inclusiv de Mănăstirea înființată de Sf. Sava cel Sfințit în anul 483⁴⁴ și în celelalte obști monahale înființate tot de el, dar cu anumite modificări.

b) la Constantinopol, până la anul 726, când începe criza iconoclastă

Aici se pun bazele *Evhologhiului catedral*, iar în paralel cu acesta și cărțile numite *Kontakarion*, *Kanonarion* și *Synaxarion*. Mănăstirile însă oficiau slujbele după niște rânduiele speciale de inspirație antiohiano-capadociană.⁴⁵

Perioada II-a: Dezvoltarea ciclului pascal (Octoih, Triod și Penticostar)

a) la Ierusalim: 614-1009, când are loc atacul lui Hakim

Are loc formarea Octoihului în forma lui primară, doar cu slujba

⁴² Cf. A.A. DMITREVSKI, *Древнейшие Патриаршие Типиконы...*, pp. 84-86. Această Mănăstire a existat și în timpul redactării Tipicul bisericii Sfântului Mormânt – 1122.

⁴³ Cf. Prof. I.A. KARABINOV, apud, A.G. KRAVETKI, *Проблемы Типикона на Поместном Соборе (1918)*, în *Analele Universității Ortodoxe Ruse „Sf. Ioan Teologul” din Moscova*, nr. 1/1995.

⁴⁴ Cf. John THOMAS & Angela CONSTANTINIDES HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, p. 1311 (www.doaks.org).

⁴⁵ Cf. A. РЕНТЦОВСКИЙ, *Антиохийская литургическая традиция в IV-V столетиях*, în rev. „Московские Епархиальные Ведомости”, 2004, pp. 73-87.

duminicilor. Acesta avea menirea de a completa cu texte imnografice conținutul Ceaslovului. Vechiul Octoih conținea stihirile numite *Anastasima*, care aparțin Sf. Ioan Damaschin⁴⁶, și stihirile numite *Anatolika*, care se pare că sunt de proveniență siriacă⁴⁷. Stihirile *Anastasima* erau la început în număr de 80, apoi au rămas 64: câte 4 la Vecernia și Laudele fiecărui glas. Octoihul mai conținea: *Stihira alfabetică (Stihoavna Învierii de astăzi)*, *Sedelne și Canoane* (câte 3 pentru fiecare glas: *Anastasimos, Stavro-anastasimos și Theotokios*)⁴⁸ – toate acestea aparținând atât Sf. Ioan Damaschin, cât și fratelui acestuia, Sf. Cosma, episcopul Maiumei.

Antifoanele treptelor (oi 'Αναβαθμοί), *Condacele, Luminânde*, *Stihirile Evangheliilor (11)* și *Troparele Fericirilor (oi Μακαρισμοί)* sunt de origine bizantină și au fost adăugate un pic mai târziu, odată cu *Canoanele zilelor de rând* și cu *Stihirile* de peste săptămână – toate de origine studită (sec. IX-XII).⁴⁹

Tot aici apare varianta orientală a Triodului⁵⁰, având ca autori pe Andrei Criteanul (660-740), Cosma de Maiuma, Ioan Damaschin, Andrei Orbul, Ștefan Savaitul, Marcu Savaitul, ajuns mai târziu cleric la Sf. Sofia din Constantinopol, apoi episcop de Otrando, în Sudul Italiei.⁵¹

b) la Constantinopol: 843-1204 – „perioada de aur a tradiției liturgice bizantine vechi”

Sf. Teodor Studitul preia Ceaslovul savait⁵² și-l introduce în Mănăstirea sa (Studion), îmbogățind unele elemente ale lui. Acum se

⁴⁶ Mns. Sinaiticus 1593, sec. VIII-IX.

⁴⁷ Mns. Sinaiticus 787 și 795, sec. XII-XIII. Unii cred că aparțin lui Anatolie, patriarh de Constantinopol (sec. VI).

⁴⁸ Vechile ediții ale Octoihului au doar Canonul Învierii: Mns. Sinaiticus 776, Londra 26113 și Sinaiticus 1593 – toate din sec. VIII; apud *История Типикона*, p. 69.

⁴⁹ Octoihul are unele adaosuri și mai recente, precum: textele Vecerniei Mici, *Canoanele Născătoarei* de la Pavecerniță pe care unii le atribuie tocmai lui Nicodim Aghioritul și *Canonul Sfintei Treimi* (de la Miezonoaptea de Duminică) – al lui Mitrofan.

⁵⁰ La început Triodul conținea imnografia atât de dinainte de Paști, cât și de după Paști și abia mai târziu acestea s-au separat formând Triodul și Penticostarul. În Biserica Rusă și astăzi se folosește doar denumirea de Triod: *Triodul Postului și Triodul Pascal*.

⁵¹ Există trei manuscrise din sec. XI-XII ce conțin această variantă, dintre care cel mai important este *Barberini 339*. Toate în prezent se află la Roma. Trebuie însă să menționăm că pentru această primă redactare a Triodului, denumirea este puțin improprie, deoarece Canoanele aveau 8 și chiar 9 cântări (inclusiv a II-a), nu 3 cum va fi structurat Triodul studit – și de unde practic vine și denumirea cărții.

⁵² Prin *Ceaslov savait* trebuie să înțelegem întreg complexul de cărți liturgice pe care le implica acest Ceaslov, în primul rând *Octoihul*, dar și alte creații imnografice pe care le implica sistemul savait al Laudelor.

dezvoltă tradiția studită în Constantinopol, în împrejurimi, în Sfântul Munte Athos, cu unele note specifice și chiar în Sudul Italiei și Sicilia. Totuși cea mai mare „realizare” a acestei perioade este constituirea **Triodului bizantin**. Acesta cunoaște două redactări distincte: una **catedrală**⁵³, având ca imnografi pe Theofan Graptos († 845), Iosif Imnograful din Sicilia († 863), Casia, Leon VI Filosoful, Simeon Metafrast († 970), Tarasie, Gheorghe al Nicomidiei; și alta – **studită**⁵⁴, care are ca imnografi pe Theodor Studitul, Iosif al Thesalonicului, Clement Studitul (sec. IX), Nicolae și Antonie Studii (sec. XI), Nichifor Kallist Xanthopol ș.a. Deja spre sfârșitul sec. XII cele două redactări constantinopolitane, alături și de cea ierusalimiteană mai veche, formau o ediție unitară a Triodului într-o formă asemănătoare celei de azi. În 1522 apare la Veneția prima ediție tipărită a Triodului care avea și Slujba Sf. Grigore Palama introdusă în sec. XIV de patriarhul Filotheu Kokinos. Această ediție a servit ca model pentru toate edițiile ulterioare ale Triodului.

c) în Sfântul Munte Athos – sec. X-XII

Evoluția tipicului în Athos este determinată de trei momente importante:

- Înființarea Marii Lavre în 963 de către Sfântul Athanasie și instituirea tipicului său, numit *Diatyposis*, foarte asemănător cu *Hypotyposis*-ul Sfântului Theodor Studitul. Astfel tradiția studită a fost introdusă în toate mănăstirile de obște din Athos;

- Traducerea și introducerea de către ctitorul Mănăstirii sârbești Hilandar, arhiepiscopul Sava al Serbiei († 1237) a Tipicului Everghetinos (a. 1054-70; revizuit în 1098-1118), care reprezintă în sine o sinteză a tradiției liturgice studite cu cea savaită.⁵⁵ Se pare că introducerea acestui Tipic la Hilandar a avut loc prin 1190 – deci este vorba de o primă variantă a Tipicului Everghetid. Mai multe decenii de-a rândul s-a crezut că Sf. Sava Sârbul a introdus Tipicul savait propriu-zis, dar acest lucru a fost reafirmat în baza noilor cercetări, mai ales că până la 1204, cum vom vedea și mai jos, nici nu se punea problema abandonării tradiției studite în favoarea celei savaite, ci erau introduse doar unele elemente de inspirație savaită, cunos-

⁵³ Mns. *Vatican 711* – sec. XII și *Barberini 484 (118)* – a. 1120.

⁵⁴ Mns. *Sinai 736* sau *734* – sec. XI; *Marea Lavră 13* și *G 15*; *Vatican 786* – a. 1376 și (nr.) *769* – sec. XV-XVI.

⁵⁵ M. S. ЖЕЛТОВ, *Афонское Богослужение*, apud *Православная Энциклопедия*, том IV, p. 133; Kiprian KERN, *op.cit.*, p. 138. Un element foarte important ce ține de acest Tipic este că el deja „făcea trecerea” la Tipicul Savait, mai ales prin faptul că în el apare un fel de priveghere de noapte – element specific Tipicului ierusalimitean și neîntâlnit în Bizanț.

cute prin intermediul contactelor cu Asia Mică și a Tipicului Everghetid.

- Constituirea unui Tipic special pentru chilia de către Theodoul Fikaros, în baza sintezei făcută de Tipicul Everghetinos. Prevederile pentru chilioți (monahii de la chilia) lipsesc din însuși Tipicul Everghetid în redactarea lui originală, dar constituie al 42-lea capitol din redactarea slavonă a Sf. Sava Sârbul și este destinat Chiliei Kareya, dar cu utilizare și în schiturile mici.⁵⁶

Anumite aspecte legate de aceste tipicuri vor fi dezvoltate mai jos.

d) în Rusia – sec. X-XIV

După creștinare (a. 988), Biserica Rusă s-a organizat foarte repede, preluând în cult Tipicul Catedral al Marii Biserici din Constantinopol, inclusiv slujba *asmatikon akolouthia* care a fost oficiată în Catedralele din Kiev, Moscova, Novgorod ș.a. până în sec. XIV și chiar XV. În anul 1062 Cuviosul Theodosie înființează Mănăstirea Pecerska din Kiev și nu mult după aceea, prin anii 1072-1073 introduce Tipicul patriarhului Alexei Studitul, tradus în slavonește anume în acest scop.⁵⁷ Acest tipic s-a răspândit foarte repede în toate mănăstirile rusești și a fost folosit mai multe secole de-a rândul. Abia în timpul Sf. Serghie de Radonej († 1392) tipicul savait a început treptat să înlocuiască în mănăstiri Tipicul de factură studită. La o scară largă această schimbare s-a realizat mai ales prin contribuția a doi mari mitropoliți ai Moscovei: Kiprian (1390-1406) și Fotie (1408-1431) care prin relațiile lor cu mediul sârbo-bulgar erau atașați de tradiția ierusalimiteană, pătrunsă în Balcani cu aproape două secole mai devreme.⁵⁸

e) în ținuturile românești – până în a II-a jumătate a sec. XIV

Situația din Țările Române sub acest aspect ne este total necunoscută din cauza lipsei documentelor și a altor categorii de mărturii istorico-literare. Putem însă intui că situația din aceste ținuturi era dependentă de ceea ce se întâmpla la Sud de Dunăre și la Constantinopol nemijlocit. Putem deci afirma că la început, în obștile monahale românești, în sec. X-XIII slujbele se oficiau după tradiția studit-athonită, iar la Catedrale și parohii slujbele erau asemănătoare acestora, cu influențele de rigoare din partea tradiției catedrale a Marii Biserici.

⁵⁶ Cf. John THOMAS & Angela CONSTANTINIDES HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, pp. 1331-1337 (www.doaks.org); M.S. ЖЕЛТОВ, *Афонское Богослужение*, аруд, *Православная Энциклопедия*, том IV, p. 133.

⁵⁷ A se vedea și nota 30 din acest studiu.

⁵⁸ Cf. *Православная Энциклопедия* – том РПЦ, Moscova 2000, pp. 492-493.

Știm însă că după anul 1370, când este numit mitropolit al Severinului grecol Antim Critopoulos și mai ales după venirea (probabil în 1370-1371) a Sfântului Nicodim⁵⁹ în Oltenia, viața liturgică a monahilor româno-slavi este revigorată prin introducerea Tipicului savait (și a cărților de cult pe care le implică acesta) în Mănăstirile Vodița și Tismana. Această schimbare s-a făcut repede cunoscută în toate mănăstirile românești de atunci și a avut desigur un impact nemijlocit și în viața liturgică a parohiilor.⁶⁰

Nu ne putem însă închipui ca până în a II-a jumătate a sec. XIV creștinii și clericii din ținuturile românești să fi cunoscut alte slujbe decât cele pe care le săvârșeau toți în acea vreme, adică cele (strict) bizantine.⁶¹

Perioada III-a. Dezvoltarea ciclului minologic și „Sinteza tipiconală” (sec. XII-XIII)

În Răsărit are loc Sinteza tipiconală ierusalimiteano-bizantină. După 1204, când latinii cuceresc Constantinopolul, menținerea vechilor rânduieli nu mai era posibilă. Grecii se retrag la Niceea și Trapezunt împreună cu mai mulți ierarhi și clerici. La întoarcerea lor în Constantinopol în 1261, dar mai ales sub Dinastia Peleologilor, aici sunt introduse deja rânduielile de proveniență ierusalimiteană⁶² – rânduieli pe care bizantinii le-au cunoscut în Asia Mică la monahii din Olimpul Bitiniei, dar mai ales la Mănăstirile din Muntele Gelesiu, care erau într-o permanentă legătură spirituală cu Lavra Sfântul Sava de lângă Ierusalim.⁶³ Este foarte important că această fuziune a rânduielilor și mai ales punerea lor în practică în Sfântul Munte a coincis cu înflorirea isihasmului. Tot mai mult în teologia liturgică se face legătură între aceste două evenimente: trecerea întregului Răsărit Ortodox la Tipicul Savait și mișcarea isihastă

⁵⁹ Sf. Nicodim, egumenul de mai târziu de la Tismana, era probabil sârb sau aromân și e posibil să fi fost călugărit chiar la Hilandar (Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea PACURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. I*, Iași 2004, p. 273), unde a cunoscut tradiția ierusalimiteană, cunoscută aici parțial încă din 1190, când Sf. Sava Sârbul introduce Tipicul Everghetid / Everghetinos.

⁶⁰ Cf. M. ARRANZ, *op. cit.*, p. 97.

⁶¹ Și în Bulgaria tradiția liturgică savaită a fost impusă abia după 1375 sub patriarhul Eftimie. Este adevărat că în Serbia aceasta s-a întâmplat ceva mai devreme prin relațiile cu Mănăstirea sârbească Hilandar.

⁶² A. РЕНТОВСКИЙ, *Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период*, în *Журнал Московской Патриархии*, 5/2001, pp. 77-87 (www.sedmitza.ru/biblioteca).

⁶³ Tot de aici, din Bitinia, Sf. Theodor Studitul preia Ceaslovul Savait și-l introduce (pe la anul 800) în mănăstirea sa.

din sec. XIII-XV.⁶⁴

Din Sfântul Munte această tradiție liturgică hibridă (dar cu mai multe tendințe vechi palestinieni) se răspândește în tot Răsăritul Ortodox, mai ales după 1527 când acest Tipic este tipărit de monahii athoniți la Veneția.

Tot în această perioadă are loc **dezvoltarea ciclului minologic** în baza fuziunii mai multor Sinaxare locale. Totuși, la început doar Praznicele și anumiți Sfinți aveau slujbă, pe când în cazul celor mai mulți se oficiau *slujbe de obște*, în funcție de „ceata” din care făcea parte Sfântul respectiv. Această „lacună” a fost înlăturată abia în sec. XIX prin noile ediții ale Mineilor. Desigur dezvoltările din ultimele două secole au de multe ori și un caracter local și național.

Dezvoltarea acestui ciclu, spre deosebire de celelalte, este într-o continuă evoluție până astăzi și nu va înceta probabil niciodată.

V. Tradiția liturgică veche-ierusalimiteană

De la bun început trebuie să facem o distincție clară între cele trei etape istorice ale dezvoltării Tipicului savait (așa cum am arătat mai sus) și care au dat naștere la două acte (documente) relativ diferite atribuite aceleiași Mănăstiri sau chiar persoane:

– *Testamentul Sfântului Sava cel Sfințit* († 532),

– *Tipicul ctitorilor Lavrei Sf. Sava de lângă Ierusalim* (redactat în sec. XI-XII), și din care a luat naștere „sinteza tipiconală” numită mai târziu *Rânduiala Bisericii din Ierusalim a Sfintei Lavre a Cuviosului și de Dumnezeu Purtătorului Părintelui nostru Sava*, care poate fi numită mai simplu: *Tipicul liturgic al Mănăstirii Sfântul Sava*. Acest document este rodul unei evoluții complexe și de lungă durată (sec. IX-XIV) și de aceea nu se pot stabili decât puține repere cronologice ce vizează anumite etape de formare a acestui Tipic.

Testamentul Sfântului Sava cel Sfințit. Sfântul Sava cel Sfințit, așa cum ne relatează Chiril Skithopoulos, biograful său, s-a născut prin anul 439 în Capadocia într-o familie bogată și tot acolo a început viața monahală, învățând Psaltirea și rânduiala vieții chinovite. La 18 ani, vizitând Palestina, a rămas ca ucenic al Cuviosului Eftimie care, după obiceiul locului, l-a încredințat unui bătrân și anume Cuviosului Teoctist.

⁶⁴ Cf. Mihail ARRANZ, *op. cit.*, p. 97. Acesta este un subiect care merită un studiu aparte, căci suprapunerea acestor două evenimente nu este întâmplătoare și nici nu este o simplă coincidență. Într-adevăr, Tipicul Savait este mai puțin fastuos, dar determină la mai multă contemplație și priveghere.

După moartea acestui Cuvios Părinte a ucenicit și pe lângă Cuviosul Gherasim, apoi a ales viața de singurătate, deși avea doar 30 de ani. Se nevoia cu postul și cu citirea de Psalmi. Odată, postind 40 de zile fără să mănânce nimic, a avut o vedenie în care i s-a arătat un loc unde Cuviosul Sava trebuia să înființeze o nouă chinovie. Aceasta era o simplă peșteră, dar în numai 5 ani, în anul 483 a devenit o mare Mănăstire - Lavră, adunând în scurt timp în jur de 150 de călugări (și încă vreo 70 de sihaștri în întreținere) și care mai târziu a purtat numele întemeietorului ei, Sfântul Sava⁶⁵. *Testamentul* lăsat de Sf. Sava unui apropiat al său pe nume Meliton⁶⁶ mai poartă numele de *Modelul, tradiția și legea* (*Τύπος και παράδοσις και νόμος*) *Lavrei Sf. Sava*.⁶⁷ Această regulă dată de Sf. Sava reglementa în special săvârșirea întocmai și neapărat la orele respective a *Rugăciunii Ceasurilor* și tot această prăvilă rânduiește **priveghere** pentru fiecare duminică și praznic. Privegherea trebuia să înceapă seara și să se termine a doua zi dimineața.⁶⁸ Acest tip de privegheri a fost în scurt timp abandonat, impunându-se încă de timpuriu o pauză între serviciul Utreniei și cel al Liturghiei. Printre principalele reguli monahale enumerăm: neprimirea copiilor și a imberbilor în mănăstire, interzicerea accesului femeilor în mănăstire (decât până la poartă) și interzicerea discuțiilor și corespondenței cu orice persoană feminină, fie și rudă. Regula postului era ținută după regula vechilor călugări palestinieni și era mult mai strictă decât la mănăstirile grecești.

Tipicul ctitorilor Lavrei Sf. Sava de lângă Ierusalim, deși distinct de ceea ce noi am numit *Tipicul (liturgic al) Mănăstirii Sfântul Sava*,

⁶⁵ Mănăstirea este cunoscută și cu numele ei arab – *Mar Saba*. Tot Sfântul Sava a mai ctitorit și alte 3 Lavre, 6 Mănăstiri și 3 instituții filantropice. Toate acestea aveau ca model de organizare Lavra principală. (Cf. John THOMAS & Angela CONSTANTINIDES HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, p. 1311 (www.doaks.org).

⁶⁶ Se găsește în același mns. *Sinaiticus*, nr. 1096, sec. XII și nr.531, sec. XV, alături de *Tipicul ctitorilor*.

⁶⁷ Acesta este probabil titlul dat de Meliton.

⁶⁸ Liturgistul rus N.D. Uspenski consideră că introducerea *privegherii* în rânduiala savaită avea, pe lângă dorința de a imita practica spudită, despre care am arătat mai sus, și un motiv practic. Monahii, mai ales cei retrași care locuiau la o oarecare distanță de biserică, nu puteau ca după Vecernie, în plină noapte să se întoarcă la chiliile lor, iar dimineața, tot din noapte, să vină iarăși. De aceea s-a crezut că e mai bine ca ei să petreacă toată noaptea în mănăstire, dar nu dormind, ci priveghind. Desigur, obiceiul în sine de a priveghea este mult mai vechi, dar el avea un caracter particular. Aici este vorba însă de o *priveghere comună*. (Cf. N.D. USPENSKI, *Чин Всенощного Бдения*, Moscova 2004, pp. 176-177).

chiar el a stat la baza acestuia din urmă, numai că la el s-a adăugat și tradiția liturgică studită a cântării canoanelor și stihirilor și multe alte elemente bizantine. Nu se poate spune că tipicul palestinian s-a format independent de cel studit și pentru faptul că Palestina a creat doar o parte din tradiția imnografică a Bisericii, pe când Tipicul se folosește și de imnografia bizantină. Mai degrabă prin acest *Tipic* trebuie să înțelegem o regulă liturgică complexă care se bazează pe tradiția liturgică a mănăstirilor ierusalimitene, dar care nu s-a limitat la aceasta, ci a făcut uz de numeroase alte practici liturgice și în special de cea studită și de cea a Marii Bisericii din Constantinopol (Sfânta Sofia), fiind deci o „sinteză tipiconală”.

În privința regulilor monahale ce se conțin în Tipicul savait, acestea sunt o sinteză a regulilor monastice palestinene de până în sec. XII, dar în ce privește regula liturgică a Tipicului, aproape că nu se poate spune cărei tradiții aparține, chiar dacă în anumite privințe tradiția palestiniană predomină. Sfântul Simeon al Thesalonicului (sec. XIV), vorbind despre acest Tipic, nu amintește nimic despre contribuția Sf. Teodor Studitul, Iosif Studitul, Athanasie Athonitul și a altora, deși astăzi se știe sigur că și ei au contribuit la formarea a ceea ce numim noi astăzi „Tipicul Sf. Sava”. Deși incomplete, relatările lui rămân totuși importante și chiar impresionante. El spune următoarele: *La mănăstiri și la unele biserici se face rânduiala Tipicului Ierusalimului de la Mănăstirea Sfântul Sava... Această rânduială este bună și a fost alcătuită de părintele nostru Sava, luând-o de la Sfinții Eftimie și Teoctist, iar aceștia de la Hariton Mărturisitorul. Acest Tipic al Sfântului Sava⁶⁹ este de fapt alcătuit de cel între Sfinți Părintele nostru Sofronie, patriarhul Ierusalimului și după dânsul înnoit de cuvântătorul de Dumnezeu, părintele nostru Ioan Damaschin. Deci toate Sfintele Mănăstiri și Biserici trebuie să urmeze acest tipic, afară de cele mirenești unde Psaltirea se pune numai în Sfintele și marile Păresimi.⁷⁰*

Această relatare a Sfântului Simeon al Thesalonicului nu numai că este incompletă sau parțială, ci mai arată și faptul că tradițiile palesteniană și constantinopolitană încă nu fuzionaseră deplin, căci în același *Tratat...*, Sfântul Simeon amintește de unele practici liturgice din Bizanț care se contraziceau cu tipicul savait, cum ar fi de exemplu: slujirea Liturghiei Darurilor mai înainte Sfințite în miercurea și vinerea din Săptămâna Brânzei sau chiar în Vinerea Patimilor (și neslujirea Liturghiei la Ierusalim din motive ascetice). Se pare că pe atunci Sf. Simeon, în sec. XIV, nici nu cunoștea

⁶⁹ Adică al Mănăstirii ce-i poartă numele.

⁷⁰ *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței...*, cap. 303, București, 1865, p. 198-199.

prea multe amănunte din practica liturgică palestiniană. El era la curent doar cu unele rânduieli, pentru că unele încă nu erau formate definitiv, iar altele încă nu erau cunoscute la Thesalonic, unde tradiția catedrală și studită a Constantinopolului a dispărut cel mai târziu.

VI. Tradiția liturgică bizantină

Tradiția liturgică bizantină, născută din formele primare ale cultului răsăritean, mai ales în perioada ei de glorie: 843-1204, a fost normativă pentru cea mai mare parte a Imperiului Bizantin, ea fiind în ansamblul ei, mult mai complexă și mai variată față de cea ierusalimiteană. Complexitatea acestei tradiții liturgice este determinată de trei sub-tradiții distincte:

- *Catedrală* – a Marii Biserici Sfânta Sofia din Constantinopol.
- *Studită* – inițial doar a Mănăstirii Studion din Constantinopol, apoi a majorității mănăstirilor din Bizanțul european. Înrudită cu această tradiție este cea din Sudul Italiei și Sicilia.
- *Athonită timpurie (sec. X-XII)*, de până la trecerea la tipicul ierusalimitean.

La originea cultului liturgic bizantin stă, fără îndoială, **rânduiala catedrală a Marii Bisericii a Sfintei Sofii din Constantinopol** care a servit ca prototip pentru serviciul catedral general⁷¹, din totdeauna sensibil diferit de cel monahal. Din păcate, date privind apariția și dezvoltarea lui în timp avem relativ puține.

Până acum au fost găsite două variante ale Tipicului catedral al Sfintei Sofii:

- **Manuscrisul de la Patmos 266**, redactat de A. Dimitrevski în primul volum al colecției sale.⁷² A. Baumstark consideră că Tipicul liturgic al Sfintei Sofii a apărut între 802 și 806⁷³, iar Sinaxarul Marii Biserici a apărut un pic mai târziu, între 878 și 895. În el este trecut pomenirea patriarhului Ignatie († 877) și sfințirea bisericii în cinstea împărătesei Teofana († 894), zidită de Leon VI, dar nu este încă pomenit Mandilionul

⁷¹ Un exemplu concludent în acest sens îl reprezintă Catedrala Sf. Sofia din Novgorod (vezi: *Чиновник Новгородского Софийского Собора*, editat de Alexandr Golubțov, Moscova 1899, 271 p.).

⁷² Un întreg tratat dedicat acestui Tipic găsim la N.E. KRASNOSELTĚV, *Tipicul Sfintei Sofii din Constantinopol, sec. IX*, Odessa, 1892. O altă sursă bibliografică este cartea lui A.A. ДМИТРЕВСКИ, *Древнейшие Патриаршие Типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907.

⁷³ Al. SCHMERMANN, *Introducere în Teologia Liturgică*, trad. rom., Ed. Sofia, Buc. 2002, p. 228.

(16 august) – sărbătoare instituită de Constantin VII Porfirogenetul în 944.⁷⁴

• **Codex 40 al Mănăstirii Sfintei Cruci de lângă Ierusalim** care a fost situat de J. Mateos între 950-959⁷⁵, iar de V. Grumel între 970-992. Acesta se află acum în Biblioteca din Dresda. Sinaxarul anexat are inclusă sărbătoarea Mandilionului (instituită în 944) și chiar aducerea moaștelor Sf. Grigore Teologul la Constantinopol (950), dar nu mai are și sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi (30 ianuarie), instituită în anul 1084.⁷⁶

Chiar dacă primele informații despre un Tipic al Marii Bisericii avem abia în sec. IX, totuși acesta este mult mai vechi. Unele rânduieli descrise în aceste variante de tipic au apărut probabil încă în timpul Sf. Ioan Gură de Aur († 407) pe când era arhiepiscop de Constantinopol sau în timpul Sf. Proclu, ucenicul acestuia. Iarăși se poate spune că multe rânduieli au apărut și s-au format de la a doua inaugurare a Marii Bisericii a Sfintei Sofii în timpul lui Justinian cel Mare – adică din 537 încoace. Despre toate acestea nu avem însă decât puține mărturii indirecte.

Așa cum consideră mai mulți liturgiști, la baza Tipicului catedral constantinopolitan au stat alte două cărți și anume: *Kanonarion* și *Synaxarion*. Inițial acestea nu erau altceva decât niște adaosuri la *Paremiar*, *Apostol* și *Evanghelie*. *Kanonariul* reprezenta regulile lecturilor pentru fiecare zi din ciclul pascal-duminical: de la Paști până în Sâmbăta Mare; iar *Sinaxarul* regla lecturile pentru zilele de sărbătoare după Minei: de la 1 septembrie până la 31 august.

În felul acesta, *Kanonariul* și *Sinaxarul* formau împreună un calendar bisericesc mai complex. Cei care întocmeau acest calendar obișnuiau să adauge unele informații biografice despre sfinți, apoi au început să introducă și tot felul de concretizări strict liturgice; la început Prochimenul, Stihurile de la *Aliluia*, Troparul ș.a., apoi: Antifoanele și chiar descrierile procesiunilor. Anume aceste adaosuri la *Kanonarion* și *Synaxarion* au fost numite **Typicon**. Așa a luat naștere unul din cele mai cunoscute și mai impresionante Tipicuri. Perioada de glorie a folosirii lui în Bizanț, ca și în cazul tradiției liturgice monahale studite este perioada anilor 843-1204⁷⁷.

În anul 1204 acest Tipic a intrat în desuetudine la Constantinopol,

⁷⁴ SKABALLANOVICI, vol. I, nota 2, p. 373; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, Ed. 1991, p. 2133.

⁷⁵ Cf. *Le Typicon de la Grande Eglise*, Roma, 1962, p. 347.

⁷⁶ Cf. SKABALLANOVICI, vol. I, p. 373; *Le Typicon de la Grande Eglise d'apres le manuscrit de Sainte-Croix. Datation et origine*, în *Analecta Bollandiana* 85, 19657, p. 45-57.

⁷⁷ Mihail ARRANZ, *История Типикона*, pp. 77-79.

când orașul este ocupat de cruciații latini, dar s-a mai păstrat la Tesalonic și în Rusia până la căderea Bizanțului. Problema menținerii acestui tipic era legată în special de trei factori: lungimea slujbelor, mulțimea sărbătorilor și complexitatea procesiunilor – elemente care n-au convenit latinilor și cu atât mai mult turcilor după 1453. De aceea chiar începând cu sec. XIII au loc reduceri și chiar schimbări semnificative ale rubricilor tipiconale, dar care se vor oficializa abia în sec. XIX.

Cultul vechi al Marii Bisericii din Constantinopol merită o tratare în studii sau chiar cărți aparte⁷⁸, iar noi ne vom limita aici doar la niște considerații generale pe care dorim să le sintetizăm în următoarele idei:

- Cultul liturgic de la această Catedrală presupunea un fast deosebit, având în vedere participarea frecventă nu numai a patriarhului „ecumenic”, ci și a curții împărătești în frunte cu împăratul însuși;
- Cultul de la Sfânta Sofia și mai ales unele procesiuni imitau, în măsura posibilităților, pe cele de la biserica Sf. Mormânt de la Ierusalim. Astfel, unele anexe ale Sfintei Sofii au primit simbolisme ale celor de la Ierusalim: *skevophylakion*-ul⁷⁹ devenea simbol al Golgotei, iar baptisteriul – simbol al Sfântului Mormânt⁸⁰. Așa se explică de ce clericii de la Sfânta Sofia făceau procesiuni la *skevophylakion* și baptisteriu. Multe alte elemente liturgice – mai ales cele legate de Săptămâna Patimilor și Săptămâna Luminată – au fost pur și simplu preluate de la Ierusalim și adaptate posibilităților locului⁸¹;
- Eortologia⁸² catedrală era puțin diferită față de cea mănăstirească. Aceasta atrăgea după sine o serie de alte modificări în planul liturgic: atât pentru ciclul fix, cât și pentru cel mobil.⁸³
- Ciclul zilnic al slujbelor (în afara Postului Mare) era format din 6

⁷⁸ O analiză compactă a formării Tipicului Marii Bisericii de dinainte și de după criza iconoclastă precum și principalele caracteristici ale acestuia avem la A. РЕНТЦОВСКИЙ, *Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы*, în revista ЖМП 4/2001, pp. 70-78. *Lectionariile* Sfintei Sofii și mai ales *Profetologiul* din vremea aceea pot fi studiate astăzi numai în limba georgiană. Acest lucru este valabil și pentru multe *Lectionarii* ierusalimitene care s-au păstrat fie în georgiană, fie în armeană.

⁷⁹ Locul în care se păstrau Sfintele Vase, Sfântul și Marele Mir și chiar Sfintele Taine (uscate – Darurile mai înainte Sfințite). Tot aici diaconul (sic!) făcea proscomidia.

⁸⁰ Aceasta prin analogia dogmatico-simbolică dintre botez și moarte-înviere (Romani VI).

⁸¹ N. D. УСПЕНСКИ, *Православная Вечерня*, Moscova 2004, p. 34.

⁸² Ramură a Teologiei Liturgice care se ocupă cu studiul sărbătorilor și, în general, al „timpului liturgic”.

⁸³ Arhim. Kiprian КЕРН, *Литургия. Гимнография и Эортология*, Moscova 2002, pp. 97-129.

Laude: Vecernia, Pavecernița, Utrenia și Ceasurile III, VI și IX. Toate aceste Laude (numite și Ceasuri, într-un înțeles mai larg al cuvântului) se săvârșeau la ore diferite, separate una de alta. Se pare că atunci când se săvârșea Liturghia – Ceasurile III, VI și IX se suprimau;

– În toate duminicile și sărbătorile mari de peste an se oficia Liturghia Sf. Vasile cel Mare, iar Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur – doar în zilele de rând (în afara Postului Mare);

– Existau și două slujbe diferite de ale noastre și anume: *Tritoekti* – care se săvârșea de luni până vineri în Postul Mare și înlocuia Liturghia și *Panihida*⁸⁴ – care se săvârșea în ajunul sărbătorilor și în Postul Mare. Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite se putea oficia în toate zilele Postului Mare cu excepția sâmbetelor, duminicilor și a Joi Mari. Zile „aliturghice” nu existau;⁸⁵

– Slujbele erau mai scurte, dar mai fastuoase. Se citea foarte puțin și mai mult se cânta. Aici se dezvoltă slujba *asmatikon akolouthia* – „rânduiala cântării” care presupunea cântarea antifonică. De fapt, *asmatikon akolouthia* nu era o slujbă în sensul direct al cuvântului, ci un fel de model de slujbă, o schemă pentru Vecernie și Utrenie. Aceasta presupunea: a) *trei rugăciuni ale preotului cu ectenii*; b) *trei antifoane (de fapt Psalmi cântați antifonic), câte unul după fiecare rugăciune*; c) *rugăciunea apolisului cu o ectenie a cererilor*; și d) *rugăciunea finală de plecare a capetelor*. Această schemă foarte rar suferea modificări.⁸⁶

– În scopul oficerii slujbelor mai sus amintite, la Catedrala din Constantinopol, au fost întocmite cărți de cult speciale, care în scurt timp au fost preluate și folosite în catedrale și parohii. De exemplu, textul Psaltirii nu era împărțit în 20 de Catisme ca în tradiția egipteano-palestiniană, ci în 76 de Antifoane⁸⁷. Exista, de asemenea, și un *Ceaslov catedral*, diferit de cel savait.

Cel mai importat izvor pentru studiul cultului liturgic catedral din

⁸⁴ Nu este vorba de o Panihidă pentru cei adormiți, ci este o vorbă de o priveghere de noapte - *παννυχίς τῆς ἀγρυπνίας*, (a se vedea mai multe detalii la N. D. USPENSKI, *Православная Вечерня*, pp. 143-145).

⁸⁵ Mihail ARRANZ SJ, *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология*, Leningrad 1979, pp. 19-29. A se vedea și MAKARIOS Simonopetrul, *Triodul explicat*, Deisis, 2000, *passim*.

⁸⁶ M. ARRANZ, *История Типикона*, p. 40.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 46.

sec. IX-XIII este *Evhologhionul* – *Εὐχολόγιον*⁸⁸. În decursul timpului acesta a cunoscut trei redactări principale⁸⁹:

1. **Redactarea veche – catedrală:** rugăciunile și ecteniile corespund „Ceaslovului Catedral” și „Rânduieiii cântării – *asmatikon akolouthia*”. Această redactare se referă la o epocă cu un început nedeterminat. Această variantă a Evhologhiului este de origine antiohiano-capadociană preiconoclastă. Ultimul redactor pare să fi fost Sfântul Gherman al Constantinopolului, el însuși autor al rugăciunilor Panihidei;
2. **Redactarea studită:** rugăciunile și ecteniile se folosesc deja după caracteristicile Ceaslovului monahal palestinian. Rugăciunile din vechea redactare se repartizează în momente diferite ale Vecerniei și Utreniei (inclusiv după Cântările a III-a și a VI-a din Canon);
3. **Redactarea ierusalimitean-palestiniană** folosește materialul elaborat de vechile redactări bizantine cu mici modificări. Rugăciunile se citesc aproape toate împreună, dar ecteniile rămân la locul lor de mai înainte, după sistematizarea studită. Aceasta este redactarea noastră de acum.

Toate aceste elemente ale rânduieiilor și textelor liturgice de la Sfânta Sofia au influențat cultul liturgic din întreg Răsăritul Ortodox din acea vreme. Acest lucru s-a întâmplat mai cu seama vis-à-vis de ceea ce a fost numit mai târziu **tradiția liturgică studită**. Denumirea tradiției liturgice în cauză vine de la locul constituirii ei, Mănăstirea Studion din Constantinopol⁹⁰. Această Mănăstire ajunge în sec. IX cea mai vestită și mai influentă nu numai în Constantinopol, ci și în tot Răsăritul european. Realizarea se datorează în mod special unei mari personalități care a condus acest așezământ monahal – Sfântul Theodor, numit Studitul († 826). *Tipicul Studit* (denumirea exactă: *Υποτύπωσις καταστάσεως τῆς*

⁸⁸ Cei mai importanți codici care conțin texte ale redactărilor vechi sunt: *Barberini 336* (77), sec. VIII, copie sud-italiană ce se află la Vatican; *Leningradensis gr. 226*, numit și *Evhologhiul lui Porfiri Uspenskiij*, sec. IX; *Sevastianov graecus 574*, sec. X-XI; *Coislinus 213* – Evhologhiu constanⁿinopolitan din 1027; *Grottaferrata*, sec. XII-XIII numit și *Evhologhiul lui Visarion (Bessarion)*. Prima ediție critico-istorică a Evhologhiului bizantin o face Jacob Goar. Ediția a II-a de la Veneția – 1730 este cea mai cunoscută.

⁸⁹ Cf. M. Arranz, *История Типикона*, pp. 36-39.

⁹⁰ Mănăstirea a fost ctitorită în anul 463 de patricianul roman Stoudion, care a construit primele clădiri ale Mănăstirii pe lângă biserica Sfântul Ioan Botezătorul care se pare că era mai veche (Cf. Arhim. Ciprian KERN, *op. cit.*, p. 132).

μονῆς τῶν Στουδίου⁹¹), scris imediat după moartea Sf. Theodor de unul din ucenici, va servi ca model pentru ale zeci de tipicuri, formând astfel o singură tradiție liturgică și monahală – cea studită. Din această tradiție, un secol mai târziu, se va dezvolta vechea tradiție athonită care se bazează în mod special pe *Tipicul Sfântului Athanasie Athonitul* (denumirea exactă: *Διατύπωσις τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου*⁹²). Marea Lavră înființată de Sf. Athanasie în anul 963 chiar de la început s-a condus după tradiția studită. Chiar și *Diatyposis-ul* scris de Sf. Athanasie în 971 nu diferă foarte mult de *Hypotyposis-ul* Sf. Theodor, dar a constituit totuși, cu timpul, o tradiție aparte sau mai degrabă o variantă aparte a aceleiași tradiții studite. Anume în această variantă athonită, tradiția studită a fost receptată și de monahismul sud-italian și calabrez, întemeiat de monahii greci refugiați de bună voie sau de nevoie în acele ținuturi.

Așa cum consideră cei mai mulți cercetători, mănăstirile grecești din Sudul Italiei și Sicilia s-au constituit în urma crizei iconoclaste din Răsărit și în scurt timp au format o adevărată rețea de mănăstiri cu organizare monahală și liturgică de tradiție studită⁹³, dar și cu un specific local care a variat în funcție de regiunea în care se aflau mănăstirile respective. Acest specific era marcat și de relațiile speciale dintre mănăstirile respective și Sfântul Munte Athos.

În cele din urmă, tradiția liturgică greacă din Sudul Italiei și Sicilia s-a constituit în jurul a 3 centre distincte, formând astfel tradiții liturgice relativ distincte, reflectate în 3 grupe de tipicuri. Aceste centre și grupe

⁹¹ Mns. *Vatoped gr. 322/956* – sec. XIII-XIV; DMITREVSKI, *Описание... I*, pp. 224-238; PG 99, 1704-1720; etc.

⁹² Mns. *Iviron gr. 754/228* – sec. XVI; DMITREVSKI, *Описание... I*, 238-256.

⁹³ Odată cu declanșarea crizei iconoclaste în Răsărit sub Leon Isaurul (a. 726), mulți monahi s-au strămutat în regiunile din Sudul Italiei și pe insula Sicilia care se afla sub stăpânirea împăratului și patriarhului de la Constantinopol. Deja în 733, doar în regiunea Bari erau peste o mie de călugări greci. Și mai mulți s-au refugiat în timpul lui Constantin Copronim (741-775), fiul lui Leon III. Istoria arată că doar în sec. VIII aici au apărut sute de mănăstiri. Numai în Calabria erau 97 de mănăstiri grecești din această perioadă, iar cu timpul, numărul lor s-a apropiat de 200. În Rossano s-au înființat alte 10 în care se nevoiau aproape 600 de monahi și monahii. Datorită numărului foarte mare de monahi, unii au numit Sudul Italiei și Sicilia *Noua Tebaidă*. Această denumire se justifică mai ales dacă ținem cont de aprecierile unora care ridică numărul monahilor greci în sec. IX la câteva zeci de mii. Din păcate, monahismul răsăritean de aici a avut o stare de provizorat, dispărând treptat: în primul rând din cauza invaziei saracinilor în a doua jumătate a sec. IX, dar și din cauza conflictelor dintre Răsărit și Apus care au culminat cu Schisma de la 1054. (Cf. Ivan SOCOLOV, *Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века*, S. Peterburg 2003, pp. 75-76).

tipiconale sunt următoarele:

- *Otrando* sau *Idruntos*; principalul *Typicon* legat de acest centru este *Nicolae Cosole*
- *Rossano* sau *Grottaferrata* cu 2 tipicuri mai importante: *Grottaferrata* – a lui Bartolomeu cel Nou și *Tipicul Mănăstirii Patirion*
- *Calabria și Sicilia*; cel mai important tipic este cel al lui Luca de la *Messina*

Primele două grupe sunt mai apropiate ca formă și conținut, iar tipicurile din a treia grupă sunt puțin diferite, dar aparțin aceleiași tradiții studite cu influențe athonite.⁹⁴

Trăsăturile generale ale rânduieilor studite sunt următoarele:⁹⁵

- Tipicul studit nu cunoștea privegheri (agripnii) praznicale sau duminicale
- După tradiția ierusalimiteană, la Utrenie se puneau 2-3 Catisme din Psaltire (cu excepția câtorva zile din Postul Mare), pe când după Tipicul Studit aproape jumătate de an (de la Duminica Tomei și până la Înălțarea Sfintei Cruci – 14 septembrie) la Utrenie se psalmodia doar o Catismă, iar la Sărbătorile mari aceasta se suprima. Pe lângă aceasta, după tradiția studită, Catismele erau cântate, iar la Psalmi puteau fi adăugate *Aliluiaarii* și *Antifoanele treptelor*, compuse de Sf. Theodor Studitul anume în acest scop.
- Vechea tradiție studită nu cunoștea cântarea Polieleului la Utrenie⁹⁶;
- Pe tot parcursul anului, cu excepția Sâmbetei Mari, Utrenia se încheia cu (cea ce s-a numit mai târziu) Doxologia zilelor de rând, după care urma în mod obligatoriu și Stihovna Laudelor. Numai tradiția ierusalimiteană deosebește anumite slujbe care au „Doxologie Mare” (cântată) și slujbe cu Doxologie „din zilele de rând” sau „obișnuită”;⁹⁷
- Rugăciunile preoțești de la Vecernie și Utrenie, preluate din „rânduiala

⁹⁴ Alexei PENTCOVSKY, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Moscova 2001, p. 154.

⁹⁵ M.S. ЖЕЛТОВ, *Афонское Богослужение*, apud *Православная Энциклопедия*, том IV, pp. 132-133.

⁹⁶ Termenul „многомилостиво – πολυέλεος – multmilostiv” se întâlnește în Tipicul (slavonesc a) lui Alexei Studitul, dar el nu se referă la o anumită parte a Utreniei, ci la I-ul Antifon al Catismei a XIX-a. (Cf. Alexei PENTCOVSKY, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Moscova 2001, p. 405).

⁹⁷ Nu este întru totul corectă denumirea care se dă uneori de „Doxologie Mică”, pentru că Tradiția Bisericii, încă din primele secole a rezervat această denumire pentru fraza dogmatico-liturgică: *Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...* (A se vedea, de exemplu, Sf. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, passim).

cântării – *asmatikon akolouthia*”, nu se citeau toate deodată ca acum, ci erau repartizate pe tot parcursul slujbelor;

- La Praznice, tradiția studită suprima slujba Ceasurilor;
- Rânduielele legate de post erau mai lejere;
- Tradiția studită nu cunoștea „zile aliturgice” (și în zilele care acum nu se poate face Liturghie, atunci se săvârșea Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite, inclusiv în Săptămâna Brânzei și în Vinerea Patimilor)⁹⁸

Comparând **vechea tradiția athonită** cu tradiția studită originară putem ușor observa că cele mai multe elemente sunt comune, dar există și unele diferențe:⁹⁹

- În multe zile ale anului apare *Doxologia praznicală (Mare)*, probabil printr-o influență a tradiției ierusalimitene;
- La Utrenia praznicală nu se suprimau Catismele, ci erau înlocuite cu 3 Psalmi speciali, aleși în funcție de „tematica” sărbătorii. Aceștia erau cântați antifonic;
- La Liturghie, afară de cântările Obedniței¹⁰⁰ și Antifoanele Praznicale se mai cântau și Antifoanele Catedrale, Psalmii 91, 92 și 94.
- Devin mai aspre prescripțiile legate de posturi.

VII. Sinteza tipiconală

Am caracterizat deja cele două mari tradiții liturgice, ierusalimiteană și bizantină, și am mai spus că între ele exista un permanent schimb de elemente liturgice care în cele din urmă au dus la o „sinteză tipiconală”. Momentul acestei sinteze este crucial în istoria cultului ortodox și el merită și chiar necesită o abordare mai detaliată.

Mai întâi trebuie să remarcăm că aceste schimburi de elemente liturgice se refereau mai ales la compozițiile imnografice și la Sinaxare și ele au început încă din sec. VI-VII și s-au desăvârșit în sec. XI-XII. Ca rezultat au apărut rubrici și forme liturgice hibride în care cele două tradiții, ierusalimiteană și bizantină, se combină foarte armonios. Elementele de bază pe care le oferea *tradiția ierusalimiteană* erau în special Ceaslovul și Octoihul, precum și obiceiul privegherilor de noapte în ajunul duminicilor și al marilor sărbători, iar cele oferite de *tradiția*

⁹⁸ O parte din cele descrise mai sus sunt pe larg expuse la MAKARIOS Simonopetrilul, *Triodul explicat*, Deisis, 2000, passim.

⁹⁹ Cf. *Православная Энциклопедия*, IV, p. 133.

¹⁰⁰ Psalmii 102, 145 și Fericirile. Aceste cântări mai sunt numite *Cântări Tipice* sau *Psalmi Tipici* – de la „tipika – obedniță”.

bizantină erau: Sinaxarul (care s-a suprapus cu Sinaxarul palestinian), un bogat material imnografic – mai ales legat de perioadele Triodului și Penticostarului, sistemul lecturilor biblice și patristice, precum și textele Evhologhiului – toate în redactarea lor studiată.

Începuturile acestei sinteze s-au făcut nu în Lavra Sfântului Sava cel Sfințit, așa cum credeau până nu demult unii, ci în Mănăstirea numită *Deir Dosi*, a Cuviosului Theodosie Chinoviarhul.¹⁰¹ Acest lucru s-a întâmplat prin sec. X – începutul sec. XI. De aici această sinteză a trecut în Lavra Sfântului Sava unde s-a dezvoltat, formând așa numita *Rânduială a Bisericii din Ierusalim a Sfintei Lavre a Cuviosului și de Dumnezeu Purtătorului Părintelui nostru Sava cel Sfințit*, care poate fi numită mai simplu, *Tipicul Mănăstirii Sfântul Sava*, care este un tipic liturgic în sensul adevărat al cuvântului, chiar dacă acesta conține și câteva capitole despre organizarea monahală (bazate pe tradiția palestiniană și cu precădere cea savaită)¹⁰². Această *Rânduială* este pentru prima dată menționată ca tradiție liturgică normativă de Nikon Muntegoreanul (Siria) în lucrările sale *Pandecte* și *Tactikon*, ambele scrise în deceniul al VIII-lea al sec. XI. Tot aici cuviosul Nikon prezintă *agripnia* ca principală deosebire dintre tradiția ierusalimiteană și constantinopolitană, arătând că anume datorită

¹⁰¹ Acest lucru poate fi dedus dintr-un studiu mai atent al manuscrisului din Sinai *Syriacus 136* (sec. XIII) care conține una din cele mai vechi variante ale Tipicului ierusalimitean în varianta lui hibridă palestinian-bizantină. (Cf. A. PENTCOVSKY, *Иерусалимский устав...* [www.sedmitza.ru/biblioteca]. Întreg acest subcapitol va fi fundamentat anume pe această lucrare – ea reprezentând cele mai recente descoperiri și studii în domeniu. Din păcate altele nu prea există. Studiul lui M. Arranz (1978) și altele sunt depășite în acest domeniu).

¹⁰² În trecut, anumite reguli monahale apăreau, de cele mai multe ori, alături de rânduilele liturgice. Mai mult decât atât, până prin sec. XI, acestora se dădea o prioritate față de rânduilele liturgice, ocupând până la trei sferturi din vechile rânduilele tipiconale. (Cf. *Skaballanovici*, vol. II, p. 3), dar în timp, și mai ales odată cu redactarea Tipicului Lavrei Sf. Sava, numărul capitolelor referitoare la organizarea vieții monahale („extra-liturgice”) a scăzut considerabil încât însăși noțiunea de Tipic s-a restrâns tot mai mult la partea liturgică. Edițiile Tipicului savait din sec. XVI încoace, inclusiv cea de la Iași (1816) conțin doar 13 capitole referitoare la viața monahală [28, 31, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47 și 48, deși unele foarte mici] și încă 3 subcapitole. Ele tratează, în general, despre tăcerea (liniștea) care trebuie să fie la masă; despre faptul că monahii se cuvine să mănânce numai la masa de obște, nu pe ascuns sau pe la chili; despre hainele pe care trebuie să le aibă un monah; despre grija ce trebuie să o aibă starețul față de obște și mai ales față de cei bătrâni și bolnavi etc. Aceste capitole care nu sunt altceva decât vechile reguli monahale instituite chiar de Sf. Sava († 532) și urmașii săi, fac foarte puține referiri la rânduiala de slujbă propriu zisă și aproape că nu au vreo legătură cu tipicul liturgic palestinian care s-a format în forma actuală, între sec. XII-XIV.

acesteia, dar și altor rigori ascetice ale Tipicului Savait, acesta este preferat în tot Răsăritul (Ortodox)¹⁰³.

Într-adevăr, acest Tipic a fost cunoscut foarte repede, inclusiv în spațiul bizantin european. De exemplu, încă din 1093 monahul Hristodul, în *Diataxis*-ul său, a prescris ca în Mănăstirea Sfântul Ioan Teologul înființată de el în 1088 în Patmos să fie folosit anume Tipicul ierusalimitean. O și mai largă răspândire a avut-o acest tipic în Mănăstirile din Asia Mică, mai ales după ce, spre sfârșitul sec. XII, mai mulți monahi din mănăstirile palestiniene se refugiază în aceste ținuturi, în urma cuceririlor lui Salahadin (Saladin).¹⁰⁴ Anume din aceste mănăstiri Tipicul ierusalimitean a fost cunoscut de clericii refugiați din Constantinopol la Niceea în urma cuceririi Capitalei de către latini în 1204.¹⁰⁵

După recucerirea de către bizantini a Constantinopolului în 1261 de către împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, cultul liturgic bizantin revine la fastul de mai înainte, dar nu după vechile rânduieli, ci după Tipicul ierusalimitean. Deja în 1276 se fixează practica de a nu se mai oficia Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite în miercurea și vinerea din Săptămâna Brânzei precum și în Vinerea Patimilor. Și mănăstirile constantinopolitane trec la același Tipic, inclusiv Mănăstirea Studion, restaurată după 1293. Anume de aici, în 1319, arhiepiscopul sârb Nicodim preia originalul grecesc al Tipicului ierusalimitean.

Răspândirea acestui Tipic la sfârșitul sec. XIII – începutul sec. XIV a generat necesitatea anumitor revizui, adaptări și chiar completări în vederea perfectării acestuia. Așa apar *Capitolele lui Marcu*, numite așa pentru că primele rubrici de felul acesta i-au aparținut lui Marcu, episcop

¹⁰³ M. ARRANZ, *История Типикона*, pp. 87-88, 99-100.

¹⁰⁴ A. PENTCOVSKY, *op. cit.*

¹⁰⁵ La 13 aprilie 1204, venețienii antrenați în Cruciada a IV-a cuceresc Constantinopolul. Orașul este jefuit într-un mod barbar și necruțător. Bizantinii se refugiază în Asia Mică, iar latinii încoronează ca împărat, în Catedrala Sfânta Sofia, pe Balduin de Flandra. Patriarh (latin) este intronizat Tomaso Morosini. Slujbele la Sfânta Sofia și nu numai – erau săvârșite după riturile latine, iar aceasta a dus la modificări semnificative în amenajarea spațiului interior al bisericilor. Tradiția bizantină însă nu a fost suprimată complet datorită creării unor State, dintre care cel mai mare și mai important este cel din Asia Mică, cu centrul la Niceea. Împăratul acestui Stat a devenit în 1206 Theodor Lascaris, iar patriarh devine Mihail Autorian (1208-1214). În felul acesta Imperiul Niceea a devenit o continuare a Imperiului Bizantin. Totuși, cultul liturgic de la Niceea era diferit față de cel tradițional bizantin. De exemplu, la încoronarea întemeietorului Imperiului de la Niceea, pentru prima dată, împăratul a fost uns (cu Sfântul și Marele Mir) – aceasta din dorința de a imita încoronarea lui Balduin în 1204. (Cf. A. PENTCOVSKY, *op. cit.*)

de Idruntos. Aceste *Capitole* aveau menirea de a clarifica anumite rânduieli liturgice în cazurile în care anumite sărbători cu dată fixă se suprapuneau, în diferite moduri, cu alte sărbători cu dată schimbătoare din ciclul duminical-pascal. Completări importante ale Tipicului ierusalimitean s-au făcut până la jumătatea sec. XIV, după care „procesul de evoluție” a Tipicului, cel puțin în probleme esențiale ale lui, aproape că s-a terminat, iar modificările care s-au mai făcut pe parcurs au fost neînsemnate și au avut mai mult un caracter local. Acestea nu au adus schimbări la esența în sine a Tipicului.¹⁰⁶

Este important de menționat că au existat mai multe redactări ale „sintezei tipiconale” numită Tipicul Savait. A. Dmitrevski numără în total 6 redactări ale Tipicului Sfântului Sava: 2 *orientale*, care seamănă mai puțin cu Tipicul din zilele noastre, 3 *neo-bizantine* (numite așa pentru că nu aparțineau vechii tradiții bizantine catedrale sau studite) și a 6-a redactare *tipărită* în mai multe ediții la Veneția.¹⁰⁷

Cel mai vechi Tipic ierusalimitean foarte asemănător cu cel de astăzi face parte din redactarea constantinopolitană și datează din 1343.¹⁰⁸ Se pare că anume această redactare a pătruns în Athos. A mai existat și o redactare făcută la Trapezunt în 1346 și care a fost preluată și instituită în Bulgaria sub patriarhul Eftimie al Tărnovei. Așa se constituie redactarea slavonă a Tipicului ierusalimitean care pătrunde în 1401 și în Rusia, unde acest Tipic deja era cunoscut după niște redactări mai vechi incomplete.

Toate considerațiile istorico-liturgice făcute până acum vis-à-vis de reformele liturgice din sec. XIII-XIV se referă la rânduielile ce țin mai mult slujba de la Strană și mai puțin de cea de la Altar. Desigur și acestea au evoluat destul de mult, iar schimbările care au avut loc în rânduielile tipiconale în sec. XIII-XIV nu puteau să fie unilaterale, ci ele au determinat un complex întreg de schimbări în toate aspectele cultului liturgic.

În ce privește evoluția elementelor liturgice ce țin de slujba Altarului, acestea se datorează mai ales lui Filotheu Kokinos, patriarhul

¹⁰⁶ Al. SCHMEMANN, *op. cit.*, p. 287-288. Modificări în tipicul savait apar până și în sec. XVI (a se vedea diferența între edițiile Veneția 1545 și 1577); iar traducerea și editarea Tipicului în românește aduce și ea o serie de modificări, așa cum arată Mitropolitul Veniamin Costachi în Prefața Tipicului de la Iași, 1816. Aceste modificări însă aduc adăugiri și completări ce privesc detaliile și dorința de a nu lăsa loc la confuzii atunci când este vorba de sărbătorirea unor Sfinți locali sau mai ales când unele sărbători cu dată fixă se suprapun cu duminica sau cu alte Praznice cu dată variabilă.

¹⁰⁷ Cf. *Описание...III*, în *Introducere*.

¹⁰⁸ Mns. Kamariotissis 45 [46]. Acesta se păstrează în Biblioteca Patriarhiei de Constantinopol.

Constantinopolului. Acesta, pe când încă era egumen la Marea Lavră (1342-1347) a alcătuit un Diataxis, Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας, care prezintă o rânduială amănunțită a Dumnezeieștii Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur și mai ales a Proscomidiei¹⁰⁹. Tot el a scris și Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας (Rânduiala Sfințelor Slujbe), care reglementa rânduielele ciclului zilnic al slujbelor și mai ales Rânduiala Privegherii.

În 1386 protonotarul Marii Biserici, diaconul Dimitrios Ghemistos, a alcătuit Arhieraticonul care prezenta rânduiala Liturghiei săvârșită de patriarh la Sfânta Sofia, precum și rânduielele hirotoniilor. Și la baza acestuia a fost Diataxisul lui Filotheu. De fapt, elementele noi sunt ne semnificative și ele sunt legate mai ales de slujirea sau cel puțin prezența patriarhului. Apare rugăciunea înainte de Sfânta Evanghelie.

Cel mai mare aport în domeniul prezentării și chiar al tâlcuirii slujbelor liturgice, atât în ce privește elementele ce țin de Strană, cât mai ales cele ce țin de Altar și de serviciul sfinților slujitori, l-a avut Sfântul Simeon al Thesalonicului († 1429). În *Tratatul* său dogmatico-liturgic¹¹⁰ (scris sub formă de dialog), Sf. Simeon face o sinteză a întregului cult liturgic ortodox. Perioada în care el a trăit – puțin înainte de căderea Constantinopolului (1453) – a fost într-adevăr ultima etapă de dezvoltare a elementelor mai importante ale cultului ortodox, modificările ulterioare au fost ne semnificative și au avut de cele mai multe ori doar un caracter local (și chiar național). Aceste modificări după 1453 s-au făcut mai mult în vederea scurtării slujbelor și foarte puțin în vederea lungirii lor.

VIII

După cum deja am prezentat mai sus, în sec. XIV are loc răspândirea așa numitului „Tipic al Mănăstirii Sfântul Sava”¹¹¹ în tot Răsăritul Ortodox. El a fost pus atât în uzul mănăstirilor, cât și al

¹⁰⁹ Până la el rânduiala Proscomidiei a avut o rânduială foarte simplă. Abia odată cu acest Diataxis se generalizează practica scoaterii miridelor, așa cum o avem și astăzi. Pregătirea Sfântului Agneț e o practică mai veche, de prin sec. VII (Cf. Serghei MUREȚOV, *Исторический обзор Чинопоследования Проскомидии до «Устава Литургии» Константинопольского Патриарха Филофея*, Moscova 1895, 128 p.).

¹¹⁰ Prima traducere în românește a lui Chesarie se numește: *Voroavă de întrebări și răspunsuri*, București, 1765. Această traducere este retipărită cu un text ușor adaptat de Toma Teodorescu sub titlul: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*. Există încă o retipărire recentă în două volume la Suceava (2000-2004) și care are denumirea simplă de *Tratat*.

¹¹¹ Acesta a fost numit uneori și „Tipicul Sfântului Sava” ceea ce i-a făcut pe unii să creadă greșit că el aparține în mod integral chiar Sf. Sava († 532).

catedralelor și parohiilor.

Chiar de la început se „încălcau” anumite principii de bază ale acestui Tipic, unul dintre ele fiind nesăvârșirea zilnică a Slujbelor, inclusiv a Liturghiei euharistice (atât în parohii, cât și în unele mănăstiri). Această stare de lucruri deja pune în discuție sistemul lecturilor biblice, precum și alte elemente ale slujbelor.

Este și de la sine înțeles că în parohii Tipicul Savait nu poate fi aplicat în litera lui, chiar dacă s-a încercat aceasta mai ales în Rusia, începând cu sec. XVII, când acest Tipic a fost declarat normativ pentru toată Biserica Rusă. Această „impunere” nu a reușit, lucru care poate fi constatat din propunerea, la Sinodul de la Moscova din 1917-1918, a majorității liturgiştilor ruși de a forma un Tipic parohial, diferit de cel al mănăstirilor.¹¹²

O reformă propriu-zisă în acest sens a fost făcută la Constantinopol încă la începutul sec. XIX, chiar sub egida Patriarhiei Ecumenice. Aceasta tipărește în 1838 un nou Tipic elaborat de protopsaltul Patriarhiei Konstantinos și intrat în uz cu numele de *Tipicul de Constantinopol*. Acest Tipic a făcut o distincție clară între serviciul monastic și cel parohial,¹¹³ de aceea aduce unele modificări destul de importante. Cele mai importante sunt:

- Duminicile și sărbătorile nu mai sunt marcate cu priveghere, fiind prevăzută doar o Vecernie Mare și o Utrenie festivă, oficiate separat,¹¹⁴
- Sunt reduse slujbele cu *Aliluia* de la aproximativ 80, câte puteau fi în

¹¹² A.G. KRAVETKI, *Проблемы Типикона на Поместном Соборе (1918)*, în *Analele Universității Ortodoxe Ruse „Sf. Ioan Teologul” din Moscova*, nr.1/1995. În Biserica Rusă, Tipicul Savait a fost declarat normativ încă din 1682, chiar dacă și la ei în parohii acest tipic nu se mai respectă decât în probleme esențiale. Acest atașament al rușilor față de Tipicul Savait este marcat și de faptul că doar în decursul sec. XVII ei au tipărit 6 ediții ale acestui Tipic. Unii vorbesc chiar de 11 ediții. (Iurii RUBAN, *Московские печатные Типиконы XVII века*, în revista „Московские Епархиальные Ведомости” – 2004, *passim*).

¹¹³ Biserica Ortodoxă Rusă care nu a adoptat acest Tipic de Constantinopol, conducându-se și în continuare după cel savait (dar într-o ediție revizuită și diortosită după anumite obiceiuri specifice Bisericii locale), nu admite această diferență decât cu mari rezerve. Astfel, în parohiile rusești se suprimă doar Pavcernița și Miezonoptica, iar Vecernia, Catismele Utreniei, Canoanele și Ceasurile se pun în mod obligatoriu, dar bineînțeles, numai în zilele de duminici și sărbători. Serviciul zilnic rămâne specific și acolo doar Mănăstirilor.

¹¹⁴ Această regulă nu a fost impusă niciodată Mănăstirilor, dar s-a impus în toate parohiile și aproape în toate catedralele chiriarhale.

toate cele patru posturi, la aproximativ 40¹¹⁵. Tipicul savait și, în general, Tipicurile monastice prevedeau slujbă cu *Dumnezeu este Domnul*, doar în cazul în care Sfântul dintr-o anumită zi a anului avea un tropar propriu, deci nu unul din cele de obște, și șase stihiri la *Doamne strigat-am*.¹¹⁶ Odată cu dezvoltarea imnelor liturgice, fiecare zi din Minologiu are unul sau chiar două Canoane, iar dacă Sfântul zilei nu are un tropar propriu, Mineiul indică unul din cele de obște. Doar în perioada Postului Mare au mai rămas slujbe cu *Aliluia*. Această reformă radicală făcută în Tipic a dus după sine la editarea a noi variante de Mineie. Revizuirea și completarea cărților de cult, inclusiv sau mai ales a Mineiilor a fost făcută în sec. XIX de cărturarul aghiorit Vartolomeu de la Cutlumuș. Pe lângă modificarea mai sus amintită, ediția Constantinopol 1843 a Mineiilor a adăugat la Sinaxar o mulțime de noi Sfinți greci care au suferit sub turci în sec. XV-XVIII și care, odată cu traducerile Mineiilor făcute în limbile naționale¹¹⁷, au devenit Sfinți cu cinstire generală, lucru de care nu au avut parte și Sfinții altor popoare.

– Ceasurile I, III și VI nu mai sunt obligatorii pentru serviciul liturgic parohial.

– O altă modificare este cea a suprimării citirilor din operele patristice și chiar Sfânta Scriptură așa cum prevedeau vechile rânduieli: după Litie, la Catisme, după Polieleu, după Cântarea a III-a Canonului etc.

Se modifică anumite rânduieli privitoare la procesiunile liturgice: unele devin mai puțin fastuoase, altele, dimpotrivă.

Tot datorită acestui Tipic se punctează în mod deosebit un vechi principiu liturgic: „*cum va voi cel mai mare*”. Acest principiu, așa cum cred mai mulți liturgiști a salvat și conservat de multe ori particularitățile locale de oficiere a anumitor slujbe și a avut rolul de a păstra o „unitate

¹¹⁵ Atât prima, cât și a doua cifră, pot varia în funcție de posibilitatea suprapunerii unor zile liturgice cu ziua de duminică când, obligatoriu se pune *Dumnezeu este Domnul*. Deci, în trecut, slujbe cu *Aliluia* și cu rugăciunea *Doamne și stăpânul vieții mele* (cu tot ce presupune acest fel de slujbe) erau nu numai în Postul Mare, ci în toate Posturile (vezi: MAKARIOS Simonopetrul, *Triodul explicat*, Deisis, 2000, p. 118, 128).

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 183-184.

¹¹⁷ La noi, începând cu anul 1698 când apare prima ediție (Buzău) și până în 2002 când apare ultima ediție, s-au tipărit în total 15 ediții ale Mineiului (și 15 ale Antologhionului), dar numai 7 dintre ele au la bază textul revizuit. Prima ediție românească revizuită a fost cea de la Neamț 1847, după care au urmat alte 6 ediții sinodale.

în diversitate”, chiar dacă a creat și numeroase confuzii.¹¹⁸ Bineînțeles, „libertatea” oferită *celui mai mare*¹¹⁹ de a face unele modificări nu vrea să accentueze prea mult principiul diversității, cerându-se chiar insistent păstrarea și respectarea unor norme generale care să asigure o uniformitate dorită și necesară Ortodoxiei, dar într-o formă dinamică deschisă.

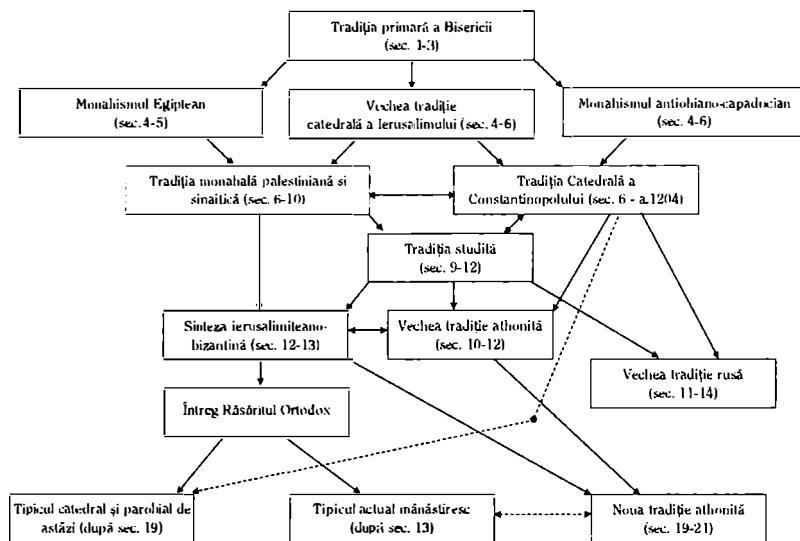
Importanța acestui Tipic este marcată și de răspândirea aproape imediată a lui. În românește acesta a fost tradus încă din 1851 (București) de Anton Pann și de pr. Ioan Călărășeanu și a stat la baza Tipicului BOR din 1976 (și edițiile de după 1990). Biserica Română este poate cel mai mult atașată acestui Tipic de Constantinopol; Biserica Rusă îl respinge categoric, iar grecii și-au alcătuit în baza acestuia un alt Tipic, puțin diferit, cel al lui Gheorghe Violakis (ed. Athena 1888). Acesta din urmă (grecesc) încearcă o ușoară revenire la Tipicul studiat, dar într-o formă simplificată. În sec. XX, Biserica Greciei, chiar prin hotărâri sinodale oficiale, a redus și mai mult prescripțiile tipiconale formulate în sec. XIX.

La noi în prezent de asemenea se simte necesitatea de a formula o rânduială tipiconală locală care, pe de o parte, să combine tradițiile slavă și româno-bizantină, iar pe de altă parte, să dea un caracter oficial unor rânduieli locale sau generale neprevăzute de vechile Tipicuri.

P.S. Anexăm la acest studiu un tabel care prezintă schematic evoluția rânduielilor de cult, și prin aceasta a cultului însuși. Sunt importante săgețile care marchează uneori influențe unidirecționale, iar altele – influențe reciproce. Așezarea mai sus sau mai jos în pagină are o însemnătate cronologică arbitrară.

¹¹⁸ Pr. Konstantinos KARAIARIDIS, *Elemente liturgice specifice în Biserica Ortodoxă Română*, Atena. Noi am citat după rezumatul-recenzie făcut de Pr. Petru Sidoreac în rev. *Teologie și Viață*, nr. 1-6/1997, p.147-148.

¹¹⁹ Unii specialiști în Tipic văd în această expresie o soluție foarte potrivită pentru o mulțime de cazuri, dar problema care se pune este următoarea: *cel mai mare* este episcopul locului sau preotul paroh, respectiv starețul unei Mănăstiri. Probabil în anumite situații este valabilă când una, când alta dintre alternative.



Summary: The Evolution of the Typiconal Rituals in the Eastern Orthodoxy. A historical-liturgical approach

This investigation makes an introduction in the old orders of service, after that the post-iconoclastic Byzantine cult from the IX-XIIth centuries is analyzed in a systematic and comparative way, which had more orders disappeared, because of some historic ill-fated facts, as well as because of some natural development of the cult, that together with the *typiconal synthesis* from the XIIIth century had to give a dominant feature to the Palestinian liturgical tradition, and, especially to the Typicon of the St. Sabbas Monastery, which can be found near Jerusalem.

The schematic table from the end of this investigation is given to complete and to round the information, rather difficult to be expressed in words, concerning the complex process of the orders of cult in the Eastern Orthodoxy.

It must be pointed out one more time that this historical-liturgical research doesn't represent the evolution of the cult in general, although there is enough information, but namely the evolution of orders, which means of the typiconal headings which makes the liturgical material in a certain order and based on different rules that differ depending on the age's and place's tradition.

Drd. Bogdan SCORȚEA

DESPRE VEDEREA LUI DUMNEZEU ÎN LUMINĂ

Articolul de față își propune să arate cum revelația dumnezeiască sub forma ei cea mai înaltă este o experiență luminoasă, un act tainic și deopotrivă comunicabil oamenilor, prin care Dumnezeu se descoperă în ultimă instanță drept Lumină primordială, necreată și veșnică. Ea este cadrul și mediul, dacă se poate spune așa, comuniunii ultime care se realizează între Dumnezeu și om, în chip imperfect în lumea aceasta, dar desăvârșit în veșnicie. Pasajele scripturistice, Tradiția creștină de veacuri, până la mărturiile contemporane despre Lumina dumnezeiască transpun în cuvinte sau imagini, dacă ne gândim la arta sacră, o experiență de ordin supranatural cu o încărcătură semantică deosebit de profundă și greu de definit, atunci când se ține cont și de diversitatea formelor pe care ea le îmbracă pe plan subiectiv. Cu toate acestea, atât textele, cât și imaginile sfinte păstrate de Biserică sunt o permanentă invitație adresată credincioșilor de a-L cunoaște și a se împărtăși de Dumnezeul Luminilor.

Cuvintele Scripturii încep cu mărturia despre lumină: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» Și a fost lumină” (Facere 1, 3) și sfârșesc vorbind tot despre lumină: „Și noapte nu va mai fi; și nu vor mai avea trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină” (Apoc. 22, 5). Întreaga existență și istorie a celor create gravitează între acești doi poli: lumina cea dintâi, de la începutul vremilor, și lumina cea de la sfârșitul timpului, adică lumina veșniciei care de fapt sunt una și aceeași realitate, punct de plecare al creației și liman dumnezeiesc, sălaș al eternei fericiri spre care ne cheamă Dumnezeu, „Părintele luminilor”¹. Scriptura ne dezvăluie prin aceasta puțin din taina luminii, căci este lucru de taină acela care e pus sub semnul începutului și al sfârșitului sau, mai bine zis, al nesfârșitului lumii. Creația întreagă, copilul iubit al lui Dumnezeu, născut și înfășat în scutecele luminii e așteptat de Părintele său spre a fi înveșmântat la vârsta maturității în aceleași haine strălucitoare.

În paralel cu provocarea și invitația Scripturii asupra vederii lui Dumnezeu în lumină, suntem avertizați de aceeași autoritate sfântă că pe Dumnezeu nu-L poate vedea nici una din făpturile create.

Sunt multe textele scripturistice care neagă posibilitatea vederii lui

¹ Rugăciunea „amvonului” de la Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur.

Dumnezeu. „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (Ioan 1, 18), Dumnezeu „locuiește într-o lumină neapropiată; pe care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă” (I Timotei 6, 16), „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (I Ioan 4, 12) sau cuvântul spus lui Moise, „fața Mea nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască” (Ieșire 33, 20) sunt doar câteva texte care accentuează invizibilitatea lui Dumnezeu.

Lor li se adaugă, într-o aparentă opoziție, poate tot atât de numeroase, locurile care cheamă la vedere: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl” (Ioan 1, 14), „Îl vom vedea așa cum este” (I Ioan 3, 2) etc. Proorocul Isaia după ce vede slava Domnului exclamă: „Vai mie, că sunt pierdut! Pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei !” (Isaia 6, 5).

Gândirea Sfinților Părinți va concilia cele două aspecte ale raportului omului cu Dumnezeu, formulând admirabila învățătură a cunoașterii mistice sau apofatice care arată că Dumnezeu este un mereu dincolo de posibilitățile fapturilor create, ființa Lui fiind cu neputință de cunoscut, însă, în același timp, din iubirea Sa se lasă împărtășit prin lucrările Sale din lume, dintre care cea mai apropiată de tronul slavei este Lumina.

A) Lumina divină în Vechiul Testament

Sfânta Scriptură Îl arată pe Dumnezeu ca lumină în Sine, fără de început și sfârșit, dar și ca izvor al luminii, prin însuși actul creației – tradus prin *zilele* creației – succesiune primordială marcată de lumină. Dumnezeu și-a început zidirea în lumină și slujindu-se de lumină: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor. Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» și a fost lumină. Și a văzut Dumnezeu că este bună² lumina, și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric” (Facere 1, 1-4). Întunericul va desemna de acum „timpul” neființei lumii, iar lumina, revărsarea ordinii divine în creație.

Sfântul Vasile cel Mare ca și majoritatea Părinților interpretează primul verset scripturistic spunând că „prin cer și pământ se înțelege existența

² Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Gură de Aur, în Omiliile lor la Hexaemeron înțeleg cuvântul Septuagintei *καλόν* prin „frumos” și nu prin „bun”, respectiv în versetele 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25 de la Cap. I al Facerii.

întregului univers”³, cerul indicând naturile cele mai spirituale din ordinea creației și care au fost făcute înaintea lumii materiale, supuse simțurilor. Aceste făpturi sunt „firile raționale și nevăzute și toată podoaba celor spirituale” numite „lumină spirituală”⁴. Înainte de a crea lumina fizică, Dumnezeu aduce la ființă lumina inteligibilă, lumina minților celor fără de trup, a cetelor îngerești. Același comentator consideră că, „dacă există ceva înainte de facerea lumii acesteia materiale și stricăcioase, negreșit trebuia să fie în lumină. Nici vredniciile îngerești, nici toate oștirile cerești, pe scurt, nici orice fire spirituală din cele cunoscute sau necunoscute după nume și din duhurile slujitoare nu se găseau în întuneric, ci aveau o stare convenită lor, erau în lumină și în toată veselia cea duhovnicească”⁵. Unul din sensurile luminii (τὸ φῶς) va reprezenta făpturile îngerești ca unele ce sunt în apropierea lui Dumnezeu și care prin natura lor spirituală își însușesc și răspândesc o parte din strălucirea Creatorului. Tocmai de aceea, persoana lui Dumnezeu este reprezentată de multe ori în Vechiul Testament printr-un înger (Facere 16, 7-14; 18; 22, 11-18; 32, 24 etc.), descoperindu-Se și, în același timp, rămânând necunoscut.

Lumina aștrilor cerești este ulterioară luminii dintâi și vine într-o patra zi a creației. Sfântul Vasile explică: „La început s-a adus la existență natura luminii, apoi corpurile cerești au fost făcute ca să fie vehicul al acelei lumini prim-născute”⁶. Acea era lumina pură, care pornea direct de la Dumnezeu și lumina toate, fără să aibă nevoie de vreun intermediar. Ea va fi suficientă pentru viața plantelor, create înainte de a exista o lumină a stelelor și a soarelui.

Despre lumina primă se spune numai că este „frumoasă” (sau „bună”, cu accent pe partea folositoare). Frumusețea ei vine nu din armonia părților care o alcătuiesc, căci natura luminii este simplă și la fel în toate părțile⁷, ci tocmai din simplitatea sa și din mărturia pe care o dă ochilor noștri că e plăcută și nesupărătoare. Dar, deocamdată, frumusețea luminii se referă mai mult „la folosul ei de mai târziu, căci nu era ochi să judece lumina”⁸.

Această lumină primă va face apoi să strălucească luminătorii „pe

³ SF. VASILE CEL MARE, *Omiliile la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în PSB, nr. 17, IBMBOR, București, 1986, p. 78.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 91.

⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁸ *Ibidem*.

tăria cerului”, lumina intrând în interiorul mecanismului lumii văzute și făcând legătura cu ființele spirituale. Se poate spune că lumina leagă lumea văzută de cea nevăzută și pe amândouă la un loc de Dumnezeu, Creatorul lor, Care se numește tot lumină (I Ioan 1, 5). Teologia catafatică vorbește despre Dumnezeu – în ultimă instanță neatributiv – prin *calitățile* și prin *atributele* Lui care sunt date de om după chipul celor create. Lumina, prin simplitatea și calitățile sale, se apropie cel mai mult de perfecțiunea și sublimul lui Dumnezeu.

Iată trei sensuri de bază ale luminii rezumate în primele versete ale Facerii: lumina ca atribut al ființelor spirituale, lumina fizică și lumina dumnezeiască. Pe toate trei le regăsim și în Psalmul 103, un rezumat poetic al Creației, numai că aici sunt așezate în ordinea lor firească: lumina lui Dumnezeu Cel veșnic și cauză a toate, apoi lumina cetelor îngerești, primele în ordinea creației și, în sfârșit, lumina „luminătorilor”, lumina fizică: „Întru strălucire și mare podoabă Te-ai îmbrăcat; Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină [...]; Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc [...]; făcut-ai luna spre vremi, soarele și-a cunoscut apusul său” (Ps. 103, 2-20).

Mai departe, se va vedea care sunt chipurile de lumină luate de Dumnezeu în Vechiul Testament. Textul ebraic menționează în nenumărate locuri manifestarea slavei divine prin *kevod yahveh*, iar Septuaginta prin *δόξα*. *Kabod* înseamnă splendoare, măreție, strălucire, maiestate, frumusețe, putere și plenitudine, bogăție. Toate sunt forme sub care apare Yahve. Mai are și sensul secundar de faimă, renume, onoare⁹. Mediul și corpurile care primesc și reflectă această lumină strălucesc, radiază și captează privirea (vezi Ieșire 34, 29).

„Slava lui Dumnezeu”, „slava Domnului” apare ori de câte ori se vorbește de arătarea lui Dumnezeu în lume, care este un eveniment majestuos, extraordinar, *numinos*¹⁰. Când Dumnezeu îl cheamă pe Moise pe Muntele Sinai spre a da poporului evreu Legea, îl atenționează să nu se apropie mulțimea de locul teofaniei ca nu cumva „să vadă slava Lui” (Ieșire 19, 21) și să moară, ca unii nepregătiți pentru aceasta. Pentru cei neinițiați Dumnezeu era „foc mistuitor” (Ieșire 24, 17), Moise fiind singurul ales și curățit de Dumnezeu pentru a putea sta în fața „slavei

⁹ Walter BAUER, *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. și adaptare William F. Arndt și F. Wilbur Gingrich, Chicago, 1973¹⁴, p. 202-203.

¹⁰ R. OTTO, *Sacru*, trad. Ioan Milea, Dacia, Cluj, 1992, p. 15.

Domnului” (Ieșire 24, 16). Dumnezeu Se mai descoperă în slava Sa¹¹ la sfințirea cortului sfânt, când „un nor a acoperit cortul adunării și locașul s-a umplut de slava Domnului” (Ieșire 40, 34) și apoi în templul ridicat de Solomon (III Regi 8, 11).

În plan istoric, dar și eshatologic, „slava lui Dumnezeu” se revelează în legătură cu prezența Domnului în Ierusalim, care va da o strălucire extraordinară Templului și poporului israelit printr-o lumină netrecătoare, mai presus decât cea a astrelor. Textul de la Isaia 60, 1-3, 19-22¹² este elocvent în acest sens: „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsărit! Căci iată întunericul acoperă pământul, și bezna popoarele; iar peste tine răsare Domnul, și slava Lui strălucește peste tine [...]. Nu vei mai avea soarele ca lumină în timpul zilei și strălucirea lunii nu te va mai lumina; ci Domnul va fi pentru tine o lumină veșnică și Dumnezeuul tău va fi slava ta”.

Dumnezeu este Cel care călăuzește pe Israel în „lumina slavei Sale” (τὸ φῶς τῆς δόξης αὐτοῦ) (Baruh 5, 9), dar această slavă era văzută de oameni mai mult în chipuri și simboluri, căci se aflau încă în vremea umbrei, când erau pedagogic pregătiți să primească revelația desăvârșită prin Fiul. De aceea, lumina slavei dumnezeiești apare în scrierile vechi-testamentare sub chipul focului, al fulgerului și al norului, elemente care dețin lumina și o răspândesc impur și neuniform. Aproape fiecare teofanie este însoțită de aceste manifestări.

Focul este elementul cel mai des întâlnit: la legământul lui Yahve cu Avraam (Facere 15, 17); în Rugul aprins pe care l-a văzut Moise (Ieșire 3, 2); poporul iudeu era condus prin pustie, noaptea, de stâlpul de foc; Dumnezeu Se arăta pe Muntele Sinai ca „foc mistuitor” (Ieșire 24, 17; Deuteronom 4, 24; 9, 3); foc se pogora din cer și mistuia jertfele bineplăcute (III Regi 18, 38); Ilie este luat la cer în car de foc (IV Regi 2, 11); Dumnezeu li se arată proorocilor în imagini ale focului: metal înroșit în foc (Iezechiel 1, 27), cărbuni aprinși (Isaia 6, 6; Iez. 10, 2-7), râuri de foc (Daniel 7, 10) etc.

¹¹ Aici apare termenul *shekinah*. El reprezintă prezența imanentă a lui Dumnezeu în lume, fiindu-i asociate imagini de lumină și slavă divină; în teologia medievală, *shekinah* va fi înțeleasă ca prima entitate creată – lumina creată sau slava creată –, intermediar între Dumnezeu și om; ea apărea profeților în viziunile lor. Termenul va căpăta o importanță deosebită în Kabbala (Gabrielle SED-RAJNA, *Shekinah*, în *Encyclopaedia Universalis 10* - DVD ROM).

¹² Corolarul său nou-testamentar (Apoc. 21, 10, 23; 22, 5) adaugă că „făclia [Ierusalimului] este Mielul”, Iisus Hristos, Cel care va aduce și transfigurarea cetății.

Fulgerul, ca manifestare mai puternică a focului, apare și el în relatările teofaniilor (Ieșire 19, 16) sau ca atribut al măreției și strălucirii lui Dumnezeu (Ps. 76, 17; Avacum 3, 11).

Norul filtrează lumina soarelui și devine uneori strălucitor când este de dimensiuni mai mici și stă în bătaia razelor de lumină. Fiindcă este pe cer, stă sub semnul înălțimii și, prin analogie, e mai aproape de Dumnezeu. Norul întunecat are un aspect misterios, de aceea însoțește majoritatea teofaniilor. Prin întunericul său și umbra lăsată, norul se apropie ca simbol de transcendența dumnezeiască. În Vechiul Testament, norul este de cele mai multe ori întunecos („Domnul a spus că binevoiește să locuiască în norul cel întunecos” - III Regi 8, 12; „Nor și negură împrejurul Lui” - Ps. 96, 2). Septuaginta folosește pentru acest întuneric termenul *γνόφος* și nu pe acela de *σκοτία*. Primul se referă nu atât la întunericul dat de lipsa luminii, ci mai mult la aspectul tainic pe care îl dă întunericul. Întunericul-*γνόφος* poate sta chiar alături de lumina focului – „Atunci v-ați apropiat și ați stat sub munte, muntele ardea cu foc până la cer și era negură, nor și întuneric” (Deut. 4, 11), – căci este dat de Cel ce umbrește toate prin transcendența și măreția Sa. S-a arătat mai sus cum și medierea teofaniilor prin înger semnaleză prezența personală a lui Dumnezeu, Care rămâne totuși ascuns. Se va vedea, în continuare, cum apofaza strictă a Vechiului Testament se transformă în Noul Testament într-o vedere mai clară, mai blândă. Norul care însoțește revelația devine „nor luminos” (Matei 17, 5).

În general, scrierile vechi-testamentare preferă imaginea focului, indicând, cu unele excepții, „caracterul sever și cel mai adesea înspăimântător al viziunilor lui Dumnezeu, foarte diferite de viziunile în lumină descoperite în Noul Testament”¹³. Chiar dacă Moise, alesul Domnului, se face părtaş la slava dumnezeiască, lumina strălucind pe fața sa (Ieșire 34, 29), totuși în Vechiul Testament viziunea focului sau a luminii nu e niciodată o iluminare sau viziune de uniune divină, ci manifestarea unui Dumnezeu care rămâne exterior omului¹⁴ și care îi vorbește și Se arată prin simboluri exterioare Lui, rămânând înfășurat în mister ca Muntele Sinai în întuneric. Dumnezeu încă nu a venit *in corpore* în lume; deocamdată e vremea pregătirii, proces îndeplinit „în multe rânduri și în multe chipuri” (Evrei 1, 1) pentru a-i aduce pe oameni la puțința unei cât mai înalte înțelegeri a voii Sale și a menirii lor. Omul deocamdată trebuie să *cheme*

¹³ Pierre STRUVÉ, „Dieu est lumière”, în *Contacts*, nr. 65 (1961), trim. I, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

„lumina feței lui Dumnezeu” (Numeri 6, 25; Ps. 46, 6; 30, 16; 79, 4).

Lumina mai ia și sensuri figurate. Astfel, *mântuirea* adusă prin Mesia este vestită de Profetul Isaia ca o lumină în mijlocul poporului evreu, dar de care se vor împărtăși și celelalte neamuri, anticipând universalismul luminos evanghelic: „Poporul care locuia într-un întuneric va vedea lumină mare și voi, cei ce locuiți în latura și în umbra morții, lumină va străluci peste voi” (Isaia 9, 1); „Te voi face lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului” (Isaia 49, 6; 42, 6).

Faptele bune umplu sufletul de lumină, căci sunt parte din lumina bunătații lui Dumnezeu: „Dacă dai pâinea ta celui flămând și saturezi sufletul celui amărât, lumina ta va răsări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei” (Isaia 58, 10).

Înțelepciunea este lumina minții și, de aceea, risipește întunericul neștiinței: „Ea este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătații Sale” (Pilde 7, 26), „mai frumoasă decât soarele și decât toată orânduirea stelelor; dacă o pui alături cu lumina, înțelepciunea o întrece” (Pilde 7, 25).

B) Lumina divină în Noul Testament

Dacă Scriptura Vechiului Testament arată dintru început cum lumina dumnezeiască este mediu al Creației, Evanghelia, în versiunea Aposolului Ioan, debutează cu o altă mărturie despre lumină, despre Lumina cea veșnică a lui Dumnezeu-Cuvântul, „Lumina cea adevărată” (Ioan 1, 9), „mai adevărată” decât lumina astrilor cerești, căci este Dumnezeu Însuși care S-a arătat în lume prin Fiul Său.

Dumnezeu S-a apropiat în gradul cel mai mare de om, făcându-Se la fel ca noi, „S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14).

Din textele scripturistice citate desprindem două sensuri ale luminii: lumina ca sursă și ceea ce este luminat, doi poli care se implică unul pe celălalt.

Începând cu lumina-cauză, există, după cum s-a văzut mai sus, o lumină fizică, naturală, și alta supranaturală, cea a lui Dumnezeu. Amândouă strălucesc, își trimit lumina în afara lor. Și care este mai importantă decât toate cauzele dacă nu Cauza primă, Dumnezeu de la care pornesc toate?

Dumnezeu Se descoperă, în Noul Testament, drept lumină pură, spirituală, „în care nu este nici un întuneric” (I Ioan 1, 5). Am putea numi Noul Testament revelația lui Dumnezeu-Lumină. Cuvântul „revelație” implică deja pe cel de „lumină”, fiindcă revelația înseamnă arătare,

descoperire, și orice arătare se produce în lumină. Noul Testament, ca Legământ făcut de Dumnezeu cu oamenii prin Fiul Său, este Revelația desăvârșită. Tocmai de aceea, era normal ca unul din atributele prototip ale lui Dumnezeu să fie lumina.

Chiar dacă omul s-a supus păcatului îndepărtându-se de Dumnezeu, adică de lumină, aceasta nu L-a împiedicat pe Creator, ca Unul care luminează și răspândește întunericul (Ioan 1, 5), să se apropie de făptura Sa și să o lumineze cu lumină dumnezeiască. Iar lumina aceasta o primește umanitatea prin Iisus Hristos. El este „lumina lumii” (Ioan 8, 12) pentru că de la El pornește Viața și către El se găsește sensul lumii. „Hristos arătându-Se drept calea adevărată spre viața adevărată, este lumina adevărată... Și El este Viață pentru că este Adevăr și e adevăr pentru că e Fiul Tatălui”¹⁵. Hristos ne pune în comuniune cu celelalte Persoane dumnezeiești, cu Tatăl și cu Duhul, prin El se realizează acest paradox ce depășește puterea noastră de înțelegere: văzându-L pe El Îl vedem pe Cel nevăzut „pe care nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan 1, 18).

De foarte multe ori *soarele*, ca luminător al lumii fizice este luat drept simbol și termen de comparație pentru lumina dumnezeiască. Omul are nevoie de exemple pe măsura capacității sale de înțelegere. Cele suprafirești ori sunt numite prin comparație (catafatic), ori prin negație (apofatic) sau prin experiența cea mai presus de cuvânt (mistică). Lumina arătării lui Dumnezeu în scrierile Noului Testament este una solară, al cărei chip îl poartă soarele, cea mai puternică sursă de lumină pentru oameni: „Și S-a schimbat la față, înaintea lor, și a strălucit fața Lui ca soarele” (Matei 17, 2); „Atunci cei dreپți vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor” (Matei 13, 43); „Am văzut, o, rege, la amiază, în calea mea, o lumină din cer mai puternică decât strălucirea soarelui” (Fapte 26, 13)¹⁶. Alte simboluri luate pentru a exprima lumina dumnezeiască sunt: *fulgerul* (Fapte 9, 3; 22, 6), *zăpada* (Marcu 9, 3), *norul luminos* (Matei 17, 5), *focul* (limbi de foc – Fapte 2, 3; făclii – Apoc. 4, 5).

Λόξα din Septuaginta este preluat și de Noul Testament, ori de câte ori Dumnezeu intră în legătură cu omul. Cu diferența însă că acum, această slavă nu mai vine prin intermediari¹⁷, ci ea luminează direct de la

¹⁵ Pr. Dumitru STANILOAE, *Iisus Hristos - lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, București, 1993, p. 73.

¹⁶ Vezi și I Corinteni 15, 41; Apoc. 1, 16; 10, 1; 19, 7; 21, 23 etc.

¹⁷ Cu câteva excepții: Matei 28, 3; Luca 24, 4.

Dumnezeu. Dumnezeu slavei nu se mai adresează cu „Ascultă, Israele”, ci cu „Deschide-ți ochii și vezi”. Hristos își comunică slava prin faptă și prin cuvânt (Luca 21, 19). Lumina faptelor, care se vede, se împletește cu lumina cuvintelor, care se aude. El este Logosul Tatălui și, de aceea, cuvintele Lui poartă pecetea dumnezeieștii puteri, ele mărturisesc despre Dumnezeu și sunt cale către El. Dar vederea este mai mare decât cuvântul. Înseși cuvintele lui Hristos provin din vedere: „Eu vorbesc ceea ce am văzut la Tatăl Meu” (Ioan 8, 38) și, când crede de cuviință, El dezvăluie „cele văzute la Tatăl” în mod direct, fără haina cuvintelor. Aceasta este Lumina dumnezeirii, strălucirea și slava Sa cerească, neumbrită de smerenia trupului și a simbolurilor, este slava pe care o are din veșnicie ca Dumnezeu și pe care au văzut-o cei trei Apostoli pe Muntele Tabor. Momentul Schimbării Domnului la față, al arătării prin fața omenească a slavei divine, este punctul central al Revelației lui Dumnezeu în lumină, el plinește și dă sens tuturor semnificațiilor luminii arătate până acum. Se cuvine deci o exegeză mai largă a lui.

Luând pe Petru, Iacov și Ioan, Hristos „S-a schimbat la față (*μεταμορφώθη*) înaintea lor, și a strălucit fața Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina. Și iată, Moise și Ilie s-au arătat lor, vorbind cu El. Și, răspunzând, Petru a zis lui Iisus: Doamne, bine este să fim noi aici; dacă voiești, voi face aici trei colibe: Ție una, și lui Moise una, și lui Ilie una. Vorbind el încă, iată un nor luminos i-a umbrat pe ei, și iată glas din nor zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit; pe Acesta ascultați-L». Și, auzind, ucenicii au căzut cu fața la pământ și s-au spăimântat foarte” (Matei 17, 2-6; text paralel: Marcu 9, 2-7; Luca 9, 28-36).

Pentru a arăta învierea înainte de Înviere, Mântuitorul, în fața așa-zisei elite a Apostolilor, Petru, Iacov și Ioan, Și-a descoperit slava Sa cea veșnică, pe care I-a dat-o Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5). Dacă până acum se vedea întâi Omul și apoi Dumnezeu din persoana Lui, pe munte s-a petrecut contrariul.

Pe Tabor are loc o pregustare a Învierii și a Celei de-a doua veniri a Mântuitorului, căci „Fiul Omului Cel ce va veni întru slava Tatălui Său” (Matei 16, 27) a și venit deja. Slava aceea de care le vorbise Domnul ucenicilor le-o arată aici pe pământ, spre a nu se întrista nici de moartea lor, nici de moartea Stăpânului lor¹⁸. Ochii credinței sunt întăriți prin ochii trupești și sufletești, vederea devine bază a cuvântului. Apostolii au

¹⁸ SF. IOAN GURA DE AUR, *Omilii la Matei*, trad. Pr. D. Fecioru, în PSB, nr. 3, IBMBOR, București, 1994, p. 645.

putut să spună mai târziu: „Ceea ce am auzit, am văzut cu ochii noștri” (I Ioan 1, 1). Acum se împacă cele două fericiri: „Fericți cei ce n-au văzut și au crezut” cu „Fericți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud”. La Botez, ucenicii auziseră doar mărturia cuvântului ceresc despre „Fiul cel iubit”, acum cuvântul s-a plinit în fața ochilor, a luat trup de lumină.

Însă acea lumină care a strălucit pe Munte nu a fost văzută doar prin simțurile omenești, ci ele au primit putere de sus, ochii duhului s-au deschis înaintea celor trupești. Astfel putem spune că Schimbarea Domnului la față a fost și schimbarea felului de a vedea al ucenicilor. „Se schimbă la față Hristos nu luând ceea ce nu era, nici preschimbându-Se în ce nu era, ci arătând ucenicilor ceea ce era, deschizându-le lor ochii și făcându-i din orbi văzători”¹⁹. Precum focul nu se vede dacă nu există o materie sau un simț care să primească lucrarea lui luminătoare, la fel, nici puterea îndumnezeitoare a slavei, aflată pretutindenea, nu se vede și nu se simte dacă nu există un material care să se umple de vederea sau simțirea lui. Un astfel de material este ființa rațională care „are ochi de văzut”. Dacă fața lui Hristos „a strălucit ca soarele”, cum de n-au văzut lumina ucenicii rămași jos, lângă munte? „Cel asemenea vede pe cel asemenea”, pentru a vedea lumina Duhului, ochii sufletești trebuie să fie deschiși de Dumnezeu Însuși. Omul nu vede prin vreo putere naturală pe Cel nevăzut, ci numai prin puterea dumnezeiască sălășluită în el.

Soarele lumii acesteia este umbrit de pe Tabor de Soarele care nu apune în veac, de Părintele luminilor Care arată că mai presus decât lumina trecătoare a zilei stă lumina izvorâtă din chipul Său transfigurat. „Să se bucure cerul, mai înainte simțind pe Soarele cel neapus, răsărind acum din pământ în Muntele Taborului, vrând să acopere cu dumnezeiască slavă razele soarelui. Și pământul să dănțuiască luminat, cu cerească rază și cu lumină strălucind, și lumină făcându-se”²⁰.

Hristos le arată ucenicilor, încă neobișnuiți cu astfel de vederi, ce înseamnă Învierea Lui și învierea noastră. Pentru că nimic din câte a făcut El n-a făcut numai pentru Sine, toate ale lui Hristos le poate primi omul. Precum trupul lui Hristos a fost străbătut de lumina propriei dumnezeiri, așa și la înviere (și chiar din viața aceasta, ca o arvună) cei care au iubit lumina se vor face părtași luminii, chiar și cu trupul.

Aproape toți comentatorii Evangheliei sunt de acord că Schimbarea

¹⁹ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Omilia 1 la Schimbarea la față* 12-13, PG 96, 564 C-565 A.

²⁰ De la *Canonul Înainte-prăznuirii Schimbării la față*, 5 August (*Mineiul pe luna August*, IBMBOR, București, 1974, p. 63).

la față a Domnului anticipează Învierea Lui, iar Învierea Sa o prefigurează pe a noastră. Noi trăim în timpul lui *deja* și *nu încă* despre care vorbește Oscar Cullman; Împărăția lui Dumnezeu „este înlăuntrul nostru”, dar ea va veni în mod *desăvârșit* la sfârșitul veacurilor. Noi chemăm de fapt Împărăția cea veșnică de fiecare dată când ne rugăm (În unele manuscrise, cererea „vie Împărăția Ta” din Rugăciunea Domnească, la Sfântul Luca, apare ca „vie Duhul Tău cel Sfânt” – ελθέτο τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον²¹). Împărăția lui Dumnezeu este Duhul Sfânt și, prin El, întreaga Sfântă Treime ce se deschide din iubire oamenilor. Apostolii au gustat pe munte din dulceața harului dumnezeiesc și au văzut că „bine era” să stea ei acolo o veșnicie în prezența Domnului transfigurat și a oaspeților cerești. Despre cei doi, Moise și Ilie, Părinții Bisericii dau mai multe tâlcuiri:

Ei sunt cei doi vizionari ai Legii Vechi care au stat de față la teofaniile în lumină. Hristos îi aduce în față Sa să vadă și ei, desăvârșit, ceea ce li s-a preînchipuit în vremea lor. Moise, cel care a văzut slava lui Dumnezeu pe Sinai, și Ilie cel luat la cer într-un car de foc, se întâlnesc acum cu Domnul slavei.

Sfântul Maxim Mărturisitorul continuă cu o întreagă listă de sensuri ale evenimentului biblic. Iată câteva: „Împreună cu Dumnezeu trebuie să se afle și cuvântul Legii [Moise] și al prorocilor [Ilie], ca unele ce sunt și se găsesc din El și despre El și sunt așezate în jurul Lui”²²; Moise reprezintă făptuirea, căci a dat legea faptei, iar Ilie contemplația, ca unul care a fost condus de la materie la duh prin căruța de foc²³; prin ei, Apostolii „sunt încredințați că Cuvântul e cu adevărat Domnul vieții și al morții”²⁴, căci Moise închipuie morții, iar Ilie viii, arătând că prin ieșirea din viața aceasta, se trece tot la viață”²⁵; Moise mai semnifică cele sensibile, care se descompun, tot așa cum Scriptura ni-l prezintă ca având început și sfârșit (prin naștere și moarte), iar Ilie, pe cele inteligibile, căci istoria lui nu pomenește de naștere (chiar dacă s-a născut), nici de moarte (chiar dacă va muri – Apoc. 11, 7)²⁶ ș.a.

Hristos „S-a schimbat la față înaintea lor, și a strălucit fața Lui ca

²¹ Vezi sigla T^{1p}) din *Novum Testamentum Graece*, Ed. critică a lui Nestle-Aland, Stuttgart, 1988²⁶, p. 195.

²² Sf. MAXIM MARTURISITORUL, *Ambigua* II, 46, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, în PSB, nr. 80, IBMBOR, București, 1983, p. 159.

²³ *Ibidem*, p. 160.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, nota 201, p. 160.

²⁶ Sf. MAXIM, *op. cit.*, p. 162.

soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina” (Matei 17, 2); „Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate pe pământ înălbi așa înălbitorul” (Marcu 9, 3). Ambele versiuni citate, și cea de la Luca, ne spun despre chipul transfigurat al Mântuitorului, dar imediat arată că și veșmintele Lui aveau aceeași calitate: erau inundate de slavă. Se știe că Dumnezeu le-a făcut oamenilor „îmbrăcăminte de piele” (Facere 3, 21) după ce au căzut din ascultarea Sa, adică atunci când trupul și ochii lor s-au golit de lumina în care erau înveșmântați în Rai. Dacă înțelegem veșmintele ca simbol și „mod de a se manifesta al corpului”²⁷, atunci vom descoperi o semnificație mai adâncă a lor. Atâta timp cât omul s-a depărtat de Dumnezeu și s-a unit cu materia, a avut nevoie de haine materiale, „de piele”. Veșmintele Domnului după Înviere sunt veșmintele cu care Adam ar fi trebuit să se îmbrace și de care s-a lepădat.

Sfântul Maxim vede în veșmintele luminoase ale Mântuitorului un simbol al Creației transfigurate, devenită transparentă, căci prin ea luminează acum rațiunile dumnezeiești²⁸. Așa cum trupul este templu al sufletului, tot astfel creația întreagă este templul lui Dumnezeu în care El este prezent prin legile și rațiunile (λόγοι) sădite în întreaga zidire. Toate sunt în armonie (sau ar trebui să redevină), toate au un sens al lor, chiar dacă acesta nu este încă evident pentru cei mai mulți. Pentru omul înduhovnicit, Creația devine transparentă, printr-înșă străbătând lumina armoniei și frumuseții cerești²⁹.

Evangheliile, narând Schimbarea la față, nuantează: la Matei, *chipul* lui Hristos este „ca soarele”, iar la Luca, *veșmintele*, sunt „ca zăpada”. Iată cum coexistă zăpada cu soarele fără a se topi (!), ca și firea omenească a Mântuitorului cu cea dumnezeiască. Prima nu a fost distrusă și topită de ultima, ci îndumnezeită, luminată „așa cum nu poate pe pământ înălbitorul să o facă”.

Tot Sfântul Maxim mai dă un înțeles duhovnicesc al veșmintelor strălucitoare: „Când Cuvântul lui Dumnezeu se face în noi clar și luminos și fața Lui strălucește ca soarele, atunci și hainele Lui se fac albe. Iar acestea sunt cuvintele (rațiunile) Sfintei Scripturi, care se fac străvezii și clare nemaivând nimic acoperit. Ba apar lângă El și Moise și Ilie, adică

²⁷ Pavel FLORENSKI, *Iconostasul*, trad. Boris Buzilă, Anastasia, București, 1994, p. 201.

²⁸ *op. cit.*, p. 126.

²⁹ Limba română a avut intuiția să numească Creația „lume”, nedespărțind-o de *lumen*-ul care îi dă sens.

rațiunile mai duhovnicești ale Legii și Proorocilor”³⁰.

Iar dacă pe Apostoli, la Schimbarea la față, lumina aceea i-a aruncat cu fața la pământ, a fost pentru că ei nu erau încă obișnuiți cu o vedere supra-sensibilă, pe ei luminându-i slava oarecum din exterior, căci Duhul Sfânt nu cuprinsese încă deplin inimile lor, cum se va întâmpla la Cincizecime. În acest sens, spune Sfântul Grigorie Palama: „La Schimbarea la față, Hristos nefiind încă amestecat cu trupurile noastre, trupul Lui, care are în sine izvorul luminii harului, lumina din afară pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau și lumina pătrundea prin ochii sensibili la suflet; acum însă, fiind amestecat³¹ cu noi și petrecând întru noi, luminează sufletul de dinlăuntru”³².

Un alt moment al revelației lui Dumnezeu în lumină s-a petrecut la Cincizecime, când Duhul Sfânt se descoperă în ipostaza luminoasă și purificatoare a focului ceresc³³ cu care se unesc nu numai Apostolii, ci și noii botezați. *Faptele Apostolilor* relatează astfel de tablouri: lumina preschimbă chipul Arhidiaconului Ștefan într-o „față de înger” (Fapte 6, 15), iar în momentul martiriului, „Ștefan, plin fiind de Duh Sfânt și privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (Fapte 7, 55); Dumnezeu îl abordează pe viitorul Apostol Pavel într-o orbitoare descoperire de lumină, în sensul propriu al cuvântului (Fapte 9, 3; 22, 6; 26, 13). Pentru că era prigonitor, Saul încă nu avea deschiși ochii credinței care să-l acomodeze întrucâtva cu prezența lui Dumnezeu. Acest aspect subiectiv-fiziologic al perceperii luminii divine se înțelege comparând experiența lui Saul cu cea a Apostolilor pe muntele Tabor. De ultimii nu se spune că și-ar fi pierdut vederea în acel moment, chiar dacă și ei au căzut cu fața la pământ.

Vorbind de lumină, nu trebuie să ignorăm sensurile pe care le primește *întunericul* în Noul Testament. După cum există o lumină a minții, tot așa există și un întuneric (η σκοτία) care întunecă rațiunea umană. Mai ales în Evanghelia după Ioan, acest întuneric este pus în legătură cu despărțirea și depărtarea de Dumnezeu. De asemenea, e cauzat de ignoranța morală sau religioasă (Matei 4, 16; Luca 2, 32), de

³⁰ *Capete gnostice*, în *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, Harisma, București, 1993², p. 184.

³¹ Amestecat în mod „neamestecat”, după definiția Sinodului de la Calcedon.

³² *Triada întâi, tratatul al treilea*, traducere de Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Scripta, București, 1993², p. 204.

³³ A se vedea pe tema focului, mai pe larg, lucrarea lui Carl Martin EDSMAN, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*, Lund, 1949.

oricine sau orice (omenesc sau demonic) este în dușmănie cu Dumnezeu. Cu cât depărtarea de Izvorul luminii e mai mare, cu atât crește și întunericul, ajungând „întunericul cel mai dinafară” (Matei 8, 12; 22, 13; 25, 30). Și după cum faptele bune sunt luminoase (Apoc. 19, 8), tot așa faptele rele ale necredinței și ale păcatului sunt întunecoase, căci depărtează pe om de Dumnezeu (Romani 13, 12; Efeseni 5, 11; II Cor. 6, 14 ș.a.). Sfântul Ioan Evanghelistul este foarte atent la anumite amănunte esențiale, cum este și cel din relatarea Cinei celei de taină, când Iuda, cu gândul diavolesc al trădării, iese din camera luminoasă a Cinei, din dragostea lui Hristos care se jertfește, în întunericul vânzării, cu adevărat cel mai dinafară întuneric: „Și după ce a luat acela bucățița de pâine, a ieșit numaidecât. Și era noapte” (Ioan 13, 20). Iată cum noaptea exterioară trimite la noaptea spirituală, lăuntrică (Ioan 9, 4; 11, 9-19).

Se poate observa, mai ales în scrierile ioaneice, un adevărat conflict între cele două lumi prezentate simbolic prin lumină și întuneric. Neintrând în amănunte, trebuie spus numai că prin bogăția lui semantică, acest dualism conflictual are ecouri în diferite tradiții din Orientul Apropiat. Profund marcat în religia zoroastriană, antagonismul lumină-întuneric este însușit și de elenism prin scrierile gnostice. Este adoptat apoi drept cadru al tendințelor sectante eseniene de la Qumran. Dar tradiția creștină este cea dintâi care îl îmbogățește și definitivează prin dimensiunea hristologică și eshatologică care este cea mai semnificativă pentru el³⁴. Prin venirea Fiului în lume, se declanșează și desființează conflictul dramatic dintre cele două forțe antagoniste, sub chipul unui veritabil proces între bine și rău, adevăr și minciună, viață și moarte, lumină și întuneric. Desigur, datorită atotputerniciei divine, dar mai ales prin jertfa Mielului, Lumina este cea care iese victorioasă. Acesta este și motto-ul Evangheliei după Ioan: „Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o³⁵” (Ioan 1, 5).

În concluzie, „pentru Noul Testament nu numai Dumnezeu este

³⁴ Clémence HELOU, „Le conflit des ténèbres et la lumière dans les écrits johaniques. Une approche symbolique”, în *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions*, Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 29 au 31 mars 1996, Ries, J. et Ternes, C.-M. (editori), Brepols, Turnhout, 2002, p. 159-173; aici p. 163.

³⁵ Verbul „a cuprinde” (καταλαμβάνω) are și sensul de „a înțelege” (*A Greek-English Lexicon...*, p. 414). El semnifică deci și incapacitatea oamenilor supuși răului de a înțelege manifestarea Logosului în lumină. Această dublă alternativă desemnează conflictul care opune tenebrele luminii și, în același timp, posibilitatea de a depăși conflictul (C. Helou, *op. cit.*, p. 159).

Lumină, ci și fiecare om care se angajează în lupta credinței, care trece prin iluminarea Botezului, este numit ca fiind lumină, însă nu o lumină autonomă, care-și trage sursa de lumină din el însuși, ci «lumina Domnului», iluminat de slava inefabilă a Celui care, singur, este Lumina adevărată»³⁶.

C) Câteva mărturii contemporane despre lumina divină

Desigur, învățătura vederii lui Dumnezeu în lumina slavei Sale a fost permanent prezentă în gândirea și scrierile Sfinților Părinți – la loc de frunte fiind sinteza doctrinară admirabil făcută de Sfântul Grigorie Palama († 1360) – și în viața marilor mistici creștini care au dat mărturie despre posibilitatea experierii harului dumnezeiesc ca lumină necreată fără început și fără de sfârșit, în cadrul istoric al lumii acesteia, dar ca realitate transfiguratoare care anticipează veacul ce va să vină.

Nu este locul aici pentru a prezenta întregul fir al învățaturii patristice despre lumina divină³⁷. Cine îl parcurge își dă seama de unitatea duhovnicească a tuturor relatărilor și dezvoltărilor teologice despre sfânta Lumină. În spiritul acestei unități duhovnicești perpetuată în istoria sfântă despre revelația lui Dumnezeu în Lumina necreată stă și celebra relatare a lui Motovilov. Mărturisirile sale tulburătoare despre vederea luminii Duhului Sfânt stau în legătură cu persoana harismatică a Sfântului Serafim de Sarov († 1833) al cărui fiu duhovnicesc a și fost. Iată câteva fragmente din jurnalul lui Motovilov în care povestește minunata sa experiență: Într-o zi friguroasă de iarnă, în timp ce îi vorbea despre importanța și rolul Duhului Sfânt în viața creștină, Sfântul Serafim l-a luat pe Motovilov de umeri și îi spuse: „Noi ne aflăm amândoi acum în Duhul lui Dumnezeu, fiule. De ce nu te uiți la mine?». Răspunsei: «Nu te pot privi, părinte, fiindcă ochii tăi strălucesc ca fulgerul. Chipul tău e acum mai strălucitor decât soarele și mă dor ochii privindu-te». Părintele Serafim zise: «Să nu te alarmezi, excelență! Acum tu însuși ai devenit la fel de strălucitor ca mine. Acum te afli în plinătatea Duhului lui Dumnezeu, altminteri n-ai putea să mă vezi așa cum sunt [...]. Chiar și celor mai mari pustnici, fiule, Domnul Dumnezeu nu-și arată totdeauna mila Sa în acest fel» [...].

După aceste cuvinte, i-am privit din nou chipul și am simțit o și mai mare evlavie față de el. Închipuiți-vă că vedeți în centrul soarelui, în

³⁶ Pierre STRUVE, *art. cit.*, p.13.

³⁷ A se vedea în acest sens lucrarea lui Vl. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Deisis, 1995.

lumina orbitoare a amiezii, chipul unui om care vă vorbește. Îi vezi mișcarea buzelor și schimbarea expresiei ochilor, îi auzi vocea, simți că cineva te ține de umeri; totuși nu-i vezi mâinile, nu te vezi nici măcar pe tine sau figura lui, ci doar o lumină orbitoare ce se răspândește pe o suprafață de câțiva metri și care strălucește atât peste stratul de zăpadă ce acoperă poiana din pădure, cât și peste fulgii de zăpadă ce cădeau peste mine și marele bătrân. Vă puteți închipui starea în care mă aflam! «Cum te simți acum?» mă întrebă părintele Serafim. «Extraordinar de bine», spusei. «Dar în ce fel, ce anume simți?» Am răspuns: «Simt o pace și un sentiment de liniște în sufletul meu încât nici un cuvânt nu le poate exprima [...], o extraordinară desfătare [...], o bucurie extraordinară în toată inima mea [...] și o extraordinară căldură». «Cum poți tu să simți căldură, fiule? Privește, stăm în pădure. E iarnă, zăpada scârțâie sub picioare și uite cum cad fulgii de zăpadă peste noi. Ce fel de căldură poate fi aceasta?» Răspunsei: «Așa cum e la baie atunci când se toarnă apa și aburii se ridică precum norii». «Dar mirosul?» mă întrebă el [...]. «Nimic de pe pământ nu se aseamănă cu acea mireasmă» [...]. Iar părintele Serafim, zâmbind frumos, zise: «Știi și eu aceleași lucruri la fel de bine ca tine, fiule, dar te întreb să văd dacă și tu simți ceea ce simt eu. Este absolut adevărat, excelență!

Cea mai plăcută mireasmă de pe pământ nu se poate compara cu mireasma pe care o simțim acum, căci acum noi suntem învăluiți în mireasma Sfântului Duh [...]. Această împărăție a lui Dumnezeu se află înlăuntrul nostru, iar harul Sfântului Duh strălucește asupra noastră și ne încălzește și din afară. El umple aerul înconjurător de multe miresme binemirosoare, ne îndulcește simțurile cu o cerească desfătare și ne inundă inimile cu o negrăită bucurie [...].

Faptul că eu sunt monah, iar tu ești mirean este cu totul lipsit de importanță. Ceea ce ne cere Dumnezeu este o adevărată credință în El și în Unul născut Fiul Său. Drept răsplată pentru aceasta ne este dăruit din belșug de sus harul Sfântului Duh»³⁸.

Printre părinții contemporani care au înfrumusețat Muntele Athos cu o viață de sfințenie, cuviosul Gheron Iosif Isihastul (1898-1959) ocupă un loc de frunte. El a lăsat mărturia neștearsă a cunoașterii realităților dumnezeiești venite nu din învățătură lumească, ci dintr-o experiență personală dobândită cu multă strădanie duhovnicească. Este aceeași

³⁸ Arhimandrit Lazarus MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov, o biografie spirituală*, trad. prof. Paul Bălan, Agapis, București, 2003, p. 158-164.

mărturie pe care Biserica o dă de la început, a întâlnirii minunate dintre Dumnezeu și om, prin lucrarea harului transfigurator. Din biografia sa, scrisă de unul dintre ucenicii apropiați³⁹, cititorul poate descoperi numeroase relatări despre vederea luminii necreate, care îi mângâia sufletul și-i adeverea împărăția cerurilor⁴⁰. Iată una dintre acestea:

„Stăteam aici, la fereastră, în genunchi pe zdrențele mele și spuneam rugăciunea⁴¹. La un moment dat, cum îmi așteptam mintea la rugăciunea prin care harul dumnezeiesc lucrează cu lumina lui sfântă, s-a înmulțit și mai mult lumina, iar mintea⁴² a început să mi se lărgească încât toate ale mele au devenit mai luminoase. Vedeam toată latura locului nostru, de la Katunakia până la mănăstirile de jos și până la Dafne⁴³ și chiar în spatele meu și nimic nu-mi era ascuns sau necunoscut. Lumina nu era ca lumina fizică pe care o dă soarele sau o fac oamenii. Era o lumină extraordinară, albă, imaterială și nu [numai] în afară, precum cea firească pe care o văd cei care au ochi să vadă cele din afară. Lumina aceea se află și înlăuntrul omului, o simte ca pe propria respirație și îl umple asemenea hranei sau respirației, îl ușurează de greutatea corporală și îl transformă astfel încât nu mai știe dacă are trup și greutate sau margini. Atunci, ne spuse [bătrânul Iosif], l-am văzut și pe Atanasie⁴⁴ că vine spre noi pe cărarea de la [mănăstirea] Sfântul Pavel încărcat cu traista lui mare. Am rămas urmărindu-l până a ajuns aici. Îi vedeam toate mișcărilor: cum stătea să se odihnească sau sprijinea povara sa, la izvorul Sfintei Ana, la moară unde s-a odihnit și a băut apă, până a ajuns la poarta noastră, a luat cheia, a deschis și a intrat înăuntru, a venit în fața mea și a făcut metanie. De ce v-ați minunat? Când mintea omului se curățește și se luminează, mai presus de luminarea sa naturală care nu vine din adaosul harului – prin care vede și dincolo de demoni, după cum spun Părinții –, atunci primește pe deasupra și iluminarea harului dumnezeiesc, astfel încât harul să se sălășluiască într-însul și să-l răpească în vederi și descoperiri, după cum numai harul știe. Poate chiar

³⁹ IOSIF Vatopedinul, *‘Ο Γέροντας ‘Ιωσήφ ‘ο ‘Ησυχαστής. Βίος, διδασκαλία. «‘Η Δεκάφωνος Σάλπιγξ*, Sf. Mănăstire Vatoped, Sf. Munte Athos, 2001³.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 45, p. 55-57, p. 66-67, p. 101 etc.

⁴¹ Adică Rugăciunea lui Iisus sau Rugăciunea de toată vremea, „Doamne, Iisuse Hristoase (Fiul lui Dumnezeu), miluiește-mă (pe mine, păcătosul)” (n.n.).

⁴² Conștiința (n.n.).

⁴³ Este vorba de o distanță considerabilă, imposibil de cuprins în mod normal cu privirea (n.n.).

⁴⁴ Unul dintre călugării care locuiau împreună cu el (n.n.).

însuși omul, dacă vrea să vadă sau să cunoască ceva care îl interesează, să ceară în rugăciune și harul să lucreze ca să i se împlinească cererea. Cred însă că cei evlavioși se feresc să ceară asta, dacă nu există mare nevoie”⁴⁵.

Ce este vizibil în această descriere, dincolo de caracterul supranatural al vederii luminii dumnezeiești, este faptul că însușirile firești ale omului nu sunt desființate de întâlnirea cu divinul, ci „lărgite”, după cum exprima povestirea, transfigurate, aduse către un nivel de desăvârșire, simultan cu conștiința prezenței în acea lumină suprafirească. Este ceea ce învață Sfântul Grigorie Palama și întreaga Tradiție bisericească despre sinergia atributelor divino-umane.

D) Icoana ortodoxă și lumina dumnezeiască

Icoana are înalta menire de a arăta credinciosului adevărul fundamental al întrupării Fiului lui Dumnezeu și posibilitatea și chiar datoria pe care umanitatea a căpătat-o prin acest act dumnezeiesc, de sfințire și unire cu Dumnezeu prin tot ceea ce se revărsă din persoana Sa – bunătate, adevăr, iubire, adică manifestări energetice netrecătoare. Icoana va pune permanent înaintea ochilor trupești și sufletești ai credincioșilor Bisericii mărturia prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume mai ales în viața sfinților Lui și, prin aceasta, va rămâne un loc privilegiat al slavei divine revărsate asupra lumii.

Teologiei mistice a slavei îi corespunde în plan vizual artistic un întreg vocabular estetic prin care icoana încearcă să redea realitățile mai presus de fire ale experienței dumnezeiești. *Fondul de aur, nimbul, mandorla* (forma geometrică în general elipsoidală care înconjoară corpul persoanelor dumnezeiești și îndumnezeite) sunt cele mai adecvate mijloace prin care iconograful bizantin traduce în plan artistic lumina dumnezeiască. Ele nu sunt doar semne abstracte ale sfințeniei, ci transmit real privitorilor o lumină și o strălucire pe care persoanele sfinte o poartă la fel de real.

Creștinismul a preluat din arta antică greco-romană aceste simboluri luminoase, dar i-a dat nimbului însemnătatea cea mai înaltă de atribut luminos și indispensabil al Dumnezeului Treimic venit în lume pentru mântuirea oamenilor. Dacă în păgânism, zeul-soare era purtătorul principal al nimbului, în creștinism, „Soarele dreptății”, Fiul lui Dumnezeu dă adevăratul sens al acestui simbol artistic: el trimite la lumina harului divin, energie necreată și luminoasă, căruia s-au făcut părtași și sfinții încă din lumea aceasta. Chiar dacă mărturii ale artiștilor sau scriitorilor

⁴⁵ *Ibidem*, p. 138-139.

medievali despre folosirea și simbolistica nimbului sunt prea puține, utilizarea universală a acestui atribut luminos este argumentul cel mai concludent pentru valoarea lui. Nimburile atât de generos conferite de pictura bizantină sunt semnul cel mai evident al legăturii pe care sfântul o realizează între Cer și pământ, după modelul lui Iisus Hristos. Poziționarea lor în jurul capului arată *încununarea* unei vieți sfinte datorite de Dumnezeu, după cuvântul scripturistic: „[Dreptii] vor primi din mâna Domnului împărăția frumuseții și cununa cea strălucitoare” (Înțelepciunea lui Solomon 5, 16). De aceea, imaginea nimbului se și asociază de multe ori cu cea a coroanei care vine din mâna lui Dumnezeu (fig. 63 b, 85 b). Grecii numesc și astăzi nimbul „coroană (cunună) de lumină” (φωτοστέφανος).

O elocventă mărturie din puținele referințe scrise din literatura creștină rămase despre folosirea și sensurile nimbului în arta răsăriteană se găsește la Sfântul Simeon al Thessalonicului († 1429), scriitor bizantin influențat de curentul isihast și cunoscut în special pentru lucrările sale liturgice. Într-unul din *Răspunsurile către episcopul Gavriil de Pentapole*⁴⁶, Simeon se referă și la nimb: „Cununile⁴⁷ cele rotunde care sunt în icoanele sfinților arată *darul, strălucirea și lucrarea lui Dumnezeu* celui fără început și fără sfârșit, de la care dar întărindu-se și luminându-se, au început nevoițele și bine săvârșindu-le sunt pururi cu Dumnezeu și darul Lui cel dumnezeiesc pururi îl au în dânșii, care dar, fiind dumnezeiesc, n-are nici început, nici sfârșit. Drept aceea, aceste cununi sunt rotunde. La Mântuitorul cununa este întreită⁴⁸, pentru că este Unul din Treime și întru Dânsul este și Părintele și Duhul Sfânt. Cei ce iau darul arhieriei, fiind dar niște luminători, și împărații, ca cei ce au luat ungerea împărăției, au această cunună scrisă⁴⁹.”

Conturul circular (nimbul) din jurul capului sfinților aplicat pe fondul auriu, dar și pe orice alt fundal, desemnează caracterul personal al harului prezent în persoana reprezentată, faptul că ei se fac părtași împărăției cerești. „Pentru că Dumnezeu și sfinții au același har,

⁴⁶ P.C. 155, 829-952; trad. rom. de Cuviosul Chesarie în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, vol. II, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2002³, p. 197-261.

⁴⁷ Traducerea română mai fidelă originalului *φέγγια* ar fi *luminile, strălucirile*.

⁴⁸ Adică primește nimb cruciform.

⁴⁹ Întrebarea 18, *Ibidem*, p. 217.

reprezentarea lor se face «asemenea»⁵⁰. Este același har și lumină care izvorăște din persoana Fiului, adevăr întărit de asemănarea nimburilor, cu specificația că la Iisus Hristos nimbul este cruciform. Forma cercului este cea mai apropiată de perfecțiunea geometrică bidimensională și legată de perfecțiunea religioasă-morală a sfântului respectiv. Lumina care îi însoțește pe sfinți în icoană trimite la lumina care i-a însoțit în timpul vieții și apoi, în viața veșnică, când ei s-au unit cu și mai multă lumină. Imperativul evanghelic: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre cele bune și să-L slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri” (Matei 5, 16) a fost luat de sfinți în cel mai serios mod posibil, până acolo încât lumina faptelor bune s-a transformat în lumină sufletească; sufletul luminat de har s-a extins și asupra trupului, dându-i strălucirea Mântuitorului de pe Tabor. Sfinții au adus chipul lui Dumnezeu din ei la asemănarea cerută de Creator, dar chiar și chipul trupului a devenit asemenea lui Dumnezeu.

Nimbul și mandorla ca forme simbolice luminoase, în pofida diversității estetice (formă, culoare) sub care apar în arta creștină, sunt și trebuie să fie componenta esențială prin care imaginea sacră depășește tabloul narativ cu subiect religios și se încadrează într-o artă teofanică a împărtășirii de Dumnezeu la nivel vizual dar și haric, energetic. Chiar dacă arta creștină occidentală de la Renaștere înapoi s-a îndepărtat de tradiția iconografică răsăriteană și a abandonat în mare parte acest tezaur simbolic, devenind în bună măsură o artă a lumii acesteia, desacralizate, nimbul a fost și va rămâne pentru iconografia ortodoxă unul din elementele cu o încărcătură simbolică dintre cele mai înalte. Ea dă mărturie despre sensurile ultime ale vieții și trăirii creștine, despre unitatea dintre divin și uman la care lumea are acces prin persoana lui Iisus Hristos.

Summary: On the seeing of the God in Light

The highest holy Revelation is an experience of light, an act which remains mysterious but which can also be shared by holy people; through this light, God eventually reveals Himself as primordial, uncreated and eternal Light. One can say this light is the frame and environment of the ultimate communion between God and man.

In the Holy Scripture, especially in the New Testament, God reveals Himself as pure and spiritual Light, „and in Him is no darkness at all” (I John 1, 5). We could name the New Testament the revelation of God as Light. The term “revelation” already involves the term „light”, because revelation means disclosure, discovery and

⁵⁰ L. USPENSKY, *Teologia icoanei*, trad. Teodor Bakonsky, Anastasia, București, 1994, p. 160.

any kind of manifestation produced through the grace of light. The New Testament, as an alliance established between God and the world through His Son, is the perfect Revelation. Therefore, one of God's archetipal attributes is light. One of the key moments of this manifestation of divine light happened on Mount Tabor, when the Apostles saw the eternal glory of divinity on the transfigured face of the Lord.

The Christian tradition, from its early days until the contemporary testimonies of the divine light, transposes in words and holy images a supernatural experience of in-depth meanings. However, these meanings are difficult to define because of the varied forms of experience taken on the inner level and the effort to translate a supernatural act in human words. Nevertheless, the texts and the holy images of the Church – by their symbolical vocabulary: nimbus, halo and gold background – are a continuous invitation for the Christian believers to know and communicate with the God of Lights.

Drd. Ciprian BURLĂCIOIU

TEOLOGIE ȘI TEOLOGII. REFLECȚII PE MARGINEA UNOR TEOLOGII CONTEXTUALE

Îndeosebi în ultima jumătate de secol s-a putut constata o schimbare majoră în evoluția creștinismului: centrul său – în special din punct de vedere demografic – încetează să mai fie emisfera nordică (Europa și America de Nord). În Africa, Asia și America Latină se dezvoltă din ce în ce mai conștient Biserici locale indigene ce resping orice formă de colonialism și misionarism exterior. Acest proces duce la evoluții teologice hotărâtoare, reflectate în apariția unor teologii variate. Materialul de față prezintă exemplificator procesul istoric ce a dus la acest rezultat și face o prezentare a opțiunilor teoretice care se ascund în spatele diferitelor modele numite generic în literatura de specialitate teologii contextuale.

I

Evenimentele care au marcat istoria Bisericii romano-catolice, în martie 2005, anume moartea papei Ioan Paul II și alegerea ca „urmaș al Sfântului Apostol Pertu” a cardinalului Joseph Ratzinger, sub numele de Benedict XVI, în martie 2005, au captat atenția tuturor mediilor de comunicare. Asemenea oricărui fapt important din ziua de astăzi, totul a fost transmis în direct, mediile audio-vizuale dedicând spații surprinzător de mari celor petrecute. Imaginile au înfățișat pe rând mulțimi de oameni îndurerați și mai apoi jubilând de bucurie, adunați în Piața Sfântul Petru din Roma. În acest perimetru limitat părea să se fi adunat întregul mapamond: au fost văzute fluturând o mulțime de steaguri naționale, unele dintre ele ale unor state din cele mai îndepărtate colțuri ale lumii; au fost intervievați sau pur și simplu trecuți în revistă prin imagini de grup sau portrete individuale oameni de toate culorile și rasele.

O mare parte a comentariilor care au însoțit imaginile au fost consacrate speculațiilor cu privire la persoana celui care îi va urma lui Ioan Paul II. Foarte vehiculată a fost ideea alegerii unui cardinal din America de Sud sau Africa. Rezultatul în sine este în cele din urmă aici mai puțin important. Ceea ce dorim să arătăm prin cele rememorate mai sus este următorul lucru: creștinismul nu mai este o „afacere” exclusiv europeană și acest lucru este cu atât mai clar, cu cât întăistătorul uneia dintre cele mai importante ramuri ale creștinismului, Biserica Romano-catolică, în același timp episcop al Romei, putea fi ales din mijlocul unor creștini de

pe alte continente decât cel european. Desigur, o asemenea alegere n-ar fi fost cu nici un chip arbitrară. În cazul de față, motivația invocată a fost amploarea, până în acest moment nemaiaținsă în istorie, pe care o cunosc în special Bisericele din Africa, Asia și America Latină. (Acest fenomen de extindere privește în egală măsură pe cele mai multe dintre confesiuni.) Și nu este vorba numai despre o răspândire a creștinismului în alte spații geografice decât cel european și nord-american – tradițional creștine –, ci mai curând despre găsirea unor noi „patrii”, în contextul în care, în matca sa tradițională creștinismul este într-un regres vizibil și continuu, Bisericele ajungând în unele regiuni cu o veche tradiție creștină ghetouri (vezi aici exemplul Franței, „vechea fiică a Bisericii Romano-catolice”).

II. Creștinism și Globalitate – Provocări actuale

În literatura de specialitate se vorbește despre o așa-numită „mutare a centrelor” (moving of the centre)¹: dacă până acum în decursul istoriei „polul nord” al întregii creștinătăți a fost spațiul mediteran și european – indiferent de confesiune –, acum creștinismul se dovedește a fi un fenomen global – într-o măsură pe care nu a mai cunoscut-o – și policentric. La această înclinare a balanței către emisfera sudică a planetei nu a contribuit numai secularizarea accentuată a Europei și Americii de Nord, ci și regresul demografic din aceste regiuni, dublat de o explozie a natalității în așa-numitele țări ale lumii a treia². Creștinismul nu mai este exclusiv religia europenilor și a Occidentului, așa cum era văzută pe alte continente până nu demult. Mai mult, sudul planetei este locul unde confesiunile creștine înregistrează o expansiune fulgerătoare. Din totalul numărului de creștini, europenii și nord-americanii însumează aproximativ o treime³. Așa cum s-a spus, fenomenul balansării către emisfera sudică nu privește numai Biserica romano-catolică. Evenimentul alegerii noului papă a fost momentul în care lumina a căzut pe această confesiune. În aceeași măsură protestantismul de toate nuanțele este acasă mai degrabă în unele regiuni extraeuro-

¹ J. PARRATT (ed.), *An introduction to Third Worlds theologies*, Cambridge University Press 2004, p. 1-2.

² Vezi și PARRATT (ed.), op. cit., p. 12.

³ O statistică globală asupra creștinismului este publicată în fiecare an în numărul din ianuarie al *International Bulletin of Missionary Research*. În datele publicate în ianuarie 2005, numărul creștinilor din Europa și America de Nord însuma 757.771.000 (cu o medie de creștere anuală pentru perioada 2000-2005 de 0,45%), în timp ce al celor din Africa, Asia, America Latină și Oceania 1.268.298.000 (cu o medie de creștere anuală pe aceeași perioadă de 1,90).

pene, decât în țările în care s-a născut. De exemplu, Biserica Anglicană din Marea Britanie este astăzi numai un vestigiu a ceea ce a fost cândva, anume metropola spirituală a unui imperiu. Dimpotrivă, anglicanismul prosperă în vechile colonii engleze din Africa⁴, iar vocea Bisericilor din aceste regiuni este luată în serios la Londra. Cu alte cuvinte, una dintre cele mai importante trăsături ale multor confesiuni creștine este globalitatea.

Această mutare a centrelor nu poate în cele din urmă rămâne fără urmări la nivel teologic. Dacă s-a conștientizat de mult timp, că autonomia administrării este una dintre premisele creșterii acestor Biserici „tinere”, de la mijlocul secolului XX se pune din ce în ce mai serios și sistematic problema unei teologii, sau mai precis spus a unor teologii contextuale, în măsura în care teologia europeană dominantă, „importată” odată cu misiunea Bisericilor europene, rămâne vizibil fără ecou în celelalte regiuni ale planetei. Întrebarea care se pune este, de ce nu ar fi legitimă exprimarea credinței și sub altă formă decât cea tradițional europeană, formă care să corespundă nevoilor religioase, culturale și sociale aflate la fața locului. În acest fel se cere acceptarea unei pluralități a felului în care se poate teologhisi și trăi credința, care să fie călăuzită de principiul relevanței contextuale. Nu este uitat sau neglijat în acest fel principiul unității teologiei creștine, fundamentat pe unitatea și unicitatea Revelației.

Orizontul geografic spre care are loc amintita mutare a centrelor este denumit generic în literatura de specialitate lumea a treia. Din această pricină, sunt necesare câteva remarci asupra implicațiilor acestui concept. El este important din moment ce definește spațiul – contextul – pe care prezentarea de față îl are în vedere, iar expresia va mai reveni pe parcursul textului. Ea nu trebuie înțeleasă cu sensul peiorativ devenit tradițional. Atributul „a treia” nu presupune o diferențiere calitativă la nivelul dezvoltării economice, sociale, culturale etc. față alte două ipotetice „lumi”, ci desemnează o alternativă la cele două „lumi” (capitalismul și socialismul) aflate în confruntarea Războiului rece. „Lumea a treia” voia să însemne la începutul anilor '60 „a treia cale”, o alternativă la cele două sisteme aflate în conflict. Acesta este sensul inițial al conceptului. Din punct de vedere al identității, se poate spune că astăzi, după dispariția celor două blocuri antagonice, trăsătura cea mai importantă care mai

⁴ Foarte importantă a devenit Biserica Anglicană de culoare din Africa de Sud. După democratizarea țării ea s-a bucurat de un succes imens, ca unul dintre factorii care au contribuit la abolirea sistemului de segregare rasială. DESMOND TUTU este cea mai importantă personalitate a ei, fiind alături de N. MANDELA unul dintre opozanții fostului regim de la Pretoria.

poate permite o asemenea identificare generală este trecutul colonial similar – sub dominația unei puteri europene – pe care îl au cele mai multe dintre aceste țări. Desigur, nici aceasta nu este o categorie general valabilă, mai ales referitor la Japonia, Coreea și în parte China, niciodată devenită oficial colonie, dar aflată totuși într-un regim semicolonial. Urmare a colonialismului sunt în mare parte și Bisericile locale întemeiate după perioada marilor descoperiri geografice până în secolul XX de către misionari europeni. Activitatea acestora a fost de cele mai multe ori autorizată de puterea politică, dar au existat nenumărate cazuri în care misionarii creștini au activat în afara zonelor de influență colonială, punându-și viața în primejdie pentru Evanghelie. Având în vedere acest trecut colonial, se poate spune că Bisericile „lumii a treia” sunt produsul direct sau indirect al misiunii occidentale. Ceea ce definește aceste Biserici este o teologie de import de nuanță europeană, puțin dispusă la angajarea într-un dialog de fond cu contextul religios, social și cultural local, de multe ori chiar potrivnică oricărei forme de inculturare sau acomodare. În perioada colonială, multe dintre Bisericile misionare erau copii ale Bisericilor „mamă” sub toate aspectele. Până și orarul după care se desfășura programul liturgic rămânea același, fără să țină cont de condițiile climatice indigene. De exemplu, în Biserica reformată olandeză din Ceylon/Sri Lanka slujbele duminicale se oficiau la orele prânzului, la fel ca la Amsterdam, fără să se țină cont că în această regiune tropicală canicula care se instaura la aceste ore din zi era de evitat prin simpla modificare a orelor de rugăciune. Imaginea creștinilor olandezi care se îndreptau spre locașurile de cult îmbrăcați în severa ținută tradițională neagră reformată nu putea să nu stârnească ilaritate, iar impunerea unei asemenea rânduieli localnicilor era un lucru cu atât mai dificil. Însă acesta este numai un aspect exterior.

Contribuția de față își propune să facă o prezentare a acestor procese în care au fost și rămân implicate cele mai multe dintre Bisericile creștine. Subsumarea lor unei categorii generale este controversată. Potrivită este mai curând o descriere printr-un cerc tematic definit de mai multe expresii sinonime ca înțeles: inculturare, aculturare, indigenizare, acomodare, teologie interculturală, teologie contextuală. Acestora se mai pot adăuga și alte noțiuni. Toți acești termeni doresc să descrie însă unul și același lucru: felul în care cuvântul Evangheliei este vestit neamurilor și forma pe care acest mesaj, odată înrădăcinat, o ia în contact cu elementele contextului local. Diferențierea introdusă de varietatea acestor noțiuni este una care privește metoda prin care aceste procese sunt

abordate și perspectiva din care se face acest lucru: fie este vorba de misionare, fie de reformarea interioară a unei Biserici pentru a face față provocărilor care o confruntă. La rândul lor modelele sunt marcate de perspective confesionale diferite. Teologia și practica romano-catolică are o anumită viziune, în timp ce mediul protestant o alta. Aceste viziuni diferite au avut o anumită dinamică în decursul istoriei bisericești. Lor nu li se poate nega împletirea intimă cu felul în care istoria a fost scrisă în regiunile pe care le-am numit cu titlul generic de „lumea a treia”.

În prima parte a textului ne propunem prezentarea istorică a fenomenelor aduse în discuție, făcând apel la câteva exemple din istoria misiunii și a Bisericilor acestor regiuni. În partea a doua se va încerca o tratare sistematic-teoretică a subiectului.

III. Modele și metode de inculturare în decursul istoriei bisericești

Pentru a face cât mai clară actuala prezentare vor fi invocate câteva episoade din istoria bisericească a lumii a treia: pentru început două episoade care privesc activitatea misionarilor europeni la începuturile expansiunii coloniale în Asia; al treilea exemplu va fi luat din istoria Bisericilor africane, din perioada de vârf a colonialismului, secolul XIX; ultimul va încerca prezentarea sumară a unuia dintre cele mai importante curente teologice moderne din Biserica catolică și nu numai, anume teologia eliberării.

MATTEO RICCI (1552-1610) și misiunea creștină în China.

Primul exemplu este cel al călugărului iezuit Matteo Ricci⁵, care, plecând din Italia însoțit un compatriot, se stabilește începând cu 1583 în regiunile de coastă ale Chinei, iar mai apoi primește în 1601 îngăduința de a se muta la Pekin și, în același timp, acces la curtea imperială. Faima de care s-a bucurat în China, și care i-a permis în cele din urmă contactul cu elita societății chineze, a fost metoda sa misionară specială. Învățând foarte bine limba chineză, s-a dedicat studiului scrierilor clasice confucianiste, reușind chiar traducerea unora în latină. Convingerea sa era că sistemul religios confucianist nu este unul politeist, ci mai curând o religie monoteistă. Din această pricină, prezintă tradiția confucianistă din

⁵ J. BÉSIŃEAU, *Matteo Ricci serviteur du maître du ciel*, ed. Desclée de Bronwer, Paris 2003, 218 p.; J. HOFFMANN-HERREROS, *Matteo Ricci den Chinesen Chinese sein – ein Missionar sucht neue Wege*, ed. Matthias-Grünwald, Mainz 1990, 116 p.

China ca fiind legea naturală, parte a revelației primordiale păstrată de toate popoarele. Comparând mediul religios indigen cu cel din antichitatea clasică, ajunge la concluzia că religia din China este cu mult superioară celei decadente a grecilor, romanilor sau egiptenilor. El găsește la clasicii confucieni dovada credinței monoteiste într-o divinitate a cerului sau un domn al cerului și al pământului, demnă de a fi lăudată. Din această pricină, credința lui Ricci este că mulți dintre cei ce au păzit poruncile acestei religii s-au mântuit prin legea revelației naturale. Pentru a înfățișa învățătura creștină în acești termeni, Ricci alcătuieste în 1603/4 o scriere în limba chineză cu titlul „Adevăratul sens al învățăturii despre Domnul cerului”.

Metoda sa misionară, așa cum mărturisea în două dintre scrisorile sale trimise în Europa – prima din 1584, cealaltă din 1596 – nu a fost aceea a predicii publice. El a preferat disputațiile private cu membrii ai elitei societății. Pentru a câștiga respectul acestei clase, adoptă chiar vestimentația unui cărturar confucianist. Casa sa devenise locul unui foarte frecventat cerc de discuții. Convins de succesul metodei sale, renunță chiar și la ideea de a mai deschide o biserică, concentrându-se pe câștigarea elitelor. Atât înainte de perioada șederii la Pekin, dar mai ales în timpul acesteia a folosit orice modalitate de a capta atenția societății înalte. Ricci a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a fi considerat de către partenerii săi ca fiind unul dintre ei⁶, făcând totul pentru a încerca să-i deschidă cuvântului Evangheliei. Acceptă chiar și participarea la cultul public de stat închinat lui Confucius sau strămoșilor. Argumentarea sa privea faptul că aceste forme cutumiare nu au un caracter religios, ci sunt mai curând forme de exprimare a fidelității față de înaintași și față de orânduirea politică, deci conveniențe sociale fără semnificație religioasă politeistă. Această atitudine a creștinilor s-a reflectat în acceptarea oficială de care s-a bucurat creștinismul printr-un edict imperial de toleranță din partea împăratului K’ang Hsi în 1692⁷. Edictul îi prezenta pe europeni ca fiind lipsiți de vicleșug și intenții ascunse și neprovocând tulburări. Din această pricină, se permite ca toate locașurile închinat „Domnului cerului” să rămână și mai departe neatinse, iar cei ce doresc să poată oficia nestingheriți cultul obișnuit. Din formularea edictului se poate

⁶ Filosoful chinez Li ZHI (1527-1610) relatează într-o scrisoare referitoare la Ricci, pe numele său chinez Li Xitai, că nu-i rămăsese nici o scriere clasică confucianistă necunoscută și că studiase și comentariile acestora. Mai remarcă de asemenea și modul perfect în care vorbea limba, scria și stăpâna regulile sociale indigene; vezi *AufBereuropäische Christentumsgeschichte*, p. 26-27.

⁷ S. NEILL, *A history of Christian mission*, Harmondsworth 1971, p. 189.

vedea că drumul ales de Ricci în transpunerea ideilor și a conceptelor teologice în limba chineză s-a dovedit benefic.

Metoda lui misionară s-a lovit de critică chiar în rândul propriului ordin⁸. Într-o primă fază, s-a argumentat împotriva folosirii unor termeni din vocabularul confucianist chinez în special privitor la numirea lui Dumnezeu. Opozanții contestau egalitatea dintre conținutul conceptului teologic creștin despre Dumnezeu și cel indigen, exprimat prin nume ca „domnul cerului”, „cerul”, sau „domnul cel mai înalt”. Din acest motiv a fost propusă înlocuirea acestor termeni împrumutați din cultura locală prin nume europene. Controversa a ajuns în final la Roma. Ei s-a adăugat în cele din urmă și discuția iscată de călugării cerșetori (ordinul mendicant) ajunși în China și care au catalogat cinstirea lui Confucius și a strămoșilor ca practică politeistă, combătând-o vehement. Roma a pronunțat în consecință o interdicție cu privire la numirile în limba chineză și la practicile respective în 1645. Această hotărâre a fost însă revizuită numai puțin ani mai târziu în 1656 printr-o altă hotărâre dată de Sfântul Oficiu, care a confirmat validitatea vechii metode misionare inițiată de Ricci.

Disputa renaște cu virulență la începutul secolului XVIII. Încă din 1693, vicarul apostolic de Fujian, francezul Charles Maigrot, emite un mandat prin care interzice în China toate riturile contestate și toate numele indigene date lui Dumnezeu, afară de „Domnul Cerului”. Discuția ajunge mai departe în Europa, așa încât în 1700 facultatea de la Sorbona condamnă unele idei referitoare la religia Chinei din scrierile iezuiților. Inevitabil, controversa ajunge pentru a fi tranșată la Roma, iar papa Clemens XI confirmă în 1704 condamnarea riturilor prin hotărârea *Cum Deus optimus*. Pentru a demonstra că riturile ce stăteau în centrul controversei au doar un caracter civil, fiind semnul fidelității politice față de orânduire, iezuiții obțin de la împăratul K'ang Hsi un document care confirma acest lucru. Roma a respins un asemenea argument, interpretându-l ca imixtiune a unui împărat păgân în rânduielile creștine. Încercarea de a impune această decizie a fost incredințată legatului papal Charles-Thomas Maillard de Tournon, care a călătorit între 1705-10 în Asia special în acest scop. Printr-un decret dat la Nanking în 1707, acesta caută impunerea hotărârii dată la Roma. Se izbește însă de opoziția celor

⁸ Acest capitol a intrat în istoria bisericească sub numele de „disputa pentru rituri”; vezi C. VON COLLANI și K. HOCK, art. *Ritenstreit*, în RGG (ed. a-IV-a), vol. 7, col. 530-534; Y. RAGUIN S.J., *Das Problem der Inkulturation und der chinesischen Ritenstreit*, în M. SIEVERNICH S.J. / G. SWITEK S.J. (ed.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1990, p. 272-292.

mai mulți misionari și de cea a împăratului chinez, care consideră amintitul decret ca un amestec în sfera sa de influență. Legatul papal este în cele din urmă expulzat, iar unii dintre colaboratorii săi suferă chiar închisoare. În această fază a disputei, conflictul a căpătat aspectul unei confruntări politice între Europa și China. Alte bule și hotărâri papale ulterioare confirmă și întăresc condamnarea deja exprimată. Acesta a fost unul dintre cele mai importante motive pentru care misiunea catolică în China a eșuat. Abia în 1934 Roma revine asupra vechilor hotărâri, permițând practicarea anumitor rituri legate de cultul strămoșilor.

ROBERTO DE NOBILI (1577-1656), misionar în India.

Un exemplu întru totul similar este cel al altui iezuit, Roberto de Nobili⁹, activ misionar în sudul Indiei între 1606-56. Amănunte asupra activității sale dă el însuși într-o scrisoare de apărare trimisă papei Paul V în 1619¹⁰. Acest raport a fost prilejuit de interzicerea metodei sale misionare, primită din partea autorităților bisericești locale, și care trimiseseră mai departe la Roma chestiunea spre a fi discutată.

Scrisoarea sa începe prin descrierea insuccesului misiunii creștine în principatul independent Madurai din sudul Indiei. Același rezultat nemulțumitor al propriei sale activități îl duce la problematizarea metodei misionare. Ajunge astfel la concluzia că acest lucru se datorează nu unei rezistențe față de învățătura creștină, ci refuzului populației, mai ales al claselor superioare, de a renunța la anumite conveniențe sociale tradiționale, cum ar fi purtarea „șnurului”. Șnurul de bumbac era semnul castei căreia cineva aparținea, fiind cel mai important element al identității personale. Renunțarea la el ar fi însemnat situarea voită în afara propriei familii și în final a societății, lucru pe care nimeni nu era dispus să-l accepte. După studiul intensiv al literaturii brahmanice, de Nobili ajunge la concluzia că purtarea acestui șnur, precum și lăsarea creșterii părului de către brahmani nu sunt practici religioase, ci conveniențe care marchează originea și statutul social al indivizilor. Din această pricină, el permite celor convertiți purtarea acestui șnur și pe mai departe. În concepția sa, sistemul castelor în sine nu era unul de natură religioasă, ci un fenomen cultural și social ce putea fi acceptat de către Biserică.

Rezultatele misiunii nu s-au lăsat acceptate. El vorbește de 200 de convertiri pe parcursul a doi ani. Metoda sa misionară a stărnit în cele din

⁹ P.R. BACHMANN, *Roberto de Nobili 1577-1656*, Roma 1972, 269 p.

¹⁰ *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, p. 27.

urmă controversă, unii clerici catolici considerând-o inacceptabilă. În acest context primește din partea arhiepiscopului de Cranagore interdicția de a mai săvârși noi botezuri, până ce problema nu va fi lămurită printr-o hotărâre de la Roma.

Acomodarea metodei sale misionare la contextul dat nu s-a redus la acest aspect. După învățarea limbii și după cunoașterea din ce în ce mai profundă a modului de viață indigen, a observat cinstea de care se bucura casta brahmanilor în rândul celorlalte clase. De Nobili s-a hotărât în consecință să imite stilul de viață al acestora în toate aspectele care nu veneau în contradicție cu învățătura creștină. El însuși s-a intitulat brahman, ceea ce în sanscrită înseamnă om înțelept, spunând despre sine că este un brahman italian care a studiat filosofia la Roma. Acest lucru i-a permis accesul în mediul brahmanic, reușind să studieze literatura religioasă rezervată numai cercului sacerdotal restrâns. Viziunea sa era de a încerca misionarea brahmanilor și a elitelor care erau cele de la care emana curentul de opinie în societate.

Metoda misionară a lui Roberto de Nobili a avut o soartă similară cu aceea a lui Matteo Ricci. Ea a fost pe rând privită cu scepticism, apoi acceptată de Roma, iar în cele din urmă interzisă. Condamnarea finală a venit în 1744 prin bula papei Benedict XIV, *Omnium sollicitudo*.

Aceste condamnări suferite de metodele misionare iezuite în China și India au contribuit și ele la interzicerea ordinului în 1773. Similar cazului Chinei și Japoniei, ridicarea damnațiunilor ce priveau riturile a fost pronunțată de Roma și în cazul Indiei în 1940.

SAMUEL AJAYI CROWTHER (1806?-1891) și creștinismul african.

Un exemplu dintr-un context cu totul diferit și dintr-o altă perioadă istorică este cel al primului episcop anglican de culoare, S.A. Crowther. Biografia sa este istoria unui destin exemplar pentru mulți africani, dar cu un final unic.

Născut puțin după începutul secolului XIX în Nigeria, ajunge repede obiect al înfloritorului comerț transatlantic cu sclavi. Singur povestește într-o scrisoare¹¹ din 22 februarie 1837 evenimentele care i-au schimbat viața. După ce satul său natal a fost prădat de musulmani, locuitorii săi au fost robiți și vânduți ca sclavi. Soarta sa era de a ajunge în mâinile unor comercianți europeni care să-i trimită peste ocean spre a fi revânduți în Lumea Nouă. Acest comerț începuse însă să fie combătut.

¹¹ Document reprodus în *AuBereuropäische Christentumsgeschichte*, p. 145.

În 1807 parlamentul englez hotărăște abolirea sclaviei și a oricărei forme de participare la traficul cu sclavi. Urmare a acestei decizii, statul britanic a întreprins acțiuni concrete pentru impunerea acestei aboliri. Una dintre cele mai importante măsuri a fost alocarea unei flote engleze care să patruleze coastele Africii de Vest, locul de unde porneau către America cele mai multe vase cu sclavi. Măsura era în același timp îndreptată și împotriva intereselor economice ale unor comercianți de sclavi europeni, ce aparțineau puterilor concurente, Spania, Portugalia sau Franța. Din această pricină, ea a fost dusă cu succes și pe o lungă perioadă la îndeplinire. Blocada navală astfel realizată a avut ca rezultat interceptarea multor vase cu sclavi. Aceștia nu li se putea însă asigura întoarcerea în regiunile natale, aflate în afara controlului britanic. Pentru acești sclavi eliberați s-a născut proiectul „Freetown” în Sierra Leone. Aflată sub protectorat englez și îndeaproape sprijinită, această regiune trebuia să fie noua patrie a celor dezrădăcinați. Organizația misionară anglicană *Church Missionary Society* și-a asumat un rol important în organizarea acestui proiect. Afară de misionare, una dintre cele mai importante atribuții ale sale a privit educația în rândul africanilor.

Eliberat de englezi pe drumul spre America, tânărul Crowther a fost încredințat misionarilor din Sierra Leone. După șase luni el putea citi, după propria mărturie, Noul Testament. Pentru istețimea sa i s-a încredințat misiunea de monitor (pedagog) pentru ceilalți elevi, lucru pentru care a fost și plătit. După o îndelungată evoluție pozitivă și studiu teologic la Londra (1842-43) este hirotonit ca preot anglican în 1843. În această calitate duce o intensă activitate misionară în Nigeria, țara sa natală, lucru pentru care ajunge în atenția publică. Mai târziu a organizat cu succes această misiune în mai multe stațiuni de-a lungul fluviului Niger, fiecare destinată unei anumite etnii. Tot el va traduce în mai multe etape și Biblia, până în 1889, când va publica o ediție integrală în yoruba, limba regiunii. Acest text este considerat drept fundamentul literaturii în această limbă.

Crowther a fost exemplul schimbării pe care misiunea protestantă, în acest caz anglicană, a găsit-o necesară pentru fundarea Bisericilor africane pe baze solide. Acest program inițiat și susținut din Anglia de influenții Rufus Anderson (1796-1880) și Henry Venn (1796-1873) avea ca moto următoarea sintagmă: *self-government, self-sustaining, self-extending*¹². S-a vorbit despre o așa-numită „eutanasie” a misiunii europene,

¹² J.F.A. AJAYI, *From Mission to Church: the Heritage of the Church Mission Society*, în *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 23, aprilie 1999, p. 50-55.

care consta în retragerea treptată a Bisericilor ce inițiaseră misiunea în favoarea dezvoltării unor Biserici locale, conduse de elite indigene. Misionarii europeni urmau să fie înlocuiți cu personal recrutat dintre creștinii nativi. Aceștia trebuiau să ia decizii în ceea ce privește viața și drumul Bisericilor lor și să fie capabili să le conducă. Crowther a fost cel care a intrat această încercare. După studiul teologic londonez și după ce și-a dovedit în diferite împrejurări calitățile, este numit în 1864 episcop, fiind primul episcop anglican de culoare din istorie. El a fost cea mai importantă personalitate africană a secolului XIX, fiind primit chiar și de regină la Londra. Datorită calităților sale, dar și prestigiului de care s-a bucurat între africani, misiunea creștină protestantă în Africa de Vest cunoaște un succes imens. Eparhia sa era comparabilă cu subcontinentul indian și de câteva ori mai mare decât Marea Britanie. Numele său a ajuns cunoscut și în Asia, fiind invocat drept exemplu în strădania Bisericii anglicane din India de a-și avea un episcopat autohton și nu impus de Londra¹³.

Cursul istoriei s-a schimbat odată cu modificarea contextului politico-economic la Londra și în Africa. Generația de misionari care făcuseră posibilă ascensiunea lui Crowther a fost înlocuită spre sfârșitul secolului XIX cu o nouă generație, inspirată de dorința perpetuării unei relații paternaliste cu Bisericile tinere de pe alte continente¹⁴. Acestui lucru i se adaugă sporirea puterii companiei britanice *Niger-Company*, care primește în 1886 privilegiile lărgite din partea regimului de la Londra. În acest context, modelul unui creștinism autohton independent și conștient de propria importanță și chemare, care să poată rezista eficace intenției de subjugare colonială, nu mai era binevenit. Episcopul Crowther a fost supus multiplelor presiuni venite din partea misionarilor și a sistemului colonial, și în cele din urmă silit să se retragă în august 1890, murind în decembrie anul următor. Acest fapt a stârnit proteste și revolte în toată regiunea Africii de Vest, în rândul creștinilor nativi de toate confesiunile. Elitele autohtone au văzut în acest act încercarea de a perpetua pe mai departe sistemul colonialist în dauna elementului autohton¹⁵.

¹³ *Indian Christian Guardian*, an. 3 (1899), apud *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, p. 69-70.

¹⁴ AJAYI, *From Mission to Church*: „Mission entered into an era of colonial tutelage...”, p. 54.

¹⁵ Respectivul protest încerca să demonstreze faptul că episcopatul lui Crowther, lung de 27 de ani, a reprezentat un succes pentru creștinismul african și a demonstrat abilitatea africanilor de a se conduce și organiza singuri, lucru negat de unii europeni: *Memorial, dated 7. Dec. 1892, addressed to the Archbishop of Canterbury and the proper authorities of the Church of England, from the clergy and representative layman of the*

Pe plan bisericesc ele au avut un rezultat neprevăzut: în următorii ani s-au născut în semn de protest față de această stare de lucruri zeci de Biserici africane independente, ceea ce a constituit impulsul unei mișcări bisericești pentru un creștinism cu specific african, cât mai departe de modelul european de import. Acest proces a continuat mai departe în secolul XX. Exemplul ruperii de misiunile bisericești europene din Africa a fost modalitatea în care africanii au reușit să-și formeze Biserici în care să aibă libertatea ce li se refuza¹⁶. Dus la extrem, acest proces de separare a cauzat o fărâmițare considerabilă a creștinismului african, trăsătură care-l caracterizează și astăzi.

Teologia eliberării sau metoda Americii Latine

Un alt capitol interesant din istoria bisericească este a doua jumătate a secolului XX pe continentul sud-american. Aici nu mai este vorba de misiunea creștină într-un context sau altul, ci de felul în care un creștinism cu o bază și tradiție solidă s-a manifestat într-un anumit context socio-politic și istoric particular. Contextul despre care vorbim este cel latino-american.

Începând cu anii '50, America Latină se caracterizează printr-o instabilitate politico-economică sporită, cauzată în principal de regimurile politice exploatare pe care le-a cunoscut¹⁷. Formele oligarhice alternative de pe continent au fost dictaturile militare sau prezidențiale, la care se adaugă regimuri autoritare ale unor partide unice. Pe plan internațional, America Latină ajunge în dependență față de puteri industriale extra continentale, în special față de SUA, manifestate prin ciclul export de materii prime, import de produse finite. Factorul care a făcut posibilă în realitate o asemenea evoluție a fost concentrarea puterii în mâna unor grupuri restrânse de interes, în mare parte formate din elitele locale, care pentru atingerea propriilor scopuri au fost dispuse la orice, prejudiciind conștient și voit societățile locale. Consecința a fost sărăcirea în masă a întregii populații și păstrarea controlului prin mijloace opresive. Reacția

Lagos native Church (fragment), în *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, p. 159-60. Următorul episcop anglican de origine africană vine abia în 1951.

¹⁶ F. LUDWIG, *African independent Churches in West Africa around 1900*, în K. KOSCHORKE (ed.), *Transcontinental Links in the History of Non-West Christianity*, Wiesbaden 2000, p. 259-271.

¹⁷ K. HERMANN / W. HILGEMANN, *dtv-Atlas zur Weltgeschichte*, vol. 2, München 1987, p. 271; H-J PRIEN, *Befreiung und Entwicklung. Zur Frage strukturverändernden Handelns lateinamerikanischer Christen*, în idem *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Studien zur Theologie, Gesellschaft und Geschichte*, p. 625-648.

firească în fața acestor realități s-a manifestat printr-o serie îndelungată de mișcări revoluționare cu larg sprijin popular, unele terminându-se cu instaurarea unor alte regimuri, altele sfârșind în interminabile confruntări de gherilă, prelungite până în anii din urmă, chiar dacă între timp motivația și țelurile inițiale au fost uitate.

În acest context, Biserica romano-catolică majoritară a jucat un rol important, fie printr-o neimplicare complice, fie printr-o angajare clară, intitulată generic *opțiunea pentru cei săraci*. Mișcarea inițiată și promovată la început prin vocea individuală a unor clerici a căpătat în cele din urmă o amploare care a cuprins întreg spectrul bisericesc sud și central american, independent de confesiune, fie prin demersuri aprobatoare, fie prin respingeri. În final această opțiune pentru eliberarea celor săraci și asupriți a fost denumită *teologia eliberării (teologia de la liberación)*. Din pricina mulțimii formelor și direcțiilor cuprinse sub acest titlu generic, în literatura de specialitate se vorbește despre o multitudine de teologii ale eliberării¹⁸. Unora dintre ideile cuprinse de o parte dintre aceste curente teologice li s-a făcut reproșul unei angajări în sens ideologic, paralel cu mișcările de tip marxist de pe continent, motiv pentru care controversa în jurul lor a fost foarte mare. Pe scurt, verdictul final dat de Roma a fost condamnarea acestei tipologiei teologice sub acuza interpretării Evangheliei și a misiunii Bisericii într-un sens marxist, ceea ce ar duce în final la un mesianism politic și luptă de clasă¹⁹.

Pentru a exemplifica cât mai potrivit această nouă formă de teologie, cel mai potrivit este să fie citate unele dintre textele care de-a lungul timpului au fost catalogate ca reprezentative.

Primul text este un document al celei de-a doua întruniri generale a episcopatului catolic sud-american, petrecută la Medellin între 24 august și 6 septembrie 1968. Această conferință venea în urma Conciliului II Vatican, care manifestase o deschidere considerabilă pe toate planurile în comparație cu teologia și politica bisericească catolică preconiliară. Hotărârile adoptate la Medellin sunt considerate ca un prim impuls la acest nivel pentru o asemenea mișcare în Biserică:

Drept creștini, credem că această etapă din istoria Americii Latine este strâns legată de istoria mântuirii.

¹⁸ R. FRIELING, *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Latein America*, Göttingen 1986, 196 p.

¹⁹ Este vorba în special de două instrucțiuni venite din partea Congregației pentru Credință, *Libertatis nuntius* din 1984 și *Libertatis conscientia* 1986. Artizanul acestor condamnări a fost prefectul de atunci al sus-numitei congregații, cardinalul J. RATZINGER.

Drept păstori cu o responsabilitate generală, dorim să ne legăm cu viața popoarelor noastre în căutarea înfrigurată după soluții potrivite multiplelor lor probleme. Misiunea noastră este de a contribui la dezvoltarea complexă a oamenilor și a comunităților continentului.

Creдем că ne aflăm într-o nouă etapă istorică. Ea cere limpezime pentru a vedea, claritate pentru a aprecia și solidaritate pentru a acționa [...]

Noi îi chemăm pe toți oamenii de bună credință să lucreze împreună la adevăr, dreptate, dragoste și libertate, la misiunea transformării popoarelor noastre la momentul începerii unei noi epoci.²⁰

Acest apel se fundamentează pe recunoașterea faptului că istoria continentului se află într-un moment de cotitură. De aceea, contextul în devenire este timp al istoriei mântuirii, iar misiunea Bisericii este de a se implica activ în transformarea lui pozitivă. Neimplicarea trecută trebuie acum înlocuită cu analiza și aprecierea faptelor ce trebuie să ducă în final la acțiune concretă.

Un alt fragment al aceluiași document numește precis opțiunea în favoarea celor defavorizați ca misiune a Bisericii:

În condițiile de sărăcie și chiar de mizerie în care trăiește o mare parte a poporului sud-american, noi, episcopii, preoții și personalul ordinilor monahale, avem cele necesare vieții și o anumită siguranță, în timp ce săracilor le lipsesc cele necesare și trăiesc în frică și nesiguranță. Există destule situații în care cei săraci simt că episcopii lor, preoții lor și monahii nu se identifică cu adevărat cu ei, cu problemele și temerile lor și că nu sprijină întotdeauna pe cei ce lucrează cu cei săraci și se angajează în favoarea lor. [...]

Din acest motiv dorim ca Biserica din America Latină să vestească Evanghelia bucuriei săracilor și să fie solidară cu ei. Ea trebuie să mărturisească valoarea bunătăților Împărăției lui Dumnezeu și să fie slujitoare curajoasă tuturor oamenilor popoarelor noastre. Păstorii și ceilalți lucrători ai poporului lui Dumnezeu trebuie să mijlocească vieții Bisericii, cuvintelor, atitudinii și acțiunilor ei legătura dintre Evanghelie și nevoile oamenilor din America Latină.²¹

Înstrăinarea ierarhiei de nevoile și temerile credincioșilor este prezentată aici ca lucrul care trebuie schimbat în Biserică. Contextul mizer în care fiii Bisericii trăiesc este receptat de către episcopii reuniți la Medellin ca locul propriu al misiunii Bisericii. Perpetuarea unei înstrăinări a celor ce reprezintă Biserica – păstorii ei – de turmă, cu alte cuvinte ruperea de context este obtuză și împotriva moralei creștine. În opțiunea

²⁰ *AuBereuropäische Christentumsgeschichte*, p. 303.

²¹ *Ibidem*, p. 304.

pentru săracii și asupriții societății trebuie văzută, ca și în textul precedent, opțiunea pentru implicarea Bisericii în conjunctura care se manifestă sub aspecte multiple. Acest context este parte a istoriei mântuirii.

Textul devenit între timp manifestul clasic și clipa nașterii cu adevărat a unei teologii a eliberării este cartea preotului catolic peruan Gustavo Gutiérrez, *Theologia de la Liberación*. După studiu în Europa se întoarce la Lima unde va ajunge în timp profesor la facultatea de teologie catolică, cu specializare pentru teologie și sociologie. Cartea sa apărută în 1971 este fundamentarea teoretică a demersului anunțat la Medellín. Ea va ajunge de notorietate mondială, fiind tipărită și retipărită în zeci de ediții și inspirând curente teologice similare în Asia și Africa. Gutiérrez vede aici demersul său ca pe un nou mod de a face teologie:

Din toate aceste motive trebuie să concluzionăm că teologia eliberării nu furnizează o nouă temă, ci mai mult un nou mod de a teologhisi. Teologia, drept reflecție critică asupra realității istorice, este în acest fel o teologie eliberatoare, o teologie a schimbărilor, eliberatoare a istoriei și a umanității și de aceea și transformarea acelei părți a umanității care – reunită drept *ecclesia* – mărturisește deschis pe Hristos. Teologia nu se mai restrânge de aceea numai la a înțelege lumea cu mintea, ci încearcă să se definească drept un proces prin care lumea să fie schimbată pentru că ea se deschide darului Împărăției lui Dumnezeu în protest contra demnității umane călcată în picioare, în lupta împotriva exploatării celei mai mari părți a oamenilor, în dragostea care eliberează și în construirea unei noi societăți echitabile și frățești.²²

Teologia eliberării se definește drept reflecție și acțiune raportate nemijlocit la context. Ea nu are pretenția găsirii unei noi tematici teologice – sărăcia și umilința reală a maselor –, ci se înțelege pe sine ca o nouă viziune teologică, în centrul căreia stă raportarea nemijlocită la faptul istoric și care este preocupată de a influența felul în care acesta se desfășoară. Interesul ei nu este definit de cercul credință-intelect, ci de credință-dreptate, dând prioritate aspectelor sociale. Modalitatea de a interveni în istorie este una radicală. Gutiérrez și cei mai mulți dintre adepții acestui curent teologic resping soluția dezvoltării lente prin educație și luptă tacită, preferând paradigma schimbării rapide, revoluționare, uneori chiar armate²³. Cu toate că el nu este adeptul unei răsturnări

²² G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, p. 83.

²³ Acesta este cazul preotului catolic columbian, teolog și sociolog cu studii de sociologie la Löwen, CAMILLO TORRES (1929-1966), care lovindu-se de rezistența propriei sale Biserici și de neputința de a-și pune în practică pe cale pașnică ideile reformatoare, bucurându-se în același timp de o simpatie populară imensă și de recunoaștere

violente, este inspirat de același etos revoluționar:

Doar o schimbare radicală a actualei stări de fapt, o modificare adâncă a relațiilor de proprietate, cucerirea puterii de către clasele exploatate și o revoluție socială care să înlăture dependența actuală, poate mijloci pasul către o societate socialistă de alt tip [...] ²⁴

Construirea unei societăți după model socialist a fost permanent tematizată de mulți adepți ai teologiei eliberării. În acel moment istoric părea singura alternativă modelului capitalist american, a cărui politică de factură semi-colonială păstra într-o dependență economică și politică cu urmări sociale catastrofale o mare parte a Americii Latine. Deși s-a vorbit despre un asemenea model socialist, nu a fost intenționată preluarea celui leninist-stalinist, ci a fost mai mult avută în vedere analiza socială propusă de Marx, care la momentul respectiv era actuală pentru aceste societăți.

Teologia eliberării a cuprins nu doar registrul acțiunilor practice la care Biserica era obligată. Ea s-a reflectat în toate ramurile teologice (exegeză, teologie sistematică, istorie bisericească, teologie practică), putând fi pe drept numită un model complet de teologie. Așa cum s-a amintit deja, ea a găsit răsunset și pe alte continente unde existau contexte social-politice similare. După 1990 s-a vorbit însă de stingerea ei. Astăzi părerile sunt împărțite, vorbindu-se în egală măsură de moartea, dar și de renașterea ei sub forma altor curente, impuse de contextul în permanentă modificare.

IV. Pluralism teologic la nivelul metodei - O expunere sistematică

Episoadele istorice înfățișate anterior au prilejuit constatarea diversității contextului în fața căruia a fost pusă Biserica de-a lungul timpului. Într-un fel sau altul, acest context a marcat și continuă să marcheze creștinismul dându-i forme istorice particulare sau locale. Noțiunea generală sub care a intrat în conștiința teologică acest fenomen este **contextualizarea**, deducându-se de aici chiar nașterea unor **teologii contextuale**. Fenomenul a fost conștientizat și resimțit ca atare în epoca răspândirii creștinismului pe alte continente, ce a urmat marilor descoperiri geografice din secolul XV-XVI. Spre deosebire de misiunea creștină antică, modelul misiunii moderne s-a caracterizat prin ciocnirea

internațională, decide să recurgă la lupta armată, intrând într-una dintre gherilele columbiene. Sfârșește în final chiar într-o confruntare împotriva armatei columbiene. Una dintre lucrările sale tematizează tocmai această opțiune: idem, *Revolution als Aufgabe des Christen*, Mainz 1969.

²⁴ GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, p. 91.

unor culturi și a unor civilizații fără contacte prealabile și mai ales în condiții istorice nefavorabile unei coexistențe și contopiri armonice – expansiunea colonială europeană. Creștinismul a fost acum propovăduit în forma pe care o luase după o sinteză de mai bine de o mie de ani dintre mesajul Evangheliei și cultura mediteraneană, respectiv europeană. Așa s-a ajuns la realitatea că în Asia, Africa și America Latină a fost vestită Evanghelia „în limba latină”: s-a încercat transplantarea creștinismului european de tradiție latină unu la unu pe continentele nou descoperite. Acest mod de misionare s-a prelungit chiar până la începutul secolului XX, caracterizând toate confesiunile.

Al doilea factor, alături de misiune, care a dus la nevoia contextualizării teologiei este provocarea socială, politică și economică în continuă schimbare care definește întâlnirea dintre Biserică și societate pe parcursul istoriei. Prin această separare nu trebuie înțeleasă scoaterea Bisericii în afara societății. Dimpotrivă, ea are ca premisă fundamentală locul simbiotic pe Biserica îl ocupă în sfera relațiilor sociale, chiar și în societățile moderne supuse secularizării. Biserica însă, ca instituție absolută (a nu se înțelege aici o referire la forma ei de organizare!), reprezintă principiul stabilității, iar celelalte relații sociale sunt prin definiție flexibile și fluctuante, variind sub influența unei multitudini de factori. Totuși, stabilitatea și variabilitatea nu se exclud reciproc. Biserica, pentru a rămâne credincioasă misiunii ei universale, este chemată să interacționeze cu acest context, în așa fel încât mesajul evanghelic să fie permanent actual și în măsură să răspundă unor probleme inedite. Nu este vorba de o adaptare a Bisericii la context, ci de modul în care Evanghelia și misiunea încredințată ei rămân universale, transcenzând toate formele istorice particulare, dar cu relevanță pentru fiecare dintre acestea.

Din pricina greutății de a cuprinde îndeajuns de bine fenomenul descris aici în sfera unor noțiuni clar circumscrise, este recunoscută chiar și în literatura de specialitate o anumită imprecizie terminologică. Termenii vehiculați sunt cei amintiți deja: *inculturare*, *aculturare*, *acomodare*, *indigenizare*, *teologie interculturală* sau *teologie contextuală*. De cele mai multe ori, conceptul din urmă este folosit ca noțiune generală căreia se subsumează toate celelalte. Însă, fiecare dintre ele a căpătat un conținut specific, ajungând să definească un model de întâlnire a creștinismului, respectiv a teologiei cu un anumit context. Și mai dificilă devine această diferențiere din pricina viziunilor confesionale diferite pe care acest proces le presupune. Teologia catolică favorizează o anumită concepție, în timp ce protestantismul o alta. În continuare se va încerca deslușirea înțelesului

lor, făcând apel și la episoadele istorice descrise anterior.

A. Acomodarea

În literatura teologică catolică s-a vorbit despre acomodare cu privire la descrierea specificului misiunii iezuite în Asia, în special India, China și Japonia, în secolele XVI-XVIII. Numele devenite sinonime cu această metodă misionară sunt Francisco Xavier (1506-1552), care după sosirea sa în India la 15 mai 1542 reușește să misioneze regiuni largi din sudul subcontinentului, mergând mai departe spre estul Asiei prin Malakka, pentru a ajunge în final în Japonia, de unde încearcă să treacă în China. Toate stațiunile activității sale de pe durata celor zece ani de misiune au avut ca rezultat întemeierea unor comunități creștine, multe dintre ele în afara zonelor de control portughez²⁵. Alte două exemple misionare prezentate deja sumar mai sus sunt cel al lui Matteo Ricci (1552-1610), activ în China și al lui Roberto de Nobili (1577-1656), în India²⁶.

Modelul misionar propus de acești pionieri a avut ca bază diferențierea dintre conținutul imuabil al Evangheliei și forma variabilă pe care o poate primi sau îmbrăca trăirea ei. Ființa creștinismului rămâne una și aceeași întotdeauna, însă forma în care ea este prezentată în contexte variabile poate și trebuie să fie diferită²⁷. Această paradigmă depășește viziunea reducerii la *tabula rasa* a oricărui element cultural tradițional – ca în America Latină –, pentru ca apoi Evanghelia să fie sădită pe acest pământ „deștelenit”. Ea constată existența unor elemente valoroase în toate celelalte culturi, pe care le consideră ca forme potrivite de a exprima învățătura Evangheliei. În același timp, prin adoptarea acestor forme de expresie se urmărește găsirea unei punți de comunicare cu respectiva cultură, urmărindu-se în final transformarea ei²⁸. Exemplul dat de Ricci și de Nobili este grăitor: ei au preluat formele tradiționale vestimentare, de etichetă, de exprimare a unor noțiuni teologice, ca ideea

²⁵ K. KOSCHORKE, *Konzepte kirchlicher Pluralität in der Geschichte des außereuropäischen Christentums*, în J. MEHLHAUSEN (ed.), *Pluralismus und Identität*, München 1995, p. 399; mai multe amănunte la G. SCHURHAMMER, *Franz Xavier. Sein Leben und seine Zeit*, 2 vol., Freiburg 1955/73.

²⁶ O prezentare comparativă, istorico-culturală-teologică a misiunii iezuite în Asia și la W. REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, vol. I, cap. *Akkulturationsprozesse und Missionsstrategien in Asien*, Stuttgart 1983, p. 184-195.

²⁷ V. KÜSTER, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*, Nettetal 1995, p. 26.

²⁸ KOSCHORKE, *Konzepte kirchlicher Pluralität*, p. 400.

de Dumnezeu, și chiar ritualuri tradiționale controversate – cultul strămoșilor, al lui Confucius, sau sistemul castelor – pentru a pătrunde în contextul cultural respectiv și a-l transforma. A fost un pas înainte față de eurocentrismul colonial, dar în spatele său s-a aflat viziunea depășirii respectivei culturi locale ca simplă formă inferioară pe scara evoluției. Formularea clasică a pe care a primit-o această metodă aparține teoreticianului misiunii catolice, Thomas Ohm, care vorbește despre așa-numitul proces în trei etape: acomodare, asimilare, transformare²⁹. Elementele acceptate sau asimilate se reduc din prisma acestei teorii de cele mai multe ori la aspecte exterioare, din nevoia penetrării unui anumit context – ca cel asiatic, cu tradiții culturale puternice – rezistent oricărei confruntări culturale directe. Modelul este deci limitat în ceea ce privește deschiderea către alte culturi.

B. Indigenizarea

Foarte asemănătoare tiparului prezentat mai sus, noțiunea de indigenizare a fost preferată terminologic în literatura protestantă. Ea prezintă și caracterizează însă o altă etapă a istoriei bisericești, desfășurată în a doua jumătate a secolului XIX și la începutul secolului XX, în special în Africa și Asia. Această perioadă este caracterizată politic prin apogeul sistemului colonial britanic în aceste regiuni, dar în același timp prin renașterea naționalismelor locale. Misiunea creștină a fost dominată de protestantism, în timp ce catolicismul este pe această scenă în stagnare sau în regres.

Pentru nașterea curentelor naționaliste de emancipare locală, Bisericile au jucat un rol important. Bisericile locale au început treptat să fie conștiente de importanța lor și de cea a tradițiilor culturale indigene și să revendice o autonomie mai largă și o exprimare a tradiției creștine prin elemente din culturile lor. De exemplu, în ceea ce privește misiunea în India, s-a cerut încetarea propovăduirii unui Hristos „englez” în favoarea unuia „autohton”. De asemenea, a fost exprimată dorința interpretării hristologiei în contextul specific local, cu interes în ceea ce privește dialogul inter-religios. În sfera educației, au fost pornite experimente pentru sprijinirea limbilor indigene. Creștinismul a activat acum drept agent al modernizării și prin mijlocirea inovațiilor tehnologice necesare tipăririi Bibliei. În cele din urmă, curentul naționalist nu a rămas fără

²⁹ T. OHM, *Neuer Wein in neuen Schläuchen*, în idem, *Ex Contemplatione Loqui. Gesammelte Aufsätze*, Münster 1961, p. 150-172.

urmări nici privitor la arhitectura sau arta sacră.

În căutarea unei expresii locale autentice a creștinismului, misionarismul paternalist occidental a fost privit deseori drept instrument al deznaționalizării. Bisericele au căutat expresii locale autentice care să ducă la constituirea unei forme naționale a creștinismului, desprinsă de misiunile europene. Exemplul tipic al acestei mișcări naționaliste creștine a fost istoria primului episcop anglican de culoare, S.A. Crowther (1806?-1891). Acest episod a prezentat clar dorința Bisericilor tinere, ce se poate rezuma astfel: constituirea unei elite locale care să fie în măsură să conducă destinele propriilor comunități, premisă a ruperii dependenței de Bisericile metropolă; acesta era primul pas pentru articularea unui creștinism și a unei teologii cu specific local care să respecte tradițiile și formele culturale ancestrale în care aceste popoare se simțeau înrădăcinate.

Asemănător modelului asimilării, indigenizarea s-a dovedit odată cu revoluțiile sociale din anii '50-'60 ai secolului XX limitată, datorită neconcordanței premisei sale teoretice fundamentale – care presupunea existența unei culturi autohtone unitare ca mediu al inculturării mesajului Evangheliei – cu noua realitate. Asupra acestui lucru se va reveni.

C. Inculturarea

Începând de la mijlocul secolului XX, misiunea catolică a elaborat un nou model misionar, denumit general inculturare. Chiar și etimologic, termenul arată importanța pe care conceptul de cultură îl primește. Volker Küster³⁰, cercetând istoria apariției lui, îl atribuie teologilor catolici Pierre Charles³¹ și Joseph Masson³². A fost apoi preluat de diferite conferințe și organizații, ajungând în final în vocabularul oficial al Bisericii romano-catolice³³. Un asemenea discurs a fost posibil datorită deschiderii Conciliului Vatican II cu privire la Bisericile și culturile locale.

Noțiunea de cultură trebuie înțeleasă în sens larg, aici cuprinzându-se toate aspectele spirituale și materiale ale unei societăți³⁴. Din punct de

³⁰ KÜSTER, *Theologie im Kontext*, p. 30.

³¹ P. CHARLES, *Missiologie et Acculturation*, în *Nouvelle revue théologique* (NRTh), 75 (1953), Louvain, p. 15-23, apud KÜSTER, op. cit., p. 30.

³² J. MASSON, *L'Eglise ouverte sur le monde*, în NRTh 84 (1962), p. 10-38, apud KÜSTER, op. cit., p. 30.

³³ Hotărârea Scaunului Apostolic cu nr. 114, din 24 ianuarie 1994, cu privire la Liturghie și Taine se intitulează *Liturghia romană și inculturarea*.

³⁴ Definierea conținutului noțiunii de cultură este unul dintre cele mai complicate și controversate probleme actuale. Nu vom intra aici în această discuție, ci ne vom mărgini

vedere misionar, inculturarea a devenit sinonimă cu întruparea, dorind să depășească vechile modele de adaptare, acomodare sau indigenizare, care presupuneau superioritatea culturii occidentale față de toate celelalte civilizații. Inculturarea este privită ca procesul întrupării credinței într-un anumit spațiu cultural, acestui proces neputându-i-se impune limite prestabilite. El este caracterizat de dinamism, rămânând permanent actual și necesar. Punctul său de pornire nu este o structură culturală ierarhică în vârful căreia se află modelul occidental, celelalte culturi fiind privite ca neevoluate, ci presupune întâlnirea atotcuprinzătoare și originară dintre Evanghelie și o anumită cultură, care poate da naștere unei tradiții creștine noi și autentice.

În ciuda acestei schimbări pozitive de viziune, modelul inculturării a fost și el criticat. Prilejul a fost dat de o anumită interpretare oficială a sa venită din partea Bisericii romano-catolice. Enciclica papei Ioan Paul II *Redemptoris Missio* din 7 decembrie 1990 vorbește despre *plantatio Ecclesiae*, adăugându-se că barierele etnice și religioase trebuie învinse în favoarea unei misiuni universale adevărate. O asemenea exprimare poate fi înțeleasă drept trecerea pe primul loc a elementului universal în defavoarea formelor autohtone, ceea ce duce eclesiologic la întărirea preeminenței Bisericii universale față de Bisericile locale.

D. Teologie contextuală

Nașterea acestui concept este văzută ca fiind legată de o formulare a Fondului pentru Educație Teologică (*Theological Education Fund – TEF*) al Consiliului Ecumenic, care într-o decizie din februarie 1972 propune sprijinirea învățământului teologic în Bisericile lumii a treia. Scopul unei asemenea inițiative era scoaterea în evidență pentru viața Bisericii a importanței contextelor locale, marcate de procesele secularizării, tehnologizării și de lupta pentru dreptate³⁵. Termenul își făcuse totuși apariția în literatura teologică încă din anii '50. Conceptul a fost preluat de diferiți autori, dar el s-a impus mai ales datorită adoptării lui ca

la a sublinia că unitate de vederi există asupra cuprinderii în această noțiune a tuturor aspectelor vieții materiale și spirituale a umanității; deci „cultura” în textul de față nu trebuie înțeles restrictiv drept „cultură a sufletului”, ci în sens larg, incluzând aspectele sociale și materiale ale vieții umane actuale; vezi și R. SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*, Salzburg 1992, 242 p., în special cap. „Zur Analyse der Kultur”, p. 68-121.

³⁵ O descriere amănunțită a istoriei noțiunii la F. FREI, *Kontextuelle Theologie*, în G. COLLET, *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, p. 143 ș.u.; KÜSTER, *Theologie im Kontext*, p. 39 ș.u.

domeniu de activitate de către Asociația Ecumenică a Teologilor din Lumea a Treia (*Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT*)³⁶. Intenția acestei întreprinderi a fost de a contesta pretenția de universalitate pe care teologia occidentală tradițională și-o arogă, militând pentru posibilitatea unui pluralism teologic la nivelul metodei.

Contextualizarea înseamnă tot ceea ce procesul indigenizării presupunea, cu diferența că acum sunt luate în vizor și procesele amintite mai sus, ca elemente ce definesc contextele în care se află Bisericile lumii a treia. Spre deosebire de indigenizare, care presupunea o transpunere necritică a Evangheliei în forme culturale tradiționale, fiind statică și orientată spre trecut, contextualizarea implică o atitudine critică în procesul adoptării elementelor locale, incluzând în același timp dinamism și orientare spre viitor. Contextul local trebuie perceput, analizat și prelucrat. În acest proces, atenția cea mai mare cade pe analiza condițiilor politice, culturale, sociale, economice și etnice. Au fost definite două tipuri de context: unul accentuează factorii socio-economici și politici, dând naștere unei teologii de tipul celei latino-americane a eliberării, celălalt, componentele cultural-religioase, fiind tipic pentru spațiul african și asiatic. În ciuda unor asemenea precizări, nu este posibilă definirea strictă și general acceptată a ceea ce înseamnă contextualitate. Acesta este și motivul pentru care sub numele de teologie contextuală au fost integrate modele teologice din cele mai diverse. Poate cel mai nou dintre acestea este așa-numita teologie a mediului înconjurător care problematizează contextul ecologic contemporan. Din acest punct de vedere, principiul contextualizării este unul care permite o lărgire permanentă și nelimitată a orizontului dezbaterii teologice.

Acord larg a găsit afirmația conform căreia metoda teologică contextuală este una inductivă. Metoda deductivă înseamnă luarea ca punct de plecare a textului biblic sau a tradiției de la care se trag concluzii ce sunt ulterior aplicate situațiilor particulare. Acesta este drumul tradițional care a impus metoda istorico-critică, în viziunea căreia raportarea la text primează și precede oricărei alte operații. Contrar, teologia contextuală programatic declarată inductivă, își propune să

³⁶ EATWOT a fost înființată în 1976 la Daressalam, Tanzania, reprezentând în momentul de față cea mai importantă organizație teologică a creștinătății din afara spațiului euro-atlantic. Ea și-a propus să reprezinte punctul de vedere teologic al lumii a treia, teologi europeni sau nord americani nefiind admiși; E. KAMPHAUSEN, art. *Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)*, în RGG (ed. a IV-a), vol. 2, col. 1052-1054.

pornească de la situația contextuală din perspectiva căreia să interpreteze textul și tradiția³⁷. Metoda ei este cea a cercetării empirice, sprijinită multidisciplinar pe analize furnizate de sociologie, etnologie și de toate celelalte științe care pot furniza informații cu privire la context³⁸. Acest lucru nu presupune umbrirea importanței textului, ci faptul că întrebările adresate acestuia sunt desprinse din cercetarea contextului. Acest fenomen a fost descris de V. Küster sub forma unui cerc ermeneutic. Schematizând, după el C. Boff³⁹ vede polii acestui cerc în Practică /Realitate și Teorie, prima categorie fiind cea de la care pleacă impulsurile, urmărindu-se în final, după analiza teoretică, tocmai modificarea ei. R. Schreiter⁴⁰, preferând modelul cultural celui politic, vede drept poli Tradiția și Cultura: teologiile locale se construiesc prin dialogul dintre tradiția biblică și cultura locală pe care o întâlnește. Protagonistii acestei întâlniri sunt Evanghelia, Biserica și Cultura. Küster propune ca poli ai sistemului său Textul și Contextul, ceea ce în parte corespunde modelelor precedente, cu diferența nerestrângerii contextului numai la aspectele sociale sau culturale. Tot el mai face observația că investigarea contextului include căutarea recunoașterii unui dublu context: cel inițial al textului și cel actual al contextului⁴¹.

Așezarea autentică a teologiei într-un anumit context presupune cunoașterea și înțelegerea acestuia. Din această pricină, este declarat esențial dialogul dintre teologie și toate celelalte domenii: sociologie, economie, teorie a culturii, istoria și științele religiilor etc., în funcție de factorii predominanți în mediul de viață al unei anumite Biserici locale.

Contextualizarea nu înseamnă însă renunțarea la misiunea relevanței universale la care este chemată misiunea Bisericii. Mai mult, ea presupune această trăsătură. Numai în acest fel se poate încerca găsirea relevanței mesajului evanghelic și a teologiei cu o istorie de două milenii pentru omul secolului XXI. Contextul este unul în permanentă modificare, iar relevanța trebuie găsită în cercul ermeneutic care se construiește între text/tradiție și context.

Din această pricină, tensiunile și discuțiile nu mai au un caracter

³⁷ PHAN, *In our own Tongues*, p. 192.

³⁸ KÜSTER, *Theologie im Kontext*, p. 10; J. PARRATT (ed.), *An introduction to Third Worlds theologies*, p. 8.

³⁹ C. BOFF, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München 1984, 357 p., apud KÜSTER, *op.cit.* p. 21-24.

⁴⁰ SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*, apud KÜSTER, *op.cit.*, p. 21-24.

⁴¹ KÜSTER, *op. cit.*, p. 22-23, 39-52.

interconfesional, ci mai curând unul transconfesional și intercontextual. Se ajunge în acest fel la situația nouă în care Biserici de aceeași confesiune aflate pe meridiane diferite – acest lucru implicând deci contexte diferite – găsesc cu greu acordul în privința anumitor probleme teologice. În acest timp, Biserici de confesiuni diferite, dar aparținând aceleiași context socio-cultural, susțin poziții teologice similare, care la nivelul dialogului global dintr-o anumită familie confesională trec drept chestiuni asupra cărora nu există acord.

Două asemenea exemple pot face acest paradox mai clar. Întâi, foarte discutată a fost și este într-o anumită măsură în Africa chestiunea poligamiei. Societățile tradiționale africane cunosc din cele mai vechi timpuri această formă de organizare familială, care a fost unul dintre pilonii lor. Misiunea creștină în Africa a întâmpinat rezistență datorită practicii monogamice pe care o propovăduia. În multe dintre situații Bisericile creștine au făcut chiar concesii, acceptând poligamismul. Odată cu inițierea unui studiu biblic autohton, creștinii africani au încercat să demonstreze că monogamia este de fapt o cutumă socială europeană, sprijinindu-se pe texte din Vechiul Testament. A fost prin urmare cerută din ce în ce mai insistent acceptarea poligamiei ca practică legitimă alături de monogamie⁴². O asemenea poziție este incompatibilă cu teologia europeană tradițională, dar susținută de multe Biserici africane, dincolo de apartenența confesională. Al doilea exemplu este cel al unei hristologii cu bază în credința africană față de strămoși (*ani*). Din această perspectivă, Hristos ca Noul Adam este strămoșul comun al tuturor – Cel dintâi An.⁴³ Cu toate că un asemenea mod de a vedea hristologia nu este în întregime

⁴² Discuția a revenit de nenumărate ori în actualitate. Un asemenea episod a fost cel al conferinței ecumenice internaționale de la Tambaram (India), 1938, când inițiativei vestafricanilor de a impune pe ordinea de zi discutarea acestei teme i-a lipsit foarte puțin pentru a reuși. Motivul insuccesului a fost numărul mare de teologi europeni și nordamericani care au constituit majoritatea; vezi F. LUDWIG, *Zwischen Kolonialismus und Kirchenkampf*, Göttingen 2000, p. 36, 63 ș.u. etc. Un alt moment este cel al discuțiilor prilejuite de întâlnirea luterană pan-africană din Gaborone (Botswana), 7-16 februarie 1977. Aici sunt dezbătute o serie de documente elaborate de comisii locale africane. Documentația întâlnirii atestă că o dezbateră asupra poligamiei, în dorința acceptării ei, era cerută de multe Biserici luterane din Africa: *All Africa Lutheran Consultation, Gaborone/Botswana, 7-16 February 1977*, editată de *Lutheran World Federation*, Geneva 1977, p. 35, 144, 226 etc.

⁴³ O asemenea viziune a fost propusă printre alții și de BÉNÉDICT BUJO, profesor de morală și etică la facultatea de teologie catolică din Fribourg/Elveția, în studiul *Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie*, în *Stimmen der Zeit*, nr. 212, aprilie 1994, p. 254-266.

de condamnat, totuși această imagine este cu totul străină formulei dogmatice calcedoniene și teologiei tradiționale catolice. La nivelul continentului african ea se dovedește însă modul în care învățătura despre Hristos, mântuire și Biserică poate fi înțeleasă.

E. Teme și probleme privind posibilitatea existenței pluralității la nivelul metodei teologice

Problematica pe care o implică fenomenele prezentate în prima parte sub forma unor episoade din istoria creștinismului și în partea a doua ca modele teoretice este vastă. Intenția următoarelor pagini este de a face o descriere sumară a ei, sau mai curând delimitarea temelor pe care o asemenea dezbateră le propune. În consecință, mai departe se va încerca numai schițarea cercului tematic presupus de o asemenea abordare a teologiei în contextul global al zilelor noastre, rămânând ca fiecare temă în parte să-și capete atenția cuvenită cu un alt prilej.

Primul aspect, poate cel mai important, presupune găsirea răspunsului la întrebarea, ce este teologia. Cu un asemenea câștig se poate pleca mai departe pe drumul stabilirii raportului acesteia cu alte ipostaze sau manifestări ale vieții umane: cultură și culturi, societate și societăți, știință, istorie etc. Trebuie însă de la început spus că o definiție unanim acceptată sau atemporală este utopică. Ea trebuie să țină seamă de o serie de aspecte. În primul rând, de mediul confesional în care căutarea are loc: există un răspuns ortodox, unul romano-catolic, unul protestant, unul neoprotestant etc., fără ca acest lucru să reprezinte în toate cazurile o diversitate ireconciliabilă. Numai că argumentarea va sublinia, după caz, un aspect sau altul. În al doilea rând, trebuie avut în vedere contextul în care răspunsul va fi căutat. Cu toate că rădăcinile teologiei se leagă de Biserica primară și de formulările dogmatice din perioada patristică, mai ales în ceea ce privește tradiția ortodoxă și europeană în general, nu trebuie uitat aspectul dinamic, ce presupune flexibilitate față de contextul în permanentă schimbare. Din acest motiv, trebuie avută în vedere dimensiunea temporală și cea spațială a mediului în care se caută răspunsul. În cazul nostru, când dimensiunea globală a creștinismului nu mai este un element marginal, ci unul central, trebuie așteptată o diversitate a răspunsurilor din perspectiva spațiului geografic: există un răspuns european, unul african, unul asiatic, unul latino-american etc., așa cum s-a mai arătat tensiunile stând aici în interiorul confesiunilor și între contexte. O cercetare care să țină seamă de acești factori poate fi

numită drept sociologie a teologiei⁴⁴. Misiunea unei asemenea discipline este de a cerceta relația care se construiește între anumite forme de gândire și condițiile culturale sau de altă natură în mijlocul cărora apar și se dezvoltă. S-ar putea în acest fel stabili mai bine unde se situează centrul de greutate în legătură cu care este definită identitatea; în al doilea rând, ar putea fi astfel comparate mai eficient două sisteme teologice asimetrice, care prin stricta analiză a elementelor lor intrinsece ar da naștere unei comparații injuste.

În acest punct apare cu limpezime nevoia unei dezbateri asupra contextualizării și implicit a inculturării. Prima întrebare care se ridică este, dacă ele se constituie ca modalități legitime. Pentru justificarea acestor metode se pot articula două tipuri de răspunsuri: pe de o parte, din punct de vedere teologic, pe de altă parte, din punct de vedere cultural.

Pe scurt, justificarea teologică se referă la trei aspecte. Primul este cel hristologic. Logosul divin S-a întrupat, luând în Persoana Sa natura umană. Înomenirea petrecută îl aduce pe Dumnezeu pe pământ în ipostaza de om circumscris istoriei. Dumnezeu S-a lăsat în acest fel contextualizat. Al doilea poate fi numit pnevmatologico-ecclesiolitic. Trimiterea Duhului Sfânt după Înălțare în lume are un caracter permanent, El conducând creația spre Eshaton. Dovada lucrării Sale este Biserica, pe care a întemeiat-o și o susține. Istoria umanității este însoțită deci până la sfârșitul veacurilor de lucrarea lui Dumnezeu. Al treilea aspect stă strâns legat de cel precedent. El subliniază că lumea este creația lui Dumnezeu, Care nu o părăsește, ci dimpotrivă, colaborează cu ea în scopul desăvârșirii ei. Cu alte cuvinte, orice aspect din creație, chiar și formele de rău, nu sunt lipsite de purtarea Lui de grijă, toate având locul lor în planul iconomiei Sale. Din toate aceste motive trebuie spus că orice cultură sau context este mediul privilegiat în care Dumnezeu Se descoperă oamenilor pentru a-i mântui. Nu poate exista o ierarhie care să ducă la stabilirea priorității unui context sau a altuia. Dumnezeu S-a descoperit cu adevărat părinților noștri, ni Se descoperă și nouă și va fi credincios făgăduinței Sale și față de fiii noștri. Tot așa, nu se poate spune că El ascultă mai curând rugăciunea evreului decât pe cea a grecului sau a barbarului. Toți sunt una în Hristos.

Justificarea culturală pornește de la analiza apariției creștinismului. Religia creștină apare în spațiul cultural-social al lumii iudaice, trecând însă curând în universul elenistic, care devine mediul ei tradițional de

⁴⁴ SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*, p. 129.

existență. Se poate vedea că de la început fenomenul transculturalității și-a avut locul său în istoria Bisericii. Episodul disputei din Antiohia și Ierusalim cu privire la condițiile primirii „păgânilor” în creștinism a fost prima încercare serioasă care a confruntat Biserica. Soluția găsită de soborul apostolilor a fost primirea tuturor în creștinism, fără impunerea respectării tradiției particulare iudaice. Cu alte cuvinte, nici contextul inițial iudaic și nici un alt context ulterior nu pot revendica pretenția normativității absolute.

Evanghelia însăși este produsul unui anumit mediu cultural. Ea nu există într-o „cultură pură”, ci într-o cultură particulară; ea n-a fost niciodată „aculturală”, ci întotdeauna întrupată într-o anumită cultură. Însă, nici una dintre aceste culturi ce s-au creștinat nu poate fi ridicată la rangul de cultură a Evangheliei prin excelență și declarată drept condiție a încreștinării. Eșecul misionar în multe zone ale planetei s-a datorat tocmai nerecunoașterii distincției dintre Evanghelie și cultura europeană. Evanghelizearea a fost în consecință văzută drept înstrăinare și respinsă. Nu există nici o Evanghelie pură, care trebuie întrupată într-o cultură sau alta⁴⁵. Evanghelia, cu forma pe care o are într-un anumit context cultural, trebuie să treacă în alt context. Mijlocirea unui asemenea fenomen este posibilă prin dialogul intercultural: inculturarea creștinismului este în același timp o întâlnire interculturală⁴⁶. Una dintre cele mai importante misiuni ale inculturării este de a deosebi Evanghelia de formele particulare de cultură în care este cuprinsă și de a o reda în noi forme. Deci, nici o cultură nu este „mai” divină ca alta, toate fiind în egală măsură medii potrivite ale comunicării Revelației.

Concret, la nivel global, sunt recunoscute următoarele tipuri contextuale⁴⁷: Africa – aici curentul integrării în creștinism a religiilor indigene este aspectul cel mai important, Asia – cel mai puternic se manifestă nevoia unei teologii într-un context multireligios, America Latină – eliberarea sub aspect socio-politic și economic este trăsătura cea mai importantă. Teoretic, se mai poate face următoarea observație asupra stadiului la care inculturarea a ajuns. Există contexte (Africa și America Latină) unde misiunea a avut succes în reducerea majoră a importanței religiilor tradiționale, fără a reuși să le înlocuiască pe acestea în realitate;

⁴⁵ P. PHAN, *In our own Tongues. Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll, New-York 2003, p. 6-7.

⁴⁶ Ibidem, p. 7; tot el citează un text al Consiliului Ecumenic care vorbește despre o ermeneutică interculturală ca model misionar, caracterizată de dialogul dintre culturi.

⁴⁷ PARRATT (ed.), *An introduction to Third Worlds theologies*, p. 10-15.

vechiul substrat religios se luptă astăzi pentru redefinirea poziției sale în lumina noii importanțe care i se acordă. Celălalt tip de context (Asia) prezintă situația unui creștinism minoritar aflat în mediul unor culturi puternice, ce s-au dovedit rezistente în fața unei dezrădăcinări forțate. Aici se caută modalitatea în care Bisericile pot pune în relație tradiția creștină și valorile locale. Acest tip de context este cu totul străin teologiei occidentale⁴⁸. O altă perspectivă face să fie recunoscut faptul că pentru America Latină mișcările de emancipare social-politică sunt cele care formează substratul contextului, în timp ce pentru Africa și Asia acest rol este ocupat de procesul de emancipare sau renaștere culturală ca mijloace de reconstruire a unei noi identități postcoloniale⁴⁹.

Nu fără importanță este și schimbarea viziunii pe care perioada decolonizării și postcolonială o înfățișează. În ultimă instanță, se poate vorbi și despre schimbarea de perspectivă pe care postmodernismul o aduce față de modernism. Deși modernitatea a adus cu sine o rediscutare a valorilor tradiționale, ruptura dintre trecut și prezent fiind una dintre trăsăturile ei definitorii, totuși ea a conservat imaginea unei realități unitare definită de continuitate și coerență. Concepția sa asupra realității este una integratoare și globală, permisă de premisa că această realitate poate fi ordonată și înțeleasă rațional. Criticii au vorbit chiar de o „teroare a rațiunii” (J.F. Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Paris 1979)⁵⁰. Acestei perspective i s-a adăugat convingerea unei ascensiuni de la primitiv la evoluat sau de la simplu la complex, această complexitate putând fi însă sistematizată și înțeleasă. De multe ori modernitatea a fost privită drept o etapă evolutivă superioară față de trecut⁵¹. Acestea s-a adăugat și autodeclarata pretenție de superioritate a culturii europene față de toate celelalte forme existente. În această combinație s-a dezvoltat un colonialism cultural programat a cărui intenție era „sprijinirea” popoarelor aflate în stadii primitive în vederea unei evoluții, materializată în primirea culturii și implicit a religiei europene. Rezultatul unei asemenea

⁴⁸ *Ibidem*, p. 6-7.

⁴⁹ KÜSTER, *Theologie im Kontext*, p. 18.

⁵⁰ G. FIGAL, atr. *Moderne/Modernität*, în RGG vol. 5, col. 1376-1378.

⁵¹ H.J. KLIMKEIT, *Friedrich Max Müller*, p. 37 în AXEL MICHAELS (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, p. 29-40; începutul studiului istoriei și al filosofiei religiilor este legat în sec. XIX și de concepția existenței unei religii ancestrale unice și originare în căutarea căreia se pornise cu metode științifice. Acest studiu a fost însoțit și de efectul retrezirii sentimentelor naționaliste în Orient, ca urmare a conștientizării valorii proprii culturii.

întreprinderi a fost „sărăcirea antropologică”⁵² a popoarelor aflate sub regimuri coloniale. Acest proces nu trebuie însă văzut drept încheiat, ci ca o realitate tendențială.

Postmodernismul⁵³ critică și se delimitează profund față de modernism, atât în ceea ce privește aspectele teoretice, cât și pe cele practice. Limitele unei realități holistice sunt rupte de noi forme ale pluralismului global. Rezultatul este convingerea că realitatea este mult mai fragmentară decât se acceptase și nu poate fi înțeleasă decât ca mozaic în care fiecare perspectivă este autentică și egală cu toate celelalte. Pluralitatea este marca definitorie a realității și unica perspectivă legitimă. În ceea ce privește așa-numitele culturi primitive sau native (*nativ cultures*), saltul calitativ pe care o asemenea abordare teoretică o mijlocește este uriaș. Raportarea la ele nu mai este definită de intenția înțelegerii lor în scopul depășirii, ci de priceperea mecanismelor în scopul unei raportări autentice care să mijlocească interacțiunea armonică și nicidecum pe cea forțat armonizatoare, cu rezultate distructive. Un asemenea curent socio-cultural favorizează perspectiva contextuală și la nivel teologic. În contextul decolonizării politice – a cărei ultimă fază în Africa este datată în anii '50-'60 ai secolului XX – acest mediu a permis apariția unei noi ermeneutici culturale care să sprijine procesul de reconstrucție. Cel mai important a fost construirea unei identități pe fundamentul tradițiilor și culturilor locale, care să fie reprezentativă pentru spațiul respectiv. Pe această bază se poate mai departe spera într-o renaștere economică și socială⁵⁴. Teologia este parte integrantă în acest proces postcolonial și postmodern de căutare și găsire a unei identități autentice.

V. Concluzii

Studiul de față nu se dorește a fi o apologie a metodei contextuale în teologie. Cu atât mai puțin propune reformarea teologiei ortodoxe într-o asemenea direcție. În primul rând, textul înfățișează câteva episoade de istorie bisericească puțin luate în seamă. Aceeași intenție informativă a călăuzit și prezentarea teoretică a modelelor de acomodare, indigenizare, inculturare și contextualizare. Aceasta în intenția de a mijloci publicului

⁵² PARRATT, *An introduction to Third Worlds theologies*, p. 5.

⁵³ F.W. GRAF / G. WARD, art. *Postmoderne*, în RGG vol. 6, col. 1514-1516.

⁵⁴ A. EKUE, vorbește chiar de o teologie a reconstrucției pentru Africa, în *Development of Africa Theologies. The Program of the "Theology of Reconstruction"*, comunicare susținută la conferința internațională cu tema *African Identities and Global Christianity in 20th Century*, München-Freising, 15-17 septembrie 2004, în curs de publicare.

teologic românesc o discuție actuală dusă la nivelul legăturilor ecumenice globale. Diferitele reuniuni organizate de Consiliul Ecumenic prilejuiesc contactul între creștini de pe meridiane diferite. Porto Alegre (Brazilia) este locul Adunării Generale din 14-23 februarie 2006. Asemenea ocazii necesită în primul rând cunoașterea situațiilor variate pe care Bisericile le întâmpină pentru a se putea ajunge la un dialog constructiv.

În afara aspectului informativ s-a intenționat și unul generativ de discuție. În primul rând, care este stadiul inculturării Evangheliei în contextul local. În spațiul românesc s-a vorbit și se vorbește în continuare despre procesul simbiotic care a născut o cultură în deplină armonie cu tradiția religioasă locală. Pe de altă parte, se constată transformarea culturii românești actuale în sensul modificării ei substanțiale comparativ cu propria formă dintr-o perioadă anterioară. Această observație trebuie să ducă la întrebarea, dacă este justificat ca inculturarea – creștinarea unei culturi – să fie socotită drept un proces încheiat. Din dezbaterea generală prezentată mai sus, răspunsul la o asemenea întrebare nu poate fi decât negativ. Cultura sau contextul sunt o realitate în continuă mișcare ce nu pot fi cuprinse și rezumate punctual o dată pentru totdeauna. Din acest motiv, inculturarea, chiar și într-un spațiu tradițional religios, este un fenomen ce trebuie să fie permanent actual și se cuvine ca atare a fi luat în serios. Forma în care el apare este cea a dialogului dintre credință și contextul amalgamat al realității prezente. Modul interacțiunii este următorul: contextul întreabă, iar credința răspunde. Ordinea inversă – credința (Biserica) vorbește, iar contextul ascultă – va duce inevitabil la crearea unui discurs paralel, putându-se reproșa că răspunsurile date de credință privesc întrebări pe care doar ea și le pune și care nu sunt relevante pentru context. În final, Biserica ajunge la sindromul unei surzenii absolute vizavi de nevoile reale și pe care doar evenimente dramatice, de multe ori ireversibile, o pot scoate în evidență. O asemenea prăpastie în relația concretă dintre credința propovăduită și oameni – în ciuda cifrelor bune ale sondajelor într-o anumită Biserică, la un anumit moment dat – poate duce la forme deviante de „trăire” religioasă și la o perspectivă descendentă sub toate aspectele pe termen lung.

Privind contextul mai larg al Ortodoxiei, discuția asupra pluralității metodelor teologice într-un creștinism global poate aduce înțelegerea mai bună a propriei diversități. Ce înseamnă acest lucru? La nivelul teologiei ortodoxe europene, unica tradiție sau metodă teologică general acceptată și practică este cea a teologiei bizantine. Aici nu este spațiul analizării mai îndeaproape a acestui lucru. Trăsăturile particulare pe care diferitele

teologii naționale le-au adus nu anulează această descendență unică. Dincolo de acest univers teologic, ortodoxia – înțeleasă aici din perspectivă pre-calcedoniană – este terenul unei diversități cultural-contextuale deosebite, uitată în mare măsură astăzi. A fost ignorată – sub pretextul acuzației generale de erezie – tradiția siriacă cu mult mai vastă geografic decât cea bizantină. Culturile locale pe care la rândul ei le-a inspirat se întind de la Mediterană până în China. Tradiția coptă a fost și ea în mare parte trecută cu vederea, iar cea etiopiană – la fel de veche ca și Bizanțul însuși – cu desăvârșire uitată. Același lucru este valabil și pentru tradiția armeană. De redescoperirea și reconsiderarea lor ține și dovedirea catolicității Ortodoxiei. Teologia ortodoxă contemporană trebuie să-și demonstreze global viabilitatea în primul rând prin redescoperirea serioasă a diversității din propriul ei sân. Șansa unui asemenea fapt poate fi însoțită de o perspectivă ecumenică sănătoasă, deschisă dialogului, apropierii și înțelegerii nevoilor diferite, dar nu compromisului facil.

Summary

Das Christentum ist heute nicht mehr die Religion der Europäer, sondern tritt als globale Größe in Bewusstsein. Im Süden des Planeten lebt heutigentags die Mehrheit der Christen.

Dieser Paradigmenwechsel bringt mit sich Herausforderungen, von denen vielleicht die größte die Akzeptanz neuer theologischer Denkweisen ist, welche der europäischen traditionellen Theologie gegenüber stehen.

Als solche gibt es teilweise diese Phänomene in der Kirchengeschichte schon in früheren Zeiten, beispielsweise bei der Mission des 16./17. Jahrhunderts aber auch später im 18./19. Jahrhundert und bis in die Moderne reichend in Asien, Afrika und Lateinamerika. Bekannt unter den Stichworten wie **Akkommodation**, **Indigenisierung**, **Inkulturation** und unlängst als **kontextuelle Theologie**. Sie stellen teilweise verschiedene Modelle dar. Wann und wo diese Möglichkeiten gegeben waren und unter welchem theoretischen Konzept gegenüber Christentum und Missionierung sie standen, steht im Mittelpunkt dieses Beitrags.

Obwohl die Rumänische Orthodoxe Kirche mit dieser außereuropäischen Problematik nicht in Berührung steht, ist für den lokalen Kontext das Verhältnis zwischen Kirche und Kultur wichtig. Eine immer erfrischende Perspektive dieser Beziehung kann zu passenden Lösungen einiger aktueller Probleme führen. Der Beitrag versucht auch das zu vermitteln.

Ionuț Gabriel CORDUNEANU

AUTOCEFALIE, ECUMENICITATE ȘI NAȚIONALITATE ÎN ART. 2 AL STATUTULUI PENTRU ORGANIZAREA ȘI FUNȚIONAREA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Lucrarea de față se subsumează unui demers mai larg, având ca finalitate analizarea în detaliu și pe articole a conținutului actualului Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române. Cunoașterea acestei Constituții a Bisericii noastre este o necesitate atât pentru canoniști, cât și pentru ierarhi, preoți sau simpli credincioși, cărora li se aplică aceste dispoziții. În prezentul studiu vom analiza, în context istoric, canonic și interortodox, articolul 2 al Statutului, dispoziția normativă prin care se enunță autocefalia și unitatea Bisericii Ortodoxe Române, precum și caracterul ei de Biserică națională și majoritară.

Preliminarii

Încă din anul 1990 Sfântul Sinod a luat inițiativa adaptării la noile condiții istorice și sociale a Statutului, fiind modificate, reformulate sau înlăturate aproximativ 100 de articole dintre cele 207 ale acestuia.¹

Însă prin acest val de modificări efortul nu a fost considerat încheiat, prin hotărâri repetate (27/1990, 6010/1991, 4711/1996, 6568/1996, 5481/1997, 879/2001, 3018/2001) Sfântul Sinod făcând apel la ierarhi să se consulte cu preoți, profesori și alți specialiști în vederea continuei perfectări a acestei Constituții a Bisericii noastre, pentru a se ajunge la soluții viabile și rezistente în timp.

În prezentul studiu vom încerca să analizăm conținutul articolului 2 al *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, cunoscut îndeobște ca articolul ce enunță autocefalia Bisericii Ortodoxe Române.

Anul 2005 a fost pentru Biserica Ortodoxă Română un prilej de sărbătoare, împlinindu-se, între altele, 120 de ani de la declararea autocefaliei Bisericii noastre locale. Aniversarea acestui eveniment a fost făcută, așa cum ne-am obișnuit, cu toată cinstea datorată unui moment atât de

¹ Pr. Constantin PĂRVU, „Organizarea actuală a Bisericii Ortodoxe Române”, în *Biserica în misiune – Patriarhia Română la ceas aniversar. 120 de ani de autocefalie (1885-2005) 80 de ani de patriarhat (1925-2005)*, Ed. IBMBOR, București, 2005;

important pentru Ortodoxia românească, fiind editat un volum omagial² și având loc o sesiune solemnă a Sfântului Sinod.

Vom face câteva scurte referiri, în continuare, la metoda de lucru îmbrățișată în organizarea prezentului material. Astfel, am optat pentru citarea integrală atât a textului analizat, cât și a diferitelor trimiteri sau corespondențe în alte reglementări, ceea ce încarcă întrucâtva articolul, dar ușurează munca și oferă informații utile altor cercetători ai aceleiași problematici.

Forma actuală a textului Statutului a fost preluată din volumul „Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române - extras”, apărut în anul 2003 la Ed. IBMBOR.

Articolul analizat a fost raportat mai întâi la texte cu care se completează și se explică din Statut și la conținutul altor reglementări bisericești sau statale în vigoare incidente în speță.

În a doua parte a analizei, conținutul articolului a fost raportat la canoanele Bisericii universale, orice legiuire a unei Biserici locale extrăgându-și valoarea din acestea, ca sursă primară a dreptului în biserică și ca expresie a experienței eclesiale.

Textul studiat a fost raportat în al treilea rând la tradiția legislativă românească în domeniu, urmărindu-se pe firul istoriei momentul în care s-a simțit necesar a se reglementa în România aspectul respectiv, precum și diferitele forme luate de-a lungul timpului, pentru a se ajunge la redactarea prezentă.

Punctul al patrulea al analizei, referitor la corespondențele textului analizat cu reglementări similare din Statutele altor Biserici locale, a fost posibil datorită efortului P.C. Pr. prof. Alexandru Stan de a fi tradus în limba română o parte dintre Statutele în vigoare în Ortodoxie. Față de cele două volume deja apărute, „Statutele bisericilor ortodoxe sud-dunărene” și „Statutele bisericilor ortodoxe nord-dunărene și nord-pontice” Ed. Pildner&Pildner, București și Târgoviște, 2005 (din cel de-al doilea lipsește însă statutul unei importante, deși mici, biserici ortodoxe cu o veche autocefalie, cea a Georgiei), așteptăm cu interes și un al treilea volum care să cuprindă traducerea legiuirilor Patriarhiilor de Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim și chiar un al patrulea cuprinzând statutele altor biserici ortodoxe sau regimul legal al bisericilor ortodoxe în diferite state ale lumii. Aceste izvoare sunt absolut necesare dezvoltării studiului

² *Biserica în misiune – Patriarhia Română la ceas aniversar. 120 de ani de autocefalie (1885-2005) 80 de ani de patriarhat (1925-2005)*, Ed. IBMBOR, București, 2005.

comparativ al dreptului canonic în România.

Un al cincilea punct al analizei își propune să cuprindă doctrina românească cu privire la articolul analizat. Din păcate lucrări care să privească expres conținutul Statutului Bisericii Ortodoxe Române sunt puține, evidențiindu-se net în acest domeniu personalitatea canonistului Pr. Prof. Liviu Stan, cel care a scris în perioada comunistă mai multe studii și articole privitoare la această Constituție a Bisericii noastre. Pe linia trasată de acesta au pășit, atunci când au analizat legislația bisericească, și ceilalți canoniști români care s-au ocupat în studiile lor de Statut, precum Gh. I. Soare, Iorgu Ivan, C. Părvu. Însă în ceea ce privește autocefalia, cu precădere privind condițiile istorice ale proclamării autocefaliei Bisericii române, lucrările sunt numeroase și foarte bine documentate.³

În încheiere mi-am permis să formulez o sinteză a materialelor analizate și, fără pretenția de a reprezenta o autoritate, să schițez câteva propuneri în sensul adaptării conținutului acestei Constituții a Bisericii noastre locale la tradiția canonică, la practica altor biserici ortodoxe locale sau la noul context în care Biserica trebuie să își împlinească opera mântuitoare.

Textul analizat: Art. 2 alin. 1 „Biserica Ortodoxă Română este autocefală și unitară în organizarea sa.”

Alin. 2 „Ea își păstrează unitatea dogmatică, canonică și a cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului.”

Alin. 3 „În România, Biserica Ortodoxă este națională și majoritară.”

Articolul 2 al Statutului este structurat pe trei alineate, conținutul fiecăruia dintre acestea având rădăcini adânci în istoria Bisericii noastre și a statului român, dar și în conștiința credincioșilor. Sunt câteva idei-forță care vor necesita obligatoriu analiza și dezvoltarea conținutului lor. Acestea sunt: ideea de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române; ideea de unitate în organizarea B.O.R.; ideea unității dogmatice, canonice și a cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului; ideea caracterului național și majoritar al Bisericii Ortodoxe în România. Există un element de unitate între toate aceste idei, și acesta va rezulta din însăși analizarea noțiunii de autocefalie.

³ Se evidențiază, în primul rând, amplele volume apărute la 100, 110 și 120 de ani de la momentul autocefaliei B.O.R.: *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, Ed. IBMBOR, București, 1987; *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1995; *Biserica în misiune – Patriarhia Română la ceas aniversar. 120 de ani de autocefalie (1885-2005) 80 de ani de patriarhat (1925-2005)*, Ed. IBMBOR, București, 2005.

Precizăm că cel de-al treilea alineat a fost introdus prin Hotărârea Adunării Naționale Bisericești nr. 300 din 14 ianuarie 1994, la propunerea I.P.S. Bartolomeu, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului care, în cadrul lucrărilor din 11 ianuarie 1994 „arată atitudinea și manifestările necumenice ale unor culte minoritare din Ardeal față de Biserica Ortodoxă Română. Pornind de la aceste stări de lucruri și de la faptul că preoțimea din Arhiepiscopia Clujului a luat inițiativa strângerii de semnături în scopul adresării unor intervenții la forurile legiuitoare ale țării cuprinzând propunerea ca Biserica Ortodoxă Română să fie declarată „Biserică națională”, Î.P.S. Sa propune ca Adunarea Națională Bisericească să ia hotărârea de modificare a art. 2 din Statut, în care să se adauge că „Biserica Ortodoxă Română este Biserică națională și majoritară”.⁴

Dar încă din anul 1991, din perioada redactării Constituției, Sfântul Sinod a propus o serie de modificări și îmbunătățiri ale proiectului de Constituție. Între acestea era și introducerea, în articolul 29 dedicat libertății religioase, a unui alineat 5 având următorul conținut: „Biserica Ortodoxă Română este Biserică națională, având continuitate istorică identică cu a poporului român și fiind Biserica mării majorități a românilor.”

Așa cum vom arăta la partea istorică, rădăcinile acestei propuneri trebuie căutate în textul Constituției din anul 1923. Întrucât Constituția din anul 1991 nu va conține nici o referire la Biserica Ortodoxă Română, asemănându-se din acest punct de vedere mai mult cu constituțiile din perioada comunistă a României, decât cu cele din perioadele anterioare (Constituțiile adoptate în anii 1866, 1923, 1938 și chiar 1948, o Constituție de tranziție cu o viață de numai 4 ani), Biserica va găsi locul acestor teze în conținutul articolului 2 al Statutului propriu.

I. A se vedea și:

Idea autocefaliei este concretizată de toate acele dispoziții statutare care arată independența și totodată interdependența Bisericii Ortodoxe Române față de alte biserici ortodoxe locale.

În ceea ce privește caracterul unitar al Bisericii Ortodoxe Române, acesta este dovedit fără îndoială de faptul că diversele unități locale se organizează și funcționează după prevederile unui unic Statut. Foarte multe dintre textele Statutului fac trimitere la diverse elemente care susțin și fundamentează ideea unității.

Organele centrale bisericești, respectiv Sfântul Sinod, Adunarea

⁴ *Biserica Ortodoxă Română*, an CXII, nr. 1-6, ianuarie-iunie 1994, p. 236, Partea oficială;

Națională Bisericească, Consiliul Național Bisericesc, Administrația Patriarhală, dar și instituția Patriarhului, întrupează unitatea Bisericii românești, dar prin ele se exercită și autocefalia. Între articolele ce susțin autocefalia și unitatea Bisericii Ortodoxe Române enumerăm: art. 8-10 (organizarea centrală a Bisericii Ortodoxe Române și atribuțiile Sfântului Sinod), art. 19-20 (despre Adunarea Națională Bisericească), art. 28-30 (despre instituția Patriarhului), art. 39-40 (despre „părțile componente și organele locale ale Bisericii Ortodoxe Române”), art. 86 („Organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor se face printr-un regulament interior, întocmit de Sfântul Sinod”), art. 116 (Sfântul Sinod întocmește un regulament special pentru toată Biserica Ortodoxă Română privind pregătirea clerului), art. 127 (Sfântul Sinod întocmește regulamentul pentru recrutarea și transferarea cântăreților, diaconilor și preoților slujitori), art. 129-132 (alegerea clerului superior), art. 134 (Sfântul Sinod stabilește norme privind catehizarea), art. 145 și 151 (Sfântul Sinod este organ de recurs pentru toate cauzele sancționate de Consistoriile Eparhiale cu caterisirea), art. 155 („Membrii Sfântului Sinod sunt supuși jurisdicției executive a acestuia, pentru toate abaterile disciplinare bisericești”), art. 158 (Sfântul Sinod întocmește regulamentul privind judecata bisericească), art. 171 („Dobândirea, înstrăinarea, grevarea și administrarea averilor bisericești, precum și controlul ierarhic și verificarea gestionară se vor face după normele ce se vor stabili printr-un regulament special, întocmit de Adunarea Națională Bisericească”), art. 187 (despre incompatibilități: „În întreaga Biserică Ortodoxă Română nimeni nu poate fi în același timp...”), art. 198 („Stema Patriarhiei, precum și stemele Mitropoliilor, Arhiepiscopiilor și Episcopiilor se vor stabili de Sfântul Sinod”), art. 206 („Modificarea statutului”).

Alineatului 2 al articolului 2 îi corespunde direct art. 10 lit. a) care menționează ca primă atribuție a Sfântului Sinod „A păstra unitatea dogmatică, canonică și a cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului și cu celelalte Biserici Ortodoxe.” După cum se poate observa, între cele două texte există o diferență. Fără adaosul „și cu celelalte Biserici Ortodoxe” în art. 10 am fi fost tentați să interpretăm sintagma „Biserica Ecumenică a Răsăritului” din art. 2 ca trimitând la acel „consensus Ecclesiae”, la totalitatea bisericilor ortodoxe care se află în comuniune. Existența articolului 10 lit. a) și a adaosului său pare a echivala sintagma „Biserica Ecumenică a Răsăritului” cu „Patriarhia Ecumenică de Constantinopol”. Considerăm această interpretare ca fiind inacceptabilă și limitând în mod nepermis conținutul art. 2 alin. 2, de aceea considerăm cuprinzătoare, dar

nu perfectă, forma din art. 2 a Statutului, art. 10 lit. a trebuind să fie armonizat cu textul ce enunță principiul din cadrul Dispozițiilor generale.

Cât privește alineatul 3, acesta nu are un corespondent anume în alte texte ale Statutului, având și un caracter mai recent și strict declarativ, neavând propriu zis o legătură directă cu „organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române”, ci enunțând poziția Bisericii Ortodoxe Române în statul român. Cuvântul „național” mai apare însă în statut în alcătuirea denumirii unor instituții centrale bisericești precum: „Adunarea Națională Bisericească” și „Consiliul Național Bisericesc”.

II. Corespondențe canonice:

Biserica Ortodoxă Română nu face parte dintre acele biserici locale vechi a căror autocefalie a fost consemnată în cuprinsul hotărârilor Sinoadelor Ecumenice, precum Patriarhiile de Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Roma sau Arhiepiscopia Ciprului. De aceea canoanele la care vom face referire în continuare vor fi acelea care vin în atingere cu problema autocefaliei și cu cea a etnicității, cele două elemente care au stat la baza autocefaliilor moderne.

Can. 34 apostolic: „Se cade ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi dintre dâșii și să-l socotească pe el drept căpetenie și nimic însemnat să nu facă fără încuviințarea acestuia...”

Can. 2 sin. II ec: „Episcopii puși peste o dieceză să nu se întindă asupra bisericilor din afara hotarelor lor, nici să nu tulbure bisericile, ci potrivit canoanelor episcopul Alexandriei să cârmuiască numai pe cele din Egipt, iar episcopii Orientului să chivernisească numai Orientul... Iar bisericile lui Dumnezeu cele ce sunt la popoarele barbare trebuie să se cârmuiască după obiceiul părinților, care s-a ținut.”

Can. 17 sin. IV ec: „...alcătuirilor politice și obștești să urmeze și orânduirea parohiilor (unităților) bisericești.”

Can. 38 sin. VI ec: „...orânduirea lucrurilor bisericești să urmeze alcătuirilor politice și obștești.”

Prin cuvântul autocefalie se înțelege conducerea Bisericii prin sine, prin căpetenii proprii, prin organe constituite independent din voința proprie. În cadrul Ortodoxiei, autocefalia constituie un principiu de bază al organizării Bisericilor Ortodoxe, în sensul că prin el se exprimă independența jurisdicțională a oricărei Biserici Ortodoxe față de organizațiile

bisericești similare din cuprinsul Ortodoxiei Ecumenice.⁵ Deși autocefalia are în relațiile interortodoxe un înțeles asemănător cu acela pe care îl are, în relațiile interstatale, suveranitatea, ea nu este totuși identică cu suveranitatea, întrucât orice Biserică autocefală rămâne în strânsă interdependentă cu celelalte, sub raport dogmatic, cultic și canonic.

Liviu Stan, în lucrările sale, va califica principiul autocefaliei drept „principiu canonic cu fond simplu juridic”, alături de cel al teritorialității, în subordonare și decurgând oarecum din alte principii, considerate „cu fond dogmatic și juridic”, precum cel eclesiologic-instituțional, ierarhic sau sinodal.

Majoritatea canoniștilor consideră că primele comunități creștine au fost toate autocefale până prin veacul II-III, conducându-se singure în frunte cu episcopii lor, în unitate ecumenică unele cu celelalte.⁶ Canonistul Balsamon va fi cel care, în secolul XII, comentând canonul 2 al sinodului II ecumenic, va afirma primul că „în vechime toți mitropoliții provinciilor erau autocefali.”⁷

Două principii canonice stau, în principal, la baza autocefaliilor moderne: principiul teritorialității, în conformitate cu prevederile canoanelor 17 sin. IV ec. și 38 sin. V-VI ec. conform cărora la împărțirea ținuturilor bisericești trebuie să se țină cont de organizarea politică a statelor respective și principiul etnic, statornicit prin canonul 34 apostolic. Ambele s-au împletit în cadrul statelor naționale care au luat naștere în răsăritul Europei în secolele XIX și XX.

Organizarea autocefală a unei biserici locale este deci o necesitate istorică, la un moment dat, reclamată de anumite condiții legate de organizarea politică și devenirea istorică a unui popor sau grup de popoare, sau chiar numai a unei părți dintr-un popor. Dar pot exista și autocefalii de onoare, precum cea a Ierusalimului, Patriarhie constituită pe teritoriul canonic al Mitropoliei de Cezareea, fără însă o legătură, la momentul apariției, cu elementul etnic sau cu reorganizări teritoriale ale statului.

Canoanele 17 sin. IV ec. și 39 sin. VI ec. au fost interpretate de canoniști în sensul că alcătuirea diferitelor ținuturi bisericești o are puterea

⁵ Liviu STAN, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, Studii teologice, seria a II-a, nr. 7-8, 1949, p. 642;

⁶ A se vedea în acest sens Nicodim MIHAȘ, *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, Tipografia Gutenberg, 1915, p. 246 și Liviu STAN, „Obârșia autonomiei și autocefaliei. Teze noi”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-4, an 1961, p. 85;

⁷ *Sintagma ateniană*, vol. II, Atena 1852, apud Liviu STAN, *Despre autocefalie*, p. 374;

bisericească în unire cu puterea civilă.⁸ Procedul unilateral, fie din partea autorității bisericești, fie din partea autorității civile pentru înființarea de noi ținuturi bisericești este privit de canoane ca ilegal. Sinodul IV ecumenic respinge în canonul 12 încercarea făcută de câțiva episcopi, pe baza dreptului dat de autoritatea civilă, de a se sustrage de sub autoritatea mitropolitului legal și a se face singuri mitropoliți, pe considerentul că cetatea în care funcționaseră până atunci ca episcopi a fost ridicată de puterea de stat, la intervenția lor, la rang de metropolă. Însă în zilele noastre relația între stat și biserică nu mai poate lăsa loc la bănuiala că statul poate efectua modificări teritoriale doar din rațiuni bisericești.

Despre modalitatea de proclamare a autocefaliei Bisericii române s-au scris numeroase lucrări. Recunoașterea ei oficială a fost precedată de două decenii de zbateri și demersuri adeseori unilaterale ale statului. Ceea ce frapează pe cercetător este vizibilitatea excesivă a acțiunii statale, Biserica fiind mult pusă în umbră în primele momente ale proclamării autocefaliei. O bună perioadă acțiunea politică pare a preceda demersurile Bisericii chiar în probleme curat bisericești, cum este aceasta, știut fiind că autocefalia reglementează în fapt relații interortodoxe.

Având în vedere însă legătura strânsă existentă în mod tradițional între Biserică și stat, ingerința politicului nu trebuie să mire pe nimeni. Biserica, fiind o formă de putere în interiorul statului, acesta din urmă, atât în Răsărit, cât și în Apus, în virtutea suveranității sale, își revendică modalități de control asupra acesteia, ca una ce funcționează în interiorul frontierelor statale.

Prin relația specifică între Imperiul Otoman și Patriarhia de Constantinopol, jurisdicția acesteia din urmă asupra Bisericii românești constituia în fapt o formă de influență politică deloc neglijabilă a statului turc în problemele tânărului stat român ce râvnea la recunoașterea independenței. Datorită acestor circumstanțe specifice a fost târâtă precipitat și la început parcă fără voia ei ortodoxia românească în declararea unilaterală a autocefaliei. Este și greu de spus cine reprezenta în perioada lui Cuza structurile canonice ale Bisericii românești, cunoscut fiind că numeroase scaune episcopale erau vacante, Mitropolitul Moldovei fusese silit să se retragă, iar locțiitorii fuseseră numiți direct de către domn.

Abia după obținerea de către statul român a independenței s-au

⁸ Ioan FI.OCA, *Drept canonic ortodox*, vol. II, pp. 322-325 și Liviu Stan, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6, 1961, pp. 293-303, în acord cu Nicodim MII.AȘ, *op. cit.*, p. 245

creat cu adevărat premisele recunoașterii autocefaliei (independenței bisericești). Răspunzând la scrisoarea din 13 februarie 1879 a patriarhului ecumenic Ioachim al III-lea, proaspătul mitropolit primat Calinic Miclescu afirma: „Cred că e de-ajuns a invoca faptul că România e un stat independent în toate privirile, pentru a demonstra că autocefalia Bisericii noastre este un fapt incontestabil și indiscutabil⁹”. Rezultă și din această afirmație legătura strânsă între independența statală și independența bisericească, întrepătrunderea dintre acestea două, cea de a doua justificându-se la acel moment aproape în întregime prin prima.

Organul canonic al autocefaliei, conform Tomosului patriarhal de autocefalie din 15 aprilie 1885, este Sfântul Sinod, și, prin poziția sa în cadrul acestuia, Întâistătătorul acestuia: „Declarăm că Biserica Ortodoxă Română să se zică și să se recunoască de către toți neatârnată și autocefală, administrându-se de propriul și Sfântul său Sinod, având ca președinte pe mitropolitul Ungrovlahiei și primat al României cel după vreme, necunoscând în administrația sa internă nici o altă autoritate bisericească, fără numai pe capul Bisericii Ortodoxe Române.”¹⁰

Statutul din 1925, prin care se introduce în viața întregii Biserici românești instituția Adunării Naționale Bisericești, va menționa tot doar Sfântul Sinod ca organ al autocefaliei (art. 3 lit. a) prevede între atribuțiunile Sfântului Sinod: „a păstra, ca organ al autocefaliei, unitatea dogmatică și canonică cu celelalte Biserici ortodoxe.”).

Considerăm că se impune la acest punct și o discuție colaterală, legată de autocefalie și de persoana Întâistătătorului ca simbol al acesteia. Încă de la 1382 mitropolitul Ungrovlahiei a primit din partea Patriarhiei ecumenice, sub a cărei jurisdicție se afla Biserica românească, pe lângă calitatea de „exarh al Plaiurilor”, reprezentând pe patriarhul ecumenic în tot ceea ce privea relațiile cu românii ortodocși din Ardeal, și titlul onorific de „loctiitor al Nicomidiei”, iar mai târziu pe cel de „loctiitor al Ancirei”, ai căror titulari erau socotiți pe locul al treilea și al șaselea după patriarhul ecumenic, în lista scaunelor supuse jurisdicției acestuia. Prin actul sinodal din 10 octombrie 1776 Patriarhia Ecumenică acordă Mitropolitului Ungrovlahiei titulatura de „loctiitor al Chesareei Capadociei”, care era pe atunci cea dintâi în rang dintre vechile mitropolii subordonate

⁹ *Ibidem*, p. 60;

¹⁰ „Tomosul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române”, în *Biserica, Misiune, Slujire*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2005, p. 67;

canonic Patriarhiei ecumenice.¹¹ Pentru a înțelege mai bine în ce constă creșterea poziției, trebuie precizat că, în conformitate cu „Îndreptarea Legii” (1652) – glava 391 „Tocmeala șiderii nainte a cuvioșilor Patriarși și a mitropolii și arhiepiscopii, carele se află până în zioa de astăzi, de sunt supuse împărăției Țarigradului”, mitropolitul Ungrovlahiei ocupa poziția a 70-a între mitropoliții dependenți de Constantinopol, urmat fiind de mitropolitul Moldovlahiei. Până și mitropolitul Brăilei ocupa poziția 55.¹²

Reluarea de curând, în titulatura Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, a titlului onorific de „loctiitor al Cezareei Capadociei” trebuie mai bine explicată credincioșilor, oricât de important ar fi acest scaun pentru istoria Bisericii, el fiind totuși un scaun subordonat celui de la Constantinopol. Și este greu de înțeles, la prima vedere, cum Întăistătătorul unei Biserici autocefale și al Sfântului Sinod al acesteia poate ocupa, chiar și onorific, o poziție inferioară în cadrul Sfântului Sinod al unei alte Biserici autocefale.

Cercetând revistele oficiale din perioada Patriarhului Justinian nu am regăsit în titulatura sa această sintagmă, iar însuși Patriarhul Atenagora, scriindu-i în anul 1964, nu va uza în adresarea sa de acest titlu dobândit cândva de către Mitropolitul Ungrovlahiei, ci va folosi titulatura oficială din Statut.

Oricum, faptul că art. 29 alin. 2 din Statut ce cuprinde titulatura Patriarhului nu a fost modificat în acest sens, ne semnaleză o dată mai mult caracterul absolut onorific și lipsit de orice consecințe canonice a titlaturii de „loctiitor de Cezareea Capadociei”, ce corespunde atribuției de Mitropolit al Munteniei și Dobrogei, iar nu celei de Patriarh.

III. Istoric

a) După cum am precizat deja, forma inițială a textului din anul 1949 nu avea decât primele două alineate din prezenta redactare.

Trebuie menționat că la data aprobării prin Decretul nr. 233/1949 de către statul român a Statutului, era în vigoare Constituția din 1948, ultima Constituție care mai face referire la Biserica Ortodoxă Română. Astfel, art. 27 alin. 4 al Constituției din 1948 precizează că: „Biserica ortodoxă română este autocefală și unitară în organizarea sa”, prevedere ce va fi reluată integral și în art. 15 al Decretului nr. 177/1948 privind

¹¹ Gheorghe VASILESCU, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, în „Biserică, Misiune, Slujire”, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2005, p. 54.

¹² *Îndreptarea Legii*, Ed. Academiei, 1962, p. 374;

regimul general al cultelor, precum și în Statut.

Este locul unei prevederi referitoare la relațiile și poziția interortodoxă a Bisericii și la relațiile interne între eparhii în Constituția unui stat? Răspunsul ține de sistemul relației stat-culte în vigoare în acea țară și de poziția unei biserici față de celelalte culte conform ordinii de drept. Considerăm că în anul 1948 în România, în sistemul separației pe care îl va aduce comunismul, această prevedere nu era atât menită să producă efecte juridice precum în perioada lui Cuza, nici nu recunoștea Bisericii Ortodoxe Române o poziție dominantă față de celelalte culte, cât era semnul prestigiului pe care statul încă îl recunoștea principalului cult din țară și un semnal dat în sensul colaborării viitoare. Caracterul tranzitoriu al acestei dispoziții reiese și din faptul că următoarea Constituție, cea din 1952, nu va mai face nici o referire la Biserica ortodoxă, ba, mai mult, va enunța principiul separației, într-o formă parțială: „Școala este despărțită de biserică” (art. 84 alin. 3 al Constituției din 1952)

b) Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din anul 1925 conținea în articolul 1, capitolul „Poziția Bisericii înăuntru și în afară”, unele prevederi foarte apropiate celor actuale: „(1) Biserica ortodoxă română, fiind religia marei majorități a Românilor, este biserică dominantă în Statul român. (2) Ea este și rămâne autocefală, adică neatârnată de orice chirie din afară, păstrându-și însă, în privința dogmelor, unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului.” Cadrul juridic statal privind regimul Bisericii Ortodoxe Române se întregea cu prevederile art. 22 din Constituția din 1923, ce preciza: „(3) Biserica creștină ortodoxă și cea greco-catolică sunt biserici românești. (6) În tot regatul României Biserica creștină ortodoxă va avea o organizare unitară.”

Toate ideile de bază ale textului actual, autocefalia, organizarea unitară, menținerea legăturilor cu Biserica Ecumenică a Răsăritului, precum și caracterul majoritar și național se regăsesc în principiile pe care statul le-a stabilit pentru biserică în acea vreme. Însă ceea ce este interesant e aspectul că sunt cuprinse în acte politice ale statului în primul rând, precum Constituția sau Legea Bisericii Ortodoxe Române, nefiind reluate și dezvoltate aproape de loc în Statutul pe care singură Biserica și l-a redactat ca simbol al autonomiei sale. Un străin de realitățile și mentalitățile acelor vremuri ar putea înțelege că statul era interesat parcă mai mult decât Biserica să afirme aceste realități. Un răspuns poate mai apropiat de adevăr este că Biserica simțea nevoia să dea tăria legii unor principii directoare ale activității sale. Mai mult, relațiile interortodoxe pe care autocefalia le presupune sunt, din

perspectiva politicului, relații internaționale, și tinerele state naționale născute în secolul XIX erau foarte atente la orice legături internaționale ale cetățenilor lor, inclusiv pentru motive religioase. Cât privește caracterul unitar al organizării Bisericii era pentru stat o garanție și o întărire a propriei sale unități, proaspăt și cu greu dobândită.

Caracterul majoritar al Bisericii Ortodoxe Române pare a fi fost considerat în anul 1923 cel mai important motiv al menținerii statutului de Biserică dominantă, atribuit încă prin Constituția din 1866. S-a afirmat de către istorici și canoniști în acea perioadă că o simplă constatare numerică nu își are locul în Constituție și că este oarecum jignitor că acesta este considerat de puterea politică singurul criteriu al poziției speciale a Ortodoxiei în statul român, și nu considerente istorice, culturale sau spirituale. Cât privește caracterul de biserică românească, acesta era împărțit cu greco-catolicismul.

Dacă atribuirea poziției dominante între celelalte culte unui cult este, fără îndoială, apanajul exclusiv al statului, care stabilește, în ordinea sa juridică, drepturile și obligațiile aferente unei atari poziții, celelalte două elemente, caracterul majoritar și cel românesc sunt oarecum observații empirice, fără consecințe juridice, ci doar onorifice.

Constituția din 1923 a instituit sistemul parității între culte, pentru că, prin anexarea noilor teritorii, statul român devenise pluriconfesional. Art. 22 din legea fundamentală prevedea că „Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune”. Mulți dintre canoniștii perioadei vor considera că, în fapt, sub regimul parității Biserica ortodoxă a pierdut caracterul ei real de Biserică dominantă sau de Biserică de stat. Deși denumirea de „dominantă” se menține, ea nu mai este decât o formulă răsunătoare, dar goală, nemaieprimând poziția juridică a Bisericii ortodoxe, ci doar faptul că ea are mai mulți credincioși decât alte culte, constatare care nu-și are nici un rost într-un text constituțional („Biserica ortodoxă română fiind religia marei majorități a Românilor este biserică dominantă în Statul român; iar cea greco-catolică are întâietatea față de celelalte culte.”). Deloc nesemnificativ, s-a schimbat și contextul în care apare atributul de dominant al Bisericii, în loc de „religiune dominantă a Statului Român” (Constituția din 1866) vorbindu-se în 1923 de „biserica dominantă în Statul Român”.¹³

c) În Transilvania autonomia obținută de proaspăt reînființata Mitropolie a Ardealului era foarte apropiată în conținut de autocefalie,

¹³ Prof. dr. I. MATHEU, *Politica bisericească a Statului Românesc*, Sibiu, 1931, p. 16;

Nicodim Milaș menționând atât Mitropolia de la Sibiu, cât și pe cea de la Cernăuți, între bisericile autocefale ale perioadei antebelice. Rezultatul a multe negocieri, autocefalia Bisericii ardelenesti a fost obținută în limitele canonicității, fiind cerută de multă vreme de ortodocșii români, aprobată de Sinodul Episcopilor sârbi și de Congresul național sârb, întrunite la Carloviț în toamna anului 1864 și întărită prin autograful imperial de la 12/24 decembrie 1864.¹⁴

d) În vechiul Regat lucrurile nu s-au desfășurat la fel de firesc, dorința legitimă a ierarhiei și poporului de a se autoconduce în probleme bisericești fiind covârșită de voința politică a statului.

Prevederile constituționale din 1923 sunt continuarea și au o formă aproape identică cu cele din Constituția din 1866. Constituția din 1866 nu folosește sintagma „organizare unitară”, ci „o singură autoritate sinodală centrală”, care este însă forma de exprimare a acestei unități.

Declararea unilaterală a autocefaliei s-a realizat pentru întâia dată nu printr-un act al Bisericii, ci prin unul al statului, respectiv prin art. 1 al *Decretului organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale*, având nr. 1703 din 3 decembrie 1864: „Biserica Ortodoxă Română este și rămâne independentă de orice autoritate bisericească străină, întru tot ce privește organizarea și disciplina.” „Sinodul general al Bisericii Române păstrează unitatea dogmatică a sfintei credințe ortodoxe române cu Marea Biserică de Răsărit, prin coînțelegere cu Biserica Ecumenică a Constantinopolului”

Aceeași prevedere va fi inclusă și în art. 21 al Constituției din 1866, unde se preciza că „Biserica Ortodoxă Română este și rămâne neatârnată de orice chiriarchie străină”, prevăzându-se de asemenea existența unei singure autorități sinodale centrale. „Legea pentru alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți cum și a constituirii Sfântului Sinod al Sfintei Biserici autocefale ortodoxe române”, sancționată cu Decretul Regal din 14 decembrie 1872 și regulamentele care au urmat numeau Biserica „autocefală”, fără ca această calitate să fi fost solicitată în mod real de la Patriarhia Ecumenică și fără ca aceasta să o fi recunoscut. Între atribuțiile Sfântului Sinod, „membru al Sfintei Biserici Ecumenice și Apostolice a Răsăritului”, era și aceea de „a păstra unitatea în privința dogmelor și a canoanelor ecumenice cu biserica din Constantinople și cu toate bisericile ortodoxe. El va păstra asemenea unitatea administrativă, disciplinară și

¹⁴ Pr. prof. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 92;

națională a Bisericii Ortodoxe în cuprinsul Statului Român” (art. 9).

IV. Corespondențe interortodoxe

a) Statutul Bisericii Greciei, adoptat prin Legea nr. 590/1977, în art. 1, pct. 1 enunță că „Biserica Greciei... este indisolubil unită dogmatic cu Marea Biserică din Constantinopol și cu oricare Biserică Ortodoxă a lui Hristos.” Art. 1 pct. 2 „Biserica Greciei este autocefală, se autoadministrează însă în cadrul articolelor privind religia ale Constituției, prin Mitropolii ei în activitate”.

Biserica Greciei este un exemplu de biserică ortodoxă care nu este unitară în organizarea sa, făcându-se distincția între teritoriile ce se organizează conform Actului patriarhal din 1850, Noile teritorii, al căror regim a fost stabilit prin actul patriarhal și sinodal din 4 septembrie 1928 și „situația bisericească din Creta, Dodecanez și Sfântul Munte” care „nu este afectată de statutul prezent” (art. 1 pct. 5)

Această lege nu prevede însă poziția Bisericii Greciei în statul grec, nici caracterul majoritar, dominant sau național al acesteia, ci doar poziția ei interortodoxă, respectiv autocefalia.

Constituția Greciei este cea care va face referire la acestea. Astfel, art. 3 alin. 1 al Constituției din 1975 prevede că: „Religia dominantă în Grecia este Biserica Ortodoxă Răsăriteană a lui Hristos. Biserica Ortodoxă a Greciei, recunoscând pe Domnul nostru Iisus Hristos drept cap al ei, este unită inseparabil în doctrină cu marea Biserică a lui Hristos în Constantinopol și cu oricare altă Biserică a lui Hristos având aceeași învățătură, urmând nealterat sfintele canoane apostolice și sinodale și sfânta tradiție. Ea este autocefală și este administrată de către Sfântul Sinod al Ierarhiei și Sfântul Sinod Permanent”. Regimul Sfântului Munte face obiectul unui capitol distinct în cadrul Secțiunii a VI-a numită „Administrația”, afirmându-se, între altele, că se află sub jurisdicția directă a Patriarhiei Ecumenice.

Caracterul dominant recunoscut de către statul grec Bisericii ortodoxe explică abundența prevederilor constituționale privitoare la aceasta.

b) Statutul Bisericii Ortodoxe Ruse, datând din anul 2000, stabilește încă din primul capitol intitulat „Dispoziții generale” că: „Biserica Ortodoxă Rusă este o Biserică locală autocefală, multinațională, aflându-se în unitate dogmatică, cultică și canonică cu alte Biserici Ortodoxe Locale” (pct. 1). Organizarea sa internă, stabilită unitar prin intermediul acestui statut și prin raportare la instituții centrale unice, vorbește de „Biserici autonome” (Titlu VIII) și de „Exarhate” (Titlul IX), fapt ce a determinat pe Pr. prof.

univ. dr. Alexandru Stan să califice Biserica Ortodoxă Rusă drept o „federație de mitropolii”, exprimare ce nu este într-un tot clară și ar fi foarte necesară o dezvoltare a subiectului din partea autorului.¹⁵ Acest model de organizare pare a fi luat întrucâtva de la modul de organizare a Federației Ruse, așa cum este stabilit prin Constituția din 1993. Această Constituție nu conține nici o referire concretă la Biserica Ortodoxă Rusă, în schimb Legea din 2002 privind libertatea de conștiință și asociațiile religioase face referire în preambulul său la „recunoașterea rolului special al Bisericii Ortodoxe în istoria Rusiei, în formarea și dezvoltarea spiritualității și culturii ei.”

Dacă Biserica Greciei se evidențiază prin faptul că nu toți credincioșii ei se află sub aceeași jurisdicție, Biserica Ortodoxă Rusă pare a se diferenția prin caracterul ei multinațional afirmat din primul paragraf al Statutului său.

c) În ceea ce privește Biserica Ortodoxă Sârbă, vom face referire la Legea adoptată în anul 1929 și la statutul emis în aplicarea acesteia traduse de către Pr. Prof. Alexandru Stan. Profesorul Liviu Stan va face referire în studiile sale și la un Statut ulterior, din anul 1948, în posesia căruia nu am reușit însă să intrăm.

Articolul 1 al Legii din 1929 stabilește că „Biserica Ortodoxă Sârbă este autocefală, cu statut de Patriarhie.” Articolul 1 din Statut reia și dezvoltă această idee astfel: „Biserica ortodoxă sârbă este unitară, nedivizată și autocefală. Ea menține unitatea dogmatică și canonică cu celelalte Biserici Ortodoxe.” Între atribuțiile Patriarhului prevăzute la art. 49 sunt și acelea că: „reprezintă Biserica Ortodoxă Sârbă la festivitățile bisericești, de stat și naționale (pct. 2); săvârșește principalele slujbe bisericești pentru Rege și pentru Casa Regală (pct. 7).” Cu excepțiile sus menționate, Legea respectivă și Statutul nu fac nici o referire la caracterul dominant, majoritar sau național al Bisericii Ortodoxe Sârbe, dat fiind, în principal, caracterul multinațional și multiethnic al statului iugoslav. Dintre principiile interne ale Bisericii, statul pare a fi interesat, prin Lege, cu precădere de aspectul autocefal al acesteia.

Trebuie menționat că nici Constituția din anul 2000, nici Legea privind regimul cultelor din 1993, ambele în vigoare, nu conțin nici o mențiune la Biserica Ortodoxă Sârbă.

d) Statutul Bisericii Ortodoxe Bulgare, adoptat în temeiul legii bulgare privind cultele din 1950, prevede în articolul 1 că: „Biserica Autocefală Ortodoxă Bulgară, cu denumirea de patriarhie, este parte inseparabilă a

¹⁵ *Statutele Bisericilor ortodoxe nord-dunărene și nord-pontice*, Ed. Pildner, București și Târgoviște, 2005, p. 11, nota 11 subsol;

Bisericii celei una, sfântă, sobornicească și apostolească”. Considerăm că accentul pus pe unitatea ortodoxiei ecumenice prin această exprimare este un specific lăudabil al acestui Statut.

Nu se afirmă expres în Statut unitatea de organizare internă, dar se face referire la instituția care materializează această unitate, Sfântul Sinod (art. 5: „Biserica Ortodoxă Bulgară se conduce de către Sfântul Sinod”) și Adunarea Națională Bisericească (art. 8 „Puterea deliberativă se exercită de către Adunarea Națională Bisericească.”)

Prevederile recente și semnificative referitoare la Biserica Ortodoxă Bulgară sunt cuprinse în Constituția din 1991 (art. 13 alin. 3: „Creștinismul Ortodox Răsăritean este religia tradițională în Republica Bulgaria”) și în Legea privind cultele adoptată în anul 2002 (art. 10 alin. 1: „Ortodoxia Răsăriteană este cultul tradițional în Republica Bulgaria. Ea a jucat un rol istoric în statalitatea Bulgariei și în viața ei politică. Ea este reprezentată de Biserica Ortodoxă Autocefală Bulgară, care, având titulatura de Patriarhie, este succesoarea Exarhatului Bulgar și este parte a Uneia, Sfinte, Sobornicești și Apostolice Biserici. Este condusă de către Sfântul Sinod și este reprezentată de către Patriarhul Bulgariei, care este Mitropolit al Sofiei.” Prin alineatul 2 se va recunoaște *ex lege* personalitatea juridică a Bisericii Ortodoxe Bulgare, pentru ea neexistând obligația stabilită pentru celelalte culte de a se înregistra la Tribunalul din Sofia.) Față de aceste reglementări exprese mulți specialiști internaționali consideră că Biserica Ortodoxă Bulgară deține un statut de preeminență față de celelalte culte, asemănător celui deținut de Biserica ortodoxă în Grecia.¹⁶

V. Doctrină:

În conformitate cu prevederile art. 10 lit. v) din Statut, Sfântul Sinod este autoritatea bisericească ce are atribuția de „a interpreta, cu caracter obligatoriu, pentru toate organele bisericești din subordine, dispozițiile statutare sau regulamentare proprii.”

Din cunoștințele noastre Sfântul Sinod, cel care a redactat acest Statut și modificările sale, nu a fost pus în situația de a interpreta oficial dispozițiile art. 2 al Statutului.

Totuși reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române au participat în numele acesteia la întâlniri și dezbateri internaționale ce au avut în

¹⁶ Silvio FERRARI, „Conclusion. Church and State in post-communist Europe”, în *Church and State in post-communist Europe*, Ed. Peeters Leuven-Paris-Dudley, MA, 2003, p. 413.

ordinea de zi și problematica autocefaliei. Astfel, Î.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului a reprezentat Patriarhia Română la cea de-a doua întrunire de la Chambesy, în cadrul lucrărilor comisiei interortodoxe pregătitoare a celei de a IV-a Conferințe Preconciliare a Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei (7-14 noiembrie 1993). Între subiectele analizate s-a aflat și „Problema autocefaliei și a modului proclamării ei”. Astfel, comisia interortodoxă a ajuns la următoarele concluzii:

„1. Instituția autocefaliei exprimă în chip autentic unul din aspectele fundamentale ale tradiției eclesiologice ortodoxe asupra raporturilor dintre Biserica locală și Biserica universală a lui Dumnezeu...

2. Perihoreza între localitate și ecumenicitate, fidelă eclesiologiei ortodoxe, determină raportul funcțional între funcționarea administrativă și unitatea Bisericii...

3. S-a constatat un acord total în ceea ce privește condițiile canonice pe care le cere proclamarea autocefaliei unei Biserici locale, adică: consimțământul și acțiunea Bisericii-Mame, obținerea consensului panortodox și rolul Patriarhiei ecumenice și al celorlalte Biserici autocefale în procedura de proclamare a autocefaliei.”

Prin faptul că Sfântul Sinod a luat act de conținutul acestui document și și-a însușit conținutul acestuia, îl putem considera printre cele mai recente poziții ale Bisericii Ortodoxe Române privitoare la autocefalie.

Anterior documentului de la Chambesy la care am făcut referință, doctrina canonică a considerat că sunt necesari niște pași obligatorii în vederea obținerii autocefaliei de către o comunitate creștină de pe un anumit teritoriu: autocefalia să fie cerută în mod canonic de un număr de episcopi care să permită constituirea unui Sfânt Sinod, să fie conferită în mod canonic de către Sinodul Bisericii autocefale competente, să fie recunoscută în mod canonic de către toate Bisericile autocefale existente, ierarhia care cere autocefalia să se pună de acord în această privință cu statul pe teritoriul căruia se găsește.¹⁷

Numeroși specialiști români au redactat studii de referință privitoare la problema autocefaliei. Foarte multe dintre aceste studii au avut în primul rând un caracter istoric, cu aplicare directă la proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, prilej cu care sunt făcute observații privitoare la întreg ansamblul problemei. Astfel, consemnăm lucrările pe

¹⁷ În acest sens Ioan FLOCA, *Drept canonic ortodox*, vol. II, pp. 322-325 și Liviu STAN, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6, 1961, pp. 293-303;

acest subiect ale Pr. prof. dr. Nicolae Dură¹⁸, Pr. Nicolae Șerbănescu¹⁹, Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu²⁰, Constantin Pârveu²¹, Pr. prof. dr. Liviu Stan²² și mulți alții.

Liviu Stan este poate unicul canonist ce s-a oprit în câteva studii special dedicate asupra conținutului *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*.²³

Tot canonistul Liviu Stan a fost cel care a aprofundat în țara noastră vasta problematică a autocefaliei, fiind cel mai prolific autor român și în această privință, prin lucrări de referință și actuale precum: „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, „Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă”, „Obârșia autocefaliei și autonomiei. Teze noi”, „Despre autocefalie” etc.²⁴ Vom încerca să sintetizăm în cele ce urmează cele mai importante aspecte subliniate de Liviu Stan în legătură cu acest subiect.

Conform Pr. Liviu Stan autocefalia exprimă poziția unei Biserici în raport cu alte unități de același fel, cu alte cuvinte, poziția ei interortodoxă, și este firesc ca, printre primele lucruri pe care trebuie să le precizeze un Statut sau o lege ortodoxă de organizare bisericească, să

¹⁸ Pr. prof. dr. Nicolae V. DURĂ, „Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice”, în *Centenarul autocefaliei...*, p. 293 ș.u.;

¹⁹ Pr. Nicolae ȘERBĂNESCU, „Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului 1885-1985”, în *Centenarul autocefaliei...*, p. 100 ; „Optzeci de ani de la dobândirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române – 25 aprilie 1885 – 25 aprilie 1965”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIII (1965), nr. 3-4, p. 252;

²⁰ Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, „Câteva considerații privind vechimea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române”, în vol. *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă*, p. 69.

²¹ Constantin PÂRVEU, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, în *Studii Teologice*, VI (1954), p. 9-10, p. 510-529;

²² Pr. prof. dr. Liviu STAN, „Sprijinirea luptei de independență a poporului român prin lupta Bisericii pentru autocefalie”, în *Orthodoxia*, XX (1968), nr. 4, p. 618 ;

²³ Liviu STAN, „Statutul Bisericii Ortodoxe Române”, *Studii Teologice*, seria a II-a, nr. 7-8, 1949, p. 638-661; Idem, „Legislația bisericească a IPS Patriarh Justinian”, *Revista BOR*, nr. 5-6, 1953, p. 503-516; Idem, „Legislația bisericească și valoarea ei canonică”, *Mitropolia Olteniei*, an. VI, nr. 11-12, 1954, p. 598-617; Idem, „Pe drumul tradiției și canoanelor ortodoxe”, *Revista BOR*, nr. 5-6, 1958, p. 420-431; Idem, „Legislația BOR în timpul arhiepiscopiei P.F.P. Patriarh Justinian. Principiile canonice de bază ale Ortodoxiei oglindite în legislația Bisericii Ortodoxe Române, Ortodoxie”, nr. XX, nr. 2, 1968;

²⁴ Idem, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 5-6, p. 278-316; Idem, „Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă”, în *MMS*, 1962, nr. 7-8, p. 567-579; Idem, „Obârșia autocefaliei și autonomiei. Teze noi”, în *Mitropolia Olteniei*, 1961, nr. 1-4, p. 80-113; Idem, „Despre autocefalie”, în *Orthodoxia*, 1956, nr. 3, p. 373;

fie și acest aspect.

Apariția și intrarea în vocabularul bisericesc a termenului autocefalie este legată de „textul canonului 34 apostolic, în care cuvintele *avton* și *kefalin* sunt puse alături în înțelesul pe care l-a dobândit cuvântul *autokefalos*”.²⁵ Cea dintâi scriere în care cuvântul „autocefalie” apare ca atare este o listă a unităților ierarhice de sub jurisdicția scaunului de Constantinopol, atribuită Sfântului Epifanie al Ciprului (311-403).²⁶

Totuși acest termen nu va fi folosit nici în textele canoanelor și nici în actele sinoadelor ecumenice și locale, „fiindcă era un lucru prea cunoscut și de la sine înțeles”.²⁷

Liviu Stan descrie patru elemente care stau la baza autocefaliei. Bazele naturale ale autocefaliei sunt legate de condiții geografice, economice, culturale, naționale, inclusiv „năzuința naturală spre independență și libertate” a „realității numite popor sau națiune” ale cărei idealuri și năzuințe nu pot fi ignorate.²⁸ Baza dogmatică a autocefaliei este însăși unitatea Bisericii, care ființează în diversitate, altfel spus unitatea Bisericii nu implică și uniformitatea acesteia, lăsând locul pentru specificul lingvistic, etnic, cultural etc. Baza canonică este reprezentată de canoanele prezentate în această lucrare în capitolul „Corespondențe canonice.” În ceea ce privește baza politică, Pr. prof. Liviu Stan distinge trei aspecte: „cel pe care îl reprezintă împărțirea omenirii în țări sau state..., acela pe care îl reprezintă împărțirea statelor în unități teritoriale administrative... și, în fine, acela pe care îl reprezintă interesele legitime ale unor state fie de a consolida prin autocefalie o organizație bisericească existentă pe teritoriul lor, fie pentru a o sustrage unei influențe străine nedorite, prin proclamarea ei ca autocefală față de o Biserică ce s-ar afla pe teritoriul unui stat mai mare sau neprieten.”²⁹

În ceea ce privește drepturile pe care le dobândește o Biserică locală prin recunoașterea autocefaliei sale, se menționează: „Prin autocefalie o biserică dobândește totalitatea drepturilor care îi asigură o condiție complet independentă în câmpul lucrării pe care o săvârșește prin exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericești, și anume: puterea învățătoarească, puterea sfințitoare și puterea jurisdicțională sau cărmuitoare. Cu alte cuvinte, o biserică autocefală dobândește calitatea și dreptul de a transmite prin

²⁵ Idem, *Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă*, p. 572;

²⁶ Idem, *Obârșia autocefaliei și autonomiei. Teze noi*, p. 91 ;

²⁷ Idem, *Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă*, p. 572;

²⁸ Idem, *Despre autocefalie*, p. 382;

²⁹ *Ibidem*, p. 382;

sine însăși întreaga moștenire a Sfinților Apostoli sau deplina succesiune apostolică.”³⁰ Tocmai de aceea Liviu Stan consideră inacceptabilă pretenția Patriarhiei Ecumenice din actele de recunoaștere a autocefaliei din 1850 (Grecia) și 1879 (Serbia), ca respectivele biserici să ia în continuare Sfântul și Marele Mir de la Constantinopol. În cazul României (1885) nu a existat o astfel de prevedere.

Liviu Stan a tratat în lucrările sale și problema limitelor autocefaliei. Aceste limite sunt: respectarea întocmai a învățăturii dogmatice, liturgice și canonice; limite impuse de către dreptul intern al statului în care funcționează Biserica autocefală; obligația de a intra în legătură cu Bisericile ortodoxe surori și a se consulta cu acestea în chestiuni ce depășesc competența unei singure Biserici; gradele ierarhice ale clerului și alte titluri dobândite într-o biserică autocefală trebuie să fie recunoscute ca atare și de celelalte biserici, după cum și pedepsele aplicate într-o biserică autocefală slujitorilor și credincioșilor vinovați trebuie să fie recunoscute și socotite întocmai și de celelalte biserici.³¹

Cât despre încetarea stării de autocefalie, aceasta se poate realiza prin renunțare, prin retragerea de către Biserica mamă sau de către un sinod ecumenic, prin dezorganizarea bisericii respective sau dispariția credincioșilor, iar uneori și inacceptabil, prin acte emise unilateral de către stat.

Toți autorii români care au tratat problematica autocefaliei ulterior au urmat liniile trasate de către Pr. Prof. dr. Liviu Stan.

Însă același autor, în studiile care au avut ca obiect analiza conținutului *Statutului* nu va detalia în sensul celor de mai sus, ci se va axa cu precădere asupra unei alte laturi, respectiv „afirmarea și extinderea drepturilor de autocefalie și asupra diasporei proprii a Bisericii noastre... Dreptul oricărei Biserici autocefale de a exercita în limitele posibile jurisdicția sa asupra diasporei proprii este un drept inerent autocefaliei.”³²

Ceea ce toți canoniștii români au subliniat este că „această independență jurisdicțională nu înseamnă însă fărâmițarea unității Ortodoxiei Ecumenice, ci numai autodeterminarea, ținându-se seama de condițiile naturale specifice în care trăiește fiecare dintre Bisericile ortodoxe și care îi determină fiecareia manifestări deosebite cu un conținut specific distinct, național, cultural și tradițional. Pe deasupra acestor deosebiri, fiecare Biserică Ortodoxă păstrează unitatea doctrinară, canonică și a

³⁰ *Ibidem*, p. 391;

³¹ *Ibidem*, p. 394 ;

³² *Idem*, *Pe drumul tradiției și canoanelor ortodoxe*, p. 424.

cultului cu toate celelalte Biserici Ortodoxe”.³³

Problema unității de organizare a Bisericii Ortodoxe Române nu a făcut obiectul unor studii de dimensiunile și diversitatea celor privind autocefalia, întrucât unitatea nu a fost contestată de către nimeni, astfel cum s-a întâmplat cu autocefalia, și nu a fost necesar să se facă dezbateri pe un subiect considerat o consecință firească a unității statale.

Au fost două momente istorice în care problema unității de organizare a Bisericii Ortodoxe a fost pusă mai acut, iar cele două momente sunt legate strâns de realizarea, în două etape, a unității naționale. Unirea Valahiei cu Moldova va duce la înființarea unei unice autorități sinodale, Sfântul Sinod, din care făceau parte episcopii eparhioți și cei titulari din cele două provincii. Fenomenul nu a fost prea dificil, întrucât ambele Biserici funcționau sub un regim asemănător, aflându-se în subordinea Patriarhiei Ecumenice din punct de vedere canonic și sub niște regimuri statale asemănătoare, apropiate și mai mult prin dispozițiile Regulamentelor organice.

Unirea cea Mare va solicita un efort de unificare mult mai complex și o dezbatere aprinsă, întrucât Biserica românească din tânărul stat unitar român se afla sub patru regimuri și tradiții de organizare radical diferite.

Biserica ortodoxă din Transilvania funcționa din anul 1864 ca mitropolie autocefală, în baza *Statutului organic al Bisericii greco-orientale române din Ungaria și Transilvania*. Dispozițiile acestuia, care permiteau o foarte mare și chiar decisivă, în multe aspecte, influență a elementului laic, a dat bune rezultate în Transilvania și erau îmbrățișate deopotrivă de credincioșii și de ierarhii transilvăneni. Biserica din Bucovina funcționa, de asemenea, ca o mitropolie autocefală începând cu anul 1873, dispunând și de importante resurse financiare furnizate de Fondul bisericesc. Biserica din Basarabia, înființată în anul 1812, o dată cu ruperea ei din trupul Moldovei, va avea regimul tipic al unei eparhii de gubernie rusească, și se supunea legilor bisericii ruse, respectiv Regulamentul spiritual al lui Petru cel Mare din anul 1721 și Statutul Consistoriului Spiritual din anul 1883. Despre biserica din Regat am discutat pe larg în studiul de față, la partea istorică.

Față de această situație complexă se impunea unificarea Bisericii ortodoxe românești, ca o cerință general acceptată și conformă cu canoanele. Acceptarea Statutului șagunian ca bază pentru organizarea bisericească era cerută de ierarhii și preoții din Transilvania: de episcopul Ioan Papp al Aradului – pe atunci locțiitor de mitropolit – într-un

³³ Idem, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, p. 642;

memoriu adresat Consiliului dirigent (28 ianuarie 1919), de Congresul preoțimii ortodoxe din Transilvania (Sibiu, 6-8 martie 1919), de Sinodul episcopesc al Mitropoliei Ardealului în ședința din 23 aprilie 1919, când acesta a și hotărât să intre în componența Sfântul Sinod din București etc.³⁴

Deși a existat o puternică opoziție³⁵ din partea ierarhilor, a profesorilor de teologie și a preoților din vechea Românie, care nu se împăcau cu ideea participării mirenilor la conducerea Bisericii, încă în ședința comună a Sfântului Sinod din 17/30 decembrie 1919 s-a hotărât ca Statutul șagunian să stea la baza noii legi de organizare a Bisericii Ortodoxe Române.

Numeroși istorici și canoniști vor participa la dezbaterile publice prilejuită de unificarea bisericească, atât înaintea realizării ei prin aprobarea Legii și Statutului din 1925, cât și după acest moment. Se remarcă în acest sens lucrările lui Th. Comșa, V. Șesan, V. Moldovan, I. Lupaș, G. Ciuhandru, G. Cosma studiile lor redând atmosfera din acea perioadă decisivă pentru devenirea organizațională a Bisericii românești, lucrări la care face trimitere canonistul catolic Maximilian Pal de la Institutul Franciscan din Roman într-un recent studiu ce atinge subiectul condițiilor elaborării Legii și Statutului Bisericii Ortodoxe Române din 1925.³⁶

În ceea ce privește conținutul alineatului 3 al articolului 2 din Statut, fiind de dată recentă, sunt foarte puține referirile la acesta. Expresiile cheie ale acestei dispoziții sunt „Biserică majoritară” și „Biserică națională”. În ceea ce privește prima sintagmă, un interesant studiu a realizat Pr. Lect. Dr. Irimie Marga de la Sibiu, intitulat „Biserica Ortodoxă Română majoritară în societatea românească”³⁷, în cuprinsul căruia însă nu se face nici o referire la prevederea statutară în această privință, iar atributul „majoritar” nu este în nici un fel corelat cu „național”.

Conform opiniei autorului „noțiunea de biserică majoritară a pătruns târziu în limbajul canonic-teologic al reprezentanților Bisericii.”³⁸ Această sintagmă a fost preluată din limbajul laic, astfel cum Biserica a mai preluat în cursul istoriei termeni din filozofie, drept statal, administrație publică etc. Irimie Marga leagă termenul „majoritar” de ideea de democrație,

³⁴ PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 408;

³⁵ *Ibidem*, p. 408;

³⁶ Maximilian PAL, „Importanța izvoarelor juridice în Biserica Ortodoxă Română”, în *Teologia – revista Facultății de teologie ortodoxă Arad*, an. IX, nr. 3, 2005, pp. 10-31;

³⁷ Pr. lect. dr. Irimie MARGA, *Biserica Ortodoxă Română majoritară în societatea românească*, Revista teologică, an. XIII, nr. 1, 2003;

³⁸ *Ibidem*, p. 27;

democrație exprimată în biserică de sinodalitate. În democrație majoritatea este cea a cărei voință devine lege. Totuși autorul recunoaște că „dogmatic problema e ceva mai complexă”.³⁹ Majoritatea în Biserică nu se referă atât la un anumit moment istoric în care aceasta se exprimă, ci la *consensus ecclesiae dispersae*.

Enunțarea caracterului majoritar poate avea consecințe legale doar în sistemele în care se are în vedere și proporționalitatea, care este un principiu democratic. Statutul de Biserică majoritară nu impune de la sine o poziție de preeminență față de celelalte culte, ci acel statut trebuie să fie acordat de către stat, diferind de la o țară la alta.

În România, în absența unei legi a cultelor sau a altor dispoziții statale în acest sens, expresiei „Biserică majoritară” nu îi corespunde un regim juridic specific.

Prevederii din Statut privitoare la Biserica națională s-a încercat să i se dea tărie prin includerea în textul Legii cultelor, fapt ce a devenit piatră de poticnire în adoptarea acestui act normativ. Dezbaterile privind această expresie s-a desfășurat cu precădere în mediul gazetăresc. În anul 1999, hotărârea Guvernului României de a respinge articolul din proiectul Legii Cultelor referitor la statutul Bisericii Ortodoxe de Biserică Națională a determinat reacția promptă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, care a declarat în scrisoarea adresată primului ministru Radu Vasile: „Constatăm cu uimire că se încearcă contestarea caracterului național al Bisericii Ortodoxe Române, statut pe care aceasta l-a dobândit de-a lungul a aproape 2000 de ani de viață creștină pe acest pământ. Nedumerirea noastră este cu atât mai mare, cu cât recunoașterea Bisericii Ortodoxe Române ca Biserică Națională nu implică un statut privilegiat față de celelalte confesiuni religioase prezente în această țară”.

Dintre luările de poziție pe acest subiect reținem în prezentul studiu pe cea a părintelui Constantin Galeriu, impresionantă prin modul în care sintetizează diversele materiale pe această temă: „A spune "Biserică națională" nu înseamnă a pune naționalul mai presus de religios, nici a exagera iubirea de neam, ci doar a defini o realitate venerabilă, în virtutea căreia tocmai spiritualul înobilează secularul... Rezervele unora față de titlul de "Biserică națională" sunt și reflexul anumitor idiosincrazii de proveniență occidentală. Trebuie însă precizat că, dacă în Occident nu există propriu-zis Biserici naționale (aceasta stând în tradiția universalismului catolic), Ortodoxia este așezată instituțional pe temeiul Bisericilor locale,

³⁹ *Ibidem*, p. 29;

ce și-au căpătat treptat autocefalia. Desigur, acest statut asigură o relație specifică a Bisericii cu Statul, cu organismul național în genere. De aceea putem vorbi, atât din perspectiva trecutului, cât și a prezentului, de Biserică națională, fără ca prin aceasta să intenționăm să lezăm pe cetățenii români de alte naționalități sau confesiuni. Desigur, la acestea se adaugă covârșitoarea majoritate a ortodocșilor: 87%, conform recensămintelor recente. Ceea ce va să zică, mai exact, că Biserica Ortodoxă Română își merită statutul și titlul de Biserică națională și *calitativ*, și *cantitativ*, dacă mă pot exprima astfel.”⁴⁰

Astfel, ideea de Biserică națională este legată de alte câteva idei forță cu care se află în strânsă dependență, precum: Biserică locală, autocefalie (astfel explicându-se și prezența expresiei în articolul din Statut dedicat autocefaliei), relație cu statul, majoritate (lângă care și prin care se explică în parte și termenul „național”, alăturat termenului de „majoritar” în art. 2 alin. 3).

În noiembrie 2004 Sfântul Sinod a renunțat la solicitarea de includere în proiectul Legii cultelor a definerii Bisericii Ortodoxe Române ca Biserică națională. Aceasta nu înseamnă o abrogare a alineatului 3 din art. 2 al Statutului - căci nu s-a renunțat la însăși ideea cuprinsă în această sintagmă - ci faptul că Biserica renunță la urmărirea oricăror consecințe juridice corespunzătoare acestei sintagme în dreptul statal.

VI. Concluzii

Articolul 2 al Statutului Bisericii Ortodoxe Române își propune să acopere, sintetic, toate semnificațiile autocefaliei. Autocefalie înseamnă astfel, independență în relațiile interortodoxe, dar și comuniune a tuturor Bisericilor locale, parte a Ortodoxiei ecumenice; înseamnă unitate de conducere și acțiune a Bisericii Ortodoxe în România; înseamnă, totodată, rezultatul unui întreg context istoric, cultural, demografic și național în care Biserica și-a întreprins lucrarea cu cea a unor alte instituții de referință ale țării, inclusiv cu statul, meritându-și atributul de „Biserică națională”.

Ceea ce este interesant de remarcat este faptul că toate aceste atribute ale Bisericii românești (autocefalie, unitate, caracter majoritar) nu se mai regăsesc în prezent în nici o dispoziție legală post-comunistă a statului român, după ce însuși statul susținuse aceste prevederi aproape

⁴⁰ Pr. Constantin GALERIU, *Stat național, Biserică națională*, interviu luat de Răzvan Codrescu, în revista *Rost*, nr. 21-22, 2004, p. 10 ;

100 de ani, ca fiind utile chiar independenței și unității statale. Cu toate acestea țări membre ale Uniunii Europene precum Grecia, sau împreună candidate cu România, precum Bulgaria, prevăd în chiar Constituțiile lor referințe la principalul cult de pe teritoriul național și la rolul acestuia în viața întregului popor.

Aspectele care fac obiectul articolului 2 au fost pe larg analizate de către canoniștii și istoricii români, și sunt pe deplin integrate în spiritul canonic al Bisericii ecumenice.

Aceasta nu înseamnă că forma actuală a Statutului nu e perfectibilă. După cum am arătat, expresia „Biserica Ecumenică a Răsăritului”, consacrată acum aproape 150 de ani, ar putea fi înlocuită cu o altă expresie care să simbolizeze ansamblul Ortodoxiei, iar definirea Bisericii Ortodoxe Române ca fiind națională și majoritară s-ar putea transfera într-un preambul al Statutului, aceste atribute de onoare neproducând consecințe juridice și neavând o legătură directă cu organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române.

Rezultat al activității de un secol jumătate a sinodalilor și altor specialiști, actualul Statut al Bisericii Ortodoxe Române constituie din păcate și în prezent un material insuficient cunoscut și analizat nu numai de către simplii credincioși, dar chiar și de către preoți și teologi.

Summary: Autocephaly, Ecumenicity and Nationality in the second article of the Romanian Orthodox Status

The purpose of the 2nd article of the Romanian Orthodox Church Status is to cover, synthetically, all meanings of the term „autocephaly”. According to the Status, „autocephaly” could mean independence in interorthodox relations, but also communion with all local Churches, parts of Ecumenical Orthodoxy; Romanian Orthodox Church remains unitary in all its actions of self-ruling. Finally „autocephaly” is the result of a whole historical, cultural, demographical and national context, which determined the surname of „National Church” for the Romanian Orthodox Church.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Omilia I¹

1. Cei ce se uită la întrecerile lumești, când află că vine vreun atlet viteaz și plin de medalii, aleargă cu toții să-i vadă schemele și tehnica și toată puterea lui. Și poți vedea o arenă întreagă cu mii de oameni care își ațintesc privirea, și ochii trupului și atenția minții, ca să nu le scape nimic din cele ce se întâmplă.

Iar dacă vine un cântăreț vestit, la fel, aceștia iarăși umplu teatrul și, lăsând la o parte totul, uneori chiar și pe cele foarte necesare și urgente, cu mare grabă [mergând] pe drum se urcă să șadă și să asculte sunetele și să urmărească simfonia amândurora.

Și acestea toate le fac mulțimile. Dar și cei cărora le plac cuvintele fac același lucru cu sofiiștii; căci există și pentru aceștia teatre și ascultători, spectatori care aplaudă, strigăte zgomotoase și examinarea amănunțită a celor spuse la urmă. Deci dacă spectatorii retorilor, ai cântăreților și ai atletilor – pentru unii spectatori, pentru alții privitori și ascultători – stau cu atâta bunăvoință, cu cât oare noi n-ar trebui să arătăm mai multă râvnă și bunăvoință, mai ales că nu e vorba acum de vreun cântăreț sau de vreun sofist, ci de un bărbat care vorbește din cer și care grăiește mai răsunător decât un tunet? Căci el lumea întreagă a acoperit-o, a cucerit-o și a umplu-o

¹ Pentru textul în limba greacă am folosit colecția ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (ΕΠΕ), ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ», ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1979, vol. 39, p. 418-469. De asemenea, am consultat și traducerea în neogreacă din aceeași ediție și traducerea engleză electronică *Early Church Fathers – Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. XIV, URL: [sf%20parinti%20engleza/CCEL/FATHERS2/npnf114/toc.htm](https://www.earlychurchfathers.org/parinti%20engleza/CCEL/FATHERS2/npnf114/toc.htm)

cu glasul lui, nu prin puterea strigătelor, ci prin limba sa mișcată de harul dumnezeiesc.

Și lucru și mai minunat este faptul că, așa de mare fiind strigătul, nu este unul sălbatic (de fiară), nici neplăcut, ci este mai dulce și mai dorit decât orice armonie muzicală și știe să atragă și mai mult; și, comparat cu toate acestea, [acest glas] este mai sfânt și mai înfricoșător decât toate, și este plin de atâtea taine și poartă astfel de bunătăți, pe care cei ce le primesc cu bunăvoință și le păzesc cu atenție nu mai pot rămâne pe pământ, ci sunt ridicați mai presus de toate lucrurile din lume și, preschimbați în îngeri, locuiesc pe pământ ca în cer.

Pentru că fiul tunetului², cel mult iubit de Hristos³, stâlpul Bisericilor din lumea întreagă⁴, cel ce are cheile cerului, cel ce a băut paharul lui Hristos și s-a botezat cu botezul Lui⁵, cel ce s-a plecat pe pieptul Stăpânului cu multă îndrăzneală⁶, însuși acesta intră acum la noi, fără să joace teatru, fără să își ascundă fața cu o mască (că nu va spune astfel de lucruri), fără să urce pe scenă, fără să stea împodobit cu aur; ci vine la noi având o haină de o frumusețe de nedescris. Pentru că ni se va arăta îmbrăcat în Hristos⁷, încălțat în picioarele sale cele frumoase, gata pentru Evanghelia păcii⁸, fără să aibă cureaua încinsă peste piept, ci împrejurul mijlocului⁹, [curea] nu din piele din Fenicia, nici învăluită cu aur pe deasupra, ci țesută din adevăr și lucrată din el.

Acesta ni se arată acum, fără să aibă vreo mască; căci nici nu este în el ceva prefăcut, nici plămuire sau mit, ci cu fața descoperită el vestește adevărul descoperit pe de-a-ntregul. El nu se dă drept altcineva, încercând să-i convingă pe cei ce îl ascultă – fie prin prezența sa, prin privire și prin glas – că este altcineva, pentru că nu are nevoie pentru vestirea [cuvintelor] de instrumente, cum ar fi chitara sau lira, sau altele dintre acestea, ci toate le lucrează cu limba, scoțând un grai mai dulce decât a oricărui cântăreț la chitară și mult mai folositor.

El are loc de închinare cerul întreg, teatru lumea întreagă, spectatori și ascultători toți îngerii și pe acei oameni care au ajuns să fie ca îngerii sau care își doresc să fie. Fiindcă numai aceștia ar putea să asculte clar această armonie [a cuvintelor lui], să o arate în faptele lor și să fie ascultători așa

² Mc. 3, 17.

³ In. 20, 2.

⁴ Gal. 2, 9.

⁵ Mc. 10, 38-39.

⁶ In. 13, 25.

⁷ Gal. 3, 27.

⁸ Rom. 10, 15.

⁹ Lc. 12, 35.

cum trebuie. În timp ce toți ceilalți, ca niște prunci, deși ascultă, nu înțeleg cele pe care le ascultă, ci sunt impresionați de dulcegării și de jucăriile de copii; tot așa și aceștia, trăind în răsese și în desfătare care vin din bogăție, de la putere și de la pânțele, aud uneori cele pe care le spunem, dar nu arată nimic măreț și înalt în faptele lor, având întotdeauna privirea lor ațintită către glod și către plăsmuirile lutului.

Acestui Apostol i-au stat alături puterile de sus, minunându-se de frumusețea sufletului lui, de înțelepciunea și de înălțimea virtuții, prin care l-a fermecat și pe Hristos și a primit harul duhovnicesc. Pentru că, numai ce și-a făcut sufletul ca pe o liră frumos răsunătoare și împodobită cu pietre de mult preț, liră care scoate sunete de aur, l-a dat Duhului ca prin el să se audă ceea ce este mare și preainalt.

2. Deci ca pe cel ce nu mai este pescar, nici fiu al lui Zevedeu, ci ca pe cel ce cercetează adâncurile lui Dumnezeu, adică ale Duhului care lovește această liră, așa să îl ascultăm. Pentru că nimic omenesc nu o să ne spună, ci din adâncurile duhovnicești sunt cele pe care ni le va spune, din acele taine pe care nici îngerii nu le-au știut mai înainte de a se întâmpla. Fiindcă și ei împreună cu noi au aflat prin glasul lui Ioan și prin noi cele pe care noi le-am cunoscut. Și aceasta a arătat-o un alt Apostol, zicând: „Ca acum, prin Biserică, să fie făcută cunoscută începătoriilor și stăpânilor înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu”¹⁰.

Deci dacă acum și Începătoriile, și Heruvimii, și Serafimii prin Biserică au învățat acestea, este clar că și aceste cete s-au grăbit cu multă dorire spre ascultarea lor; fiindcă și cinstea ce ni s-a făcut nu e deloc mică, ca îngerii să afle odată cu noi cele pe care nu le știau. Iar despre faptul că le-au aflat și prin noi, de acesta nici nu mai spun.

Să facem și noi multă liniște și să ne împodobim, nu numai astăzi, nici numai în ziua în care auzim [aceste cuvinte], ci în toată vremea vieții noastre; pentru că bine este să le ascultăm totdeauna. Căci dacă poftim să știm cele ce se întâmplă în palatul împăratului (adică: ce a zis împăratul, ce a făcut și ce se gândește să facă pentru cei din palat, chiar dacă de multe ori nu au nici o valoare pentru noi), cu atât mai mult e de dorit să ascultăm cele pe care Dumnezeu le-a spus, când toate ne interesează direct. Toate acestea cu acrivie ni le va spune acesta, fiind prieten al împăratului însuși, și mai ales, avându-l pe Acela înăuntrul lui vorbind și auzind de la Acela toate câte El le-a auzit de la Tatăl: Fiindcă „pe voi v-am numit prieteni”, zice, „pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute”¹¹.

Deci așa cum am alerga cu toții dacă am vedea pe cineva arătându-se

¹⁰ Efes. 3, 10.

¹¹ In. 15, 15.

deodată din înălțimea cerului și ne va făgădui că ne va spune cele de acolo cu exactitate, așa să ne purtăm și acum. Pentru că de acolo ne vorbește acest bărbat; căci nu este din lumea aceasta, după cum spune și Hristos: „Voi nu sunteți din lumea aceasta”¹², și are în el vorbind pe Duhul, pe Cel ce pretutindeni este, pe Cel ce cunoaște atât de bine cele ale lui Dumnezeu, așa cum și sufletul omului le cunoaște pe cele ale sale, pe Duhul cel drept, stăpânitor, Cel ce duce în ceruri, pe Cel ce ne face alți ochi și ne pregătește să vedem cele viitoare ca pe cele prezente, pe Cel ce ne dă să privim îndeaproape cele din ceruri încă fiind în trup¹³.

Să dobândim acum liniștire prin toată viața noastră! Să nu rămână și să stea aici nici un molatec, vreun adormit și vreun întinat, ci să ne mutăm pe noi înșine în ceruri, pentru că acolo grăiește [Ioan] acestea către cei ce acolo viețuiesc. Că de rămânem pe pământ, nimic important nu o să câștigăm de-acolo. Fiindcă cuvintele lui Ioan nu înseamnă nimic pentru cei care nu voiesc să se elibereze de viața cea josnică¹⁴, precum nici acelora [nu le folosesc] cele de aici. Tunetul ne înspăimântă sufletul, fiind doar un sunet lipsit de importanță, iar glasul lui nu numai că nu neliniștește pe nimeni, dar chiar potolește frica și tulburarea, îi înfricoșează numai pe demoni și pe cei ce le slujesc acelora.

Ca să vedem noi cum îi înfricoșează, să facem multă liniște și în afară și în cuget; și mai ales în el. Pentru că ce folos avem dacă gura tace când sufletul este neliniștit și este distras de multe lucruri? Acea liniște o cer eu, cea a cugetului, cea a sufletului, pentru că și celui auz mă adresez. Să nu o împiedice acum nici o dorință de bani, nici o iubire de slavă, nici tirania mâniei, nici restul mulțimii celorlalte patimi, fiindcă, dacă urechea nu se curățește, nu este cu putință a vedea înălțimea celor spuse, așa cum trebuie a le vedea, nici a cunoaște precum trebuie ceea ce este înfricoșător și tainic din aceste taine, și cealaltă virtute întregă care există în aceste dumnezeiești ziceri. Căci dacă nu învață cineva bine melodia flautului și tehnica chitării, dacă nu își încordează mintea deplin, cum va putea să se așeze să asculte sunetele tainice cu sufletul plin de trândăvie?

¹² In. 15, 19.

¹³ În acest pasaj, Sf. Ioan Hrisostom arată lucrarea ermeneutică a Duhului Sfânt: vorbește în Sfinți; cunoaște cele ale lui Dumnezeu și le descoperă; face active simțirile duhovnicești (ochi, urechi, gura) cu care „vedem cele viitoare ca prezente, privim de aproape pe cele din ceruri; are, de asemenea, și funcție anagogică (este drept/direct, stăpânitor, duce în ceruri).

¹⁴ Prima condiție pentru înțelegerea cuvintelor Scripturii este, după Sfântul Ioan Gură de Aur, curățirea de patimi. Ea pune bazele drumului ascetic de dobândire a Duhului, Singurul care poate explica pe de-a-ntregul înțelesurile cuvintelor Sfintei Scripturi, ca Cel ce este autorul acesteia.

3. De aceea și Hristos ne sfătuia, zicând: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor”¹⁵. Mărgăritare a numit aceste cuvinte, chiar dacă ele sunt mult mai de preț decât acelea, pentru că nimic din cele materiale nu este pentru noi mai de preț decât acelea. De aceea și dulceața care vine din aceste cuvinte de multe ori o arată prin alăturarea cu mierea, nu pentru că numai atât este măsura lor, ci fiindcă pentru noi nu este nimic mai dulce decât mierea. Apoi, că ele depășesc cu mult și firea pietrelor prețioase și toată dulceața mierii, ascultă ce spune Proorocul despre acestea, când arată această înălțime a lor: „Dorite sunt mai mult decât aurul, și piatra cea de mare preț; și mai dulci decât mierea și fagurele”¹⁶ zice el, dar [vorbește] celor sănătoși; de aceea a și adăugat: „Că robul Tău le păzește pe ele”¹⁷.

Și iarăși, în alt loc, numindu-le pe acestea dulci, a adăugat: „gâtlejului”¹⁸ meu”; Căci zice „cât sunt de dulci gâtlejului meu cuvintele Tale”¹⁹. Și iarăși spune folosind comparația zicând: „mai mult decât mierea și fagurele în gura mea”²⁰, pentru că se însănătoșise deplin.

Să nu venim către acestea acum ca niște bolnavi, ci, vindecându-ne sufletul, așa să primim hrana duhovnicească. Fiindcă de aceea am spus atâtea mai înainte fără să mai amintesc vreunul din cuvintele acelea, ca fiecare [din voi], după ce se va fi depărtat de toate cele ce îl îmbolnăvesc, așa să intre, ca și cum ar intra în cer, curat și de mânie, și de grijă, și de zbaterea pentru viață, și scăpat de toate celelalte patimi. Pentru că nu se poate câștiga de aici ceva important în alt fel, dacă nu îți cureți sufletul mai întâi.

Și să nu îmi spună cineva că este scurt timpul de la o întâlnire la alta. Căci ne stă în putere nu numai în cinci zile, dar chiar într-o singură clipă să ne schimbăm întreaga viață. Ia spune-mi, cine era mai rău decât tâlharul și ucigașul acela? Nu este acesta ultima formă a răului? Și totuși, el pe dată a ajuns pe vârful cel mai înalt al virtuții și a intrat în rai, fără să mai aibă nevoie de zile, nici de jumătăți de zi, ci de o singură clipă. Că este în puterea noastră pe dată să ne schimbăm și din lut să devenim de aur. Și din cauză că lucrările virtuții și lucrările păcatului nu sunt din fire (nu țin de firea omenească), schimbarea e ușoară, la fel și eliberarea de toate nevoile [firii]. Că zice: „De veți vrea și Mă veți asculta, bunătățile pământului veți mânca”²¹.

¹⁵ Mt. 7, 6.

¹⁶ Ps. 18, 11.

¹⁷ Ps. 18, 12.

¹⁸ în limba greacă apare cuvântul λάριγγος, iar în varianta sinodală folosită de noi este tradus cu *limbă*.

¹⁹ Ps. 118, 103.

²⁰ Ps. 118, 103.

²¹ Is. 1, 19.

Vezi că e nevoie numai de voință?²² Dar nu numai de cea comună/obișnuită, cea pe care o au cei mulți, ci de cea care se străduiește. Pentru că am cunoscut că acum toți vor să zboare la cer, dar trebuie [mai întâi] să-și arate voința prin faptele lor. Pentru că și negustorul vrea să se îmbogățească, dar nu își limitează voia numai la cuget, ci și construiește corabie, adună și marinari, caută și cârmaci, dotează și corabia cu toate cele necesare, împrumută și bani, străbate și marea, călătorește în pământ străin, rabdă și multe primejdii, și toate celelalte pe care le știu cei ce navighează pe mare.

Așa și noi trebuie să ne arătăm voința. Pentru că și noi navigăm pe mare, nu de la un pământ la altul, ci de la pământ la cer. Să ne înzestrăm mintea cu cârmaci potrivit, care ne poartă către cele de sus, să o înzestrăm cu marinari de încredere și cu corabie tare, ca nu cumva în vreo situație mai grea și în descurajare să se afunde, nici să fie trasă încoace și încolo de vântul trufiei, ci să fie stabilă și ușoară. Dacă așa vom avea corabia, cârmaciul și marinarii, vom naviga cu succes și vom dobândi pentru noi înșine pe Fiul lui Dumnezeu, Cârmaciul cel adevărat, Care nu va lăsa să se afunde corabia noastră, ci, chiar dacă mii de vânturi ar sufla, și pe acelea le va potoli, și marea, și în locul furtunii va aduce pacea/liniștirea.

4. Dacă așa vă veți pregăti, veniți în ziua următoare la Biserică să auziți ceva mai de preț decât banii pentru voi și să așezați cele spuse în sufletele voastre. Nimeni să nu fie drum (loc tare, bătătorit), nimeni piatră, nimeni loc plin de spini²³. Să ne facem pe noi înșine pământ roditor, fiindcă așa și noi vom semăna cu bucurie semințele, când vom vedea pământul curat. Iar dacă îl vedem pietros și întărit, să ne iertați că nu voim să ne ostenim în zadar. Pentru că dacă lăsăm sămânța și începem să smulgem spinii, iarăși va fi o nebulie și mai mare să semănăm în pământ nelucrat.

Cel ce se îndulcește de auzul acestor cuvinte nu trebuie să mai ia parte la mesele demonilor. Căci ce părtășie este între dreptate și nelegiuire? Stai să-l ascuți pe Ioan și prin el să afli cele ale Duhului, și după acestea mergi să ascuți femeii desfrânate, care spun vorbe de rușine și joacă în piese și mai rușinoase, și [să vezi] și homosexuali care se masturbează singuri sau unii pe alții? Cum vei putea să te curățești cum trebuie, când tu te tăvălești într-o astfel de mocirlă?

De ce trebuie oare să amintesc de fiecare nerușinare în parte care se

²² O altă premisă a actului ermineutic pentru Sfântul Ioan Gură de Aur este voința omului. Ea produce deschiderea omului spre primirea harului, fiind începutul drumului ascetic de curățire în vederea împărtășirii de har: la început prin cuvintele Scripturii și prin contemplarea rațiunilor dumnezeiești din fapte, apoi prin contemplare luminii dumnezeiești necreate.

²³ Mt. 13, 4-8.

întâmplă acolo? Căci toate acolo sunt de răs, toate numai rușine, toate sunt ofensă și înjurături și glume rușinoase, toate sunt numai depravare, toate numai pierzare. Iată vă spun mai dinainte și vă vestesc tuturor: nimeni din cei ce v-ați desfătat de această masă să nu își strice sufletul cu otrava acelor imagini. Toate câte se spun și se întâmplă acolo sunt alaiuri (însoțiri) satanice. Și să știți voi, cei botezați²⁴, ce condiții vi s-au pus de către noi (sau mai degrabă de Hristos, când Însuși v-a introdus în taină), ce I-ați spus, ce ați vorbit cu El despre alaiurile (însoțirile) satanice, cum v-ați lepădat de satana și de îngerii lui și ați făgăduit că nici nu îi veți mai urma, nici nu veți mai fi atrași acolo? Mi-e teamă, și nu puțin, ca nu cumva cineva, fiind schimbător (inconsecvent) față de astfel de făgăduințe, să ajungă nevrednic de aceste taine.

Nu vezi cum la curțile împărătești nu cei ce se împotrivesc, ci cei ce cinstesc sunt chemați să ia parte la bunăvoința aceea și sunt numărați între prietenii împăratului? A venit la noi un ambasador din cer, trimis chiar de Dumnezeu ca să ne vorbească despre oarecare nevoi urgente, iar voi, în loc să ascultați ce vrea și ce înțelegeri face cu noi, stați și ascultați mimi. O, câte fulgere și câte ciomege merită această atitudine a voastră! Fiindcă așa cum nu trebuie să participați la masa demonilor, tot așa nu trebuie nici să-i ascultați pe demoni, nici să mergeți cu haina murdară la masa strălucită, plină de atâtea bunătăți, pe care a gătit-o Dumnezeu.

Fiindcă atât de mare este puterea ei, încât poate chiar în cer să ne ridice, numai să luăm aminte cu cuget cumpătat. Căci nu este cu puțință ca cel care ascultă continuu cuvintele dumnezeiești să rămână la smerenia de acum (la chipul smerit al zilei de astăzi), ci e nevoie să prindă aripi imediat și să zboare către cetele cele de sus și să întâlnească vistieriile bunătăților, pe care să ni le dea și nouă să le ajungem, cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, prin care și cu care [fie] slavă Tatălui, împreună și Duhului celui preasfânt, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

²⁴ Cei inițiați în taina Botezului.

Omilia a II-a

Ioan 1, 1: „La început era cuvântul”

1. Dacă Ioan urma să ne grăiască și să ne spună despre el însuși, era necesar să vorbească și despre neamul său, și despre patria sa, și despre educația sa. Dar pentru că nu el, ci Dumnezeu vorbește firii omenești prin el, mi se pare de prisos să mai cercetăm acestea. Sau poate că nu este prisos, ci foarte necesar. Pentru că dacă vei afla cine a fost, de unde [venea], din ce părinți [se trăgea] și de ce origine era, iar apoi vei auzi glasul lui și întreaga lui filosofie, atunci vei ști cu siguranță că toate acestea nu sunt ale lui, ci ale puterii dumnezeiești care îi mișca sufletul.

Deci, care era patria lui? Nici una, un târg amărât al unui ținut încă și mai lipsit de cinste, care nu avea nimic bun de oferit. Pentru că despre Galileea vorbesc de rău și cărturarii, zicând: „Întreabă și vezi, că din Galileea nu s-a ridicat prooroc.”²⁵; o osândește și israelitul cel adevărat²⁶ atunci când zice: „Din Nazaret poate fi ceva bun”²⁷. Și fiind el dintr-astă țară, nu era nici dintr-un sat important. Dar și acolo nu era dintre oamenii importanți, tatăl lui fiind un pescar sărac. Așa de sărac era, că și copiii și-i ducea la această muncă. Știți cu toții că nimeni din cei care muncesc cu mâinile nu dorește să-și ia fiul și să-l facă moștenitor al meșteșugului său, afară numai de cazul în care sărăcia îl apasă foarte tare; și asta mai ales când meșteșugul este unul foarte disprețuit. Însă nimeni nu poate fi mai sărac, mai disprețuit și mai neînvațat decât pescarii. Dar și între aceștia, unii sunt mai de sus și alții mai de jos. Iar Apostolul nostru acesta și în acestea este din clasa celor de jos²⁸. Pentru că nu pescuia în mare, ci într-un mic lac oarecare, unde stătea cu tatăl său și cu Iacov, fratele său, dregându-și mrejele rupte (care și aceasta

²⁵ In. 7, 52.

²⁶ Sf. Ioan Hrisostom trimite la textul din In. 1, 46 în care Natanael întreabă: „Din Nazaret poate să iasă ceva bun?”

²⁷ In. 1, 46.

²⁸ Evanghelistul Marcu (1, 20) vorbește însă de faptul că Zevedeu avea totuși „lucrători angajați” (μετὰ τῶν μισθωτῶν), ceea ce ar demonstra că Ioan nu era chiar între cei mai săraci, devreme ce își permitea să angajeze ajutoare. La fel, în 16, 1 „Maria, mama lui Iacov (și a lui Ioan)” cumpără miresme pentru a merge să ungă trupul lui Iisus, ceea ce presupune prezența ei în Ierusalim sau chiar deținerea unei proprietăți acolo. Această informație poate fi pusă în legătură cu cea din In. 18, 15, din care reiese că acel „un alt ucenic” (care se pare că era chiar Ioan) era „cunoscut arhiereului”, el intrând împreună cu Iisus în curtea arhiereului. Vezi, de asemenea, și In. 19, 27 în care ucenicul cel iubit o ia „la sine” pe Maria, pasaj din care se poate deduce că Ioan avea o proprietate la Ierusalim.

este o dovadă a sărăciei), din care vedem că nu avea nimic de-a face cu educația. La fel mărturisește și Luca, scriind, că nu era numai un om simplu, ci și neștiutor de carte. Și pe drept cuvânt. Căci așa de sărac cum era, nici măcar în piață nu obișnuia să meargă, nici nu ședea împreună cu oameni care să inspire încredere, ci, datat cu totul pescuitului, rareori se întâlnea cu cineva, vorbind numai cu vânzătorii de pește și cu bucătarii. Cu ce era mai de preț decât fiarele sărbătice? Nu ajungea oare să imite lipsa de grai a peștilor?

Să vedem, deci, ce spune și despre ce lucruri ne vorbește acest pescar, care petrecea lângă lac și lângă mreje și pești, care era din Betsaida Galileei, al cărui tată era sărac, și sărac cu sărăcia cea mai cumplită, care era neînvățatul cel mai lipsit de învățătură, și aceasta în ultima ei formă, care nu a învățat literele nici în copilărie, nici mai târziu, după ce a fost împreună cu Hristos. Vorbește oare despre lucrurile din țarini? Despre cele din râuri? Despre afacerile cu pești? Căci despre astfel de lucruri s-ar aștepta cineva să-l audă pe un pescar vorbind. Dar nu vă speriați! Nimic din toate acestea nu o să auzim, ci despre cele din ceruri, despre care nimeni niciodată nu a mai aflat înainte de el. Fiindcă el vine să ne aducă așa învățături înalte și viețuire (petrecere, viață) grozavă și filosofie prea bună, cum e și normal [să fie] celui care vorbește însuflăt din vistieriile Duhului, precum a venit la noi acum; și mai mult, el [ne va vorbi] despre lucruri care nici celor ce sunt acolo (îngerilor, n.n.) nu le sunt cunoscute, așa cum am spus mai înainte.

Sunt acestea ale pescarului? Spune-mi! Sau poate pe de-a-ntregul ale unui retor? Sau ale unui sofist sau filosof? Sau poate ale cuiva care s-a educat în înțelepciunea cea exterioară? Nicidecum. Căci acestea nu sunt filosofări ale unui simplu suflet omenesc despre firea aceea preacurată și fericită, despre puterile ce sunt împreună cu ea, despre nemurire și viața cea netrecătoare, despre firea trupurilor muritoare și a celor ce apoi vor fi nemuritoare, despre iad, despre Judecata ce va să fie, despre răspunsul fiecăruia pentru cuvintele sale, pentru fapte, pentru gânduri și cugete și, pe de altă parte, să știe ce este omul, ce este lumea, ce este omul adevărat și ce este cel ce pare a fi [om] fără să fie însă, ce este răutatea și ce este virtutea.

2. Unele dintre acestea le-au cercetat și cei din jurul lui Platon și a lui Pitagora. De ceilalți filozofi nici măcar nu mai merită să amintim, devreme ce toți au fost atât de ridicoli în abordarea acestor probleme. Iar ceilalți care au fost fermecați cu totul de aceștia și au crezut că aceștia sunt corifeii acestei științe, aceștia desigur sunt dintre ceilalți, care au și scris câte ceva de dragul viețuirii în cetate și au alcătuit și legi, însă în toate au fost făcuți de rușine mai rău decât niște copii. Pentru că făcând cu toții cele ce sunt comune femeilor²⁹ și-au dat viața peste cap, au stricat cinstea nunții, și alte lucruri

²⁹ Se referă oare la faptul că au făcut cu toții (între ei) cele ce se fac de obicei cu femeile?

ridicole de felul acesta le-au dat ca legi, în felul acesta consumându-și întreaga lor viață. Iar în învățăturile lor despre suflet nu s-au dat înapoi de la vreo grozăvie nerușinată, spunând că sufletele oamenilor devin muște și țânțari, sau arbust, și zicând că până și Dumnezeu este suflet și altele de acest fel susținând cu nerușinare.

Dar nu numai acest lucru este vrednic de osândă, ci și marea agitată³⁰ a cuvintelor lor. Căci precum într-o mare curenții se opun unul altuia, așa și aceștia nu se opresc niciodată la aceleași lucruri, devreme ce vorbesc bazându-se pe raționamente ascunse și șubrede. Acest pescar însă nu face așa. Ci pe toate le spune cu siguranță, și, ca unul care stă pe piatră, nicidecum nu se abate. Și pentru că a fost învrednicit să ajungă chiar în cele de nepătruns și să Îl aibă vorbind înlăuntrul său pe Domnul tuturor, nu a pătimit nimic din [greșelile] cele omenești. Aceia însă, ca unii care nici măcar în visurile lor nu au fost învredniciți să calce în [palatele] împărătești, ci stau afară în piață împreună cu ceilalți oameni și cu mintea lor își închipuie cele nevăzute, aceia s-au rătăcit cu înșelare mare, vrând să grăiască despre cele negrăite, și, ca niște orbi și beți, s-au tras unul pe altul în această rătăcire a lor; dar nu numai unul pe altul, dar și pe ei înșiși, schimbându-și întotdeauna părerea despre cele [spuse] de ei.

Iar acest neștiutor de carte, omul simplu, cel din Betsaida, fiul lui Zevedeu, chiar dacă de mii de ori și-ar râde elinii de aceste titluri ale sale de nimic, eu o voi spune cu mult mai multă îndrăzneală; chiar dacă neamul lui ar fi pentru aceștia un neam barbar și că e departe de educația elină, prin aceasta mai luminoasă se arată cele ale noastre. Pentru că barbarul și neînvațatul grăiește unele ca acestea, pe care nimeni dintre oamenii de pe pământ nu le-a văzut vreodată. Și nu numai că le grăiește, dar și convinge [despre ele] - cu toate că, doar aceasta³¹ să fi fost, mare minune ar fi. Acum însă ne aduce în acest sens și o altă dovadă, și mai mare, că cele pe care le spune el sunt inspirate de Dumnezeu, și anume, faptul că el îi convinge pe toți cei ce-l ascultă de-a lungul timpului. Deci cine nu se va minuna de această putere din lăuntru lui? Fiindcă și aceasta, după cum am spus, este o dovadă suficient de mare că nu pune nici o lege cu de la el putere.

Deci acest barbar, care prin scrierea Evangheliei a cucerit toată lumea, prin trupul lui jumătate din Asia, unde odinioară filosofau toate găștile elinești, fiind acolo înfricoșător demonilor, strălucind în mijlocul vrăjmașilor și nimicind întunecimea lor; care prin sufletul său a plecat către țara aceea,

³⁰ εὐπριος - de la canalul Euripe (Egribos) dintre Eubee și Beotia, renumit pentru cureții săi alternativi. Același cuvânt îl aflăm și în fraza următoare, folosit pentru a da imaginea schimbării continue de atitudine a filosofilor în problemele abordate.

³¹ Numai faptul de a grăi despre cele nevăzute.

care se potrivește celui ce astfel de lucruri lucrează. Iar cele ale elinilor toate s-au stins și au dispărut, în timp ce cele ale lui de fiecare dată devin și mai strălucitoare. Pentru că de când au apărut acesta și ceilalți pescari, de atunci au tăcut învățăturile lui Pitagora și ale lui Platon, care la început au părut că vor rămâne, dar nici măcar după nume nu îi mai știu cei mulți; și deși Platon a fost împreună petrecând cu regii cei tirani, după cum se spune, și pe mulți i-a avut prieteni, și a mers pe mare și în Sicilia, iar Pitagora a cucerit aproape întreaga Eladă și a făcut acolo zeci de mii de feluri de vrăji. Fiindcă a vorbi cu boii (pentru că și aceasta spun că ar fi făcut-o) nu este altceva decât vrăjitorie. Și este și mai clar de aici; căci vorbirea cu animalele necuvântătoare nu a folosit cu nimic neamului omenesc, ba dimpotrivă, mai mare vătămare i-a adus.

Și deși firea oamenilor era mai potrivită pentru filosofie, totuși el vorbea cu vulturii și cu boii, după cum zic ei, făcând vrăji. Fiindcă nici firea necuvântătoare nu a făcut-o cuvântătoare (pentru că nici nu era în puterea omului să facă una ca asta), ci numai i-a înșelat pe cei lipsiți de minte cu farse vrăjitoarești și, în loc să-i învețe pe oameni cele folositoare lor, i-a învățat că este același lucru să mănânce cineva fasole sau capetele celor ce l-au născut; și apoi pe cei ce erau împreună cu el i-a convins că sufletul învățătorului uneori a fost un tufiș, alteori o fată, iar alteori un pește.

Oare nu pe drept toate acelea s-au stins și au pierit cu desăvârșire? Și pe drept cuvânt. Dar nu a fost așa și cu cele grăite de acest sărac și neștiutor de carte. Pentru că și siriienii, și egiptenii, și indienii și persanii, și etiopienii, și nenumărate alte neamuri, după ce au tradus în limba lor cele spuse de acesta, oamenii barbari au învățat să filozofeze.

3. Deci nu pe nedrept am zis că prin el lumea întreagă a devenit un teatru. Pentru că nu i-a lăsat pe cei de aceeași fire cu el, ca să se obosească în zadar cu firile necuvântătoarelor (care ar fi fost o încercare zadarnică și ultima fomă de nebunie), ci slobozindu-se de acestea³², ca și de celelalte patimi, un singur lucru a căutat, ca lumea întreagă să afle ceva din lucrurile folositoare și care pot să o mute de pe pământ la cer. De aceea, nu și-a ascuns învățătura în nici un fel de ceață sau întuneric, cum făceau aceia, care, punând înainte neclaritatea/nesigurața cuvintelor, ca pe un vâl, încercau să ascundă răutățile care zăceau în acestea. Învățăturile lui sunt mai limpezi decât razele soarelui. De-aceea s-au și răspândit printre toți cei de pe fața pământului.

Pentru că nu a poruncit celor ce îl urmau să tacă timp de cinci ani, cum au făcut aceia, nici nu i-a învățat așa, să ajungă ca niște pietre nesimțitoare, nici n-a spus povești cum că totul³³ se află în numere, ci,

³² De cele ale firii iraționale.

³³ τὸ πᾶν - întregul, universul

lepădând această nebunie satanică și stricătoare, a pus atâta simplitate în cuvintele sale, ca nu numai bărbaților și savanților să le fie ușor să înțeleagă, ci și femeilor și copiilor să le fie toate clare. Fiindcă credea că acestea sunt și adevărate și folositoare tuturor celor ce ascultă; și tot timpul de după el dă mărturie. Fiindcă a tras întreaga lume către el, și viața noastră întregă a eliberat-o de această ciudată tragedie, după auzirea cuvintelor acestora. De aceea noi care le ascultăm am prefera mai bine să fim lipsiți de viață, decât de învățăturile pe care acela ni le-a transmis.

Și din acestea, ca și de pretutindeni, este arătat acum că nimic omenesc nu este în învățăturile lui, ci dumnezeiești și cerești sunt aceste cuvinte, care au ajuns la noi prin acest suflet dumnezeiesc. Pentru că nu cuvinte izbitoare o să vedem, nici încâlceală de vorbe, nici vreo înfrumusețare și aranjare de nume și predicate, care sunt de prisos și fără de vreun folos (căci acestea sunt departe de orice filosofie), ci tărie neînvingătoare și dumnezeiască, și putere nebiruită a învățăturilor drepte, și revărsare de nenumărate bunătăți. Căci grija lor pentru modul expunerii era atât de excesivă și demnă de sofști, sau mai bine nu de sofști, ci de băiețașii fără de minte, încât chiar și filosoful care era printre ei [primul] l-a introdus pe dascălul lor care se rușina foarte tare de această artă și care zicea judecătorilor că vor auzi de la el cuvinte spuse simplu și fără premeditare, nu condimentate cu alte cuvinte, nici împodobite cu nume și predicate. Fiindcă nu se cuvine, a zis, o, bărbați, la această vârstă să vin înaintea voastră și să inventez discursuri ca un băiețandru.

Uită-te la această mare absurditate. Fiindcă acel lucru pe care învățătorul lui, când a plecat, l-a caracterizat ca lucru de rușine și nevrednic de filosofie și ca lucrul băiețandrilor, pe acesta l-a întrebuițat mai mult decât toți. Numai cinstea era așa peste tot. Și Platon nu are nimic de care să te minunezi, sau poate numai acest lucru (cinstea n.n.). Și după cum atunci când dezvelești mormintele, care pe dinafară sunt văruite, dai înlăuntru numai de miros urât, de stricăciune multă și oase goale, tot așa și învățăturile filosofului, dacă le vei dezveli cuvânt cu cuvânt, vei vedea că sunt pline de urâciune, mai ales când filosofează despre suflet, pe care, pe de o parte, îl cinstește fără măsură și, în același timp, îl hulește.

Fiindcă așa este această cursă diavolească, niciodată nu ține calea de mijloc; ci prin excese către cele două extreme, îi face pe cei s-au prins în ea să ajungă la blasfemii. Pentru că numai ce zic că acesta (sufletul n.n.) aparține ființei lui Dumnezeu, că imediat după aceea, după ce l-au înălțat fără măsură și fără pic de respect, îl hulesc printr-o altă afirmație care depășește limitele, băgându-l în porci și în măgari și în alte animale și mai lipsite de cinste. Dar ajunge cu acestea! Sau mai degrabă și acestea depășesc măsura. Pentru că dacă ar fi fost să aflăm ceva folositor de la ei, trebuia să ne

ocupăm mai mult cu ei; iar dacă vrem să observăm nerușinările și absurditățile lor, și cele spuse de noi sunt prea destul.

De aceea, lăsând miturile aceluia, să ne alipim de învățăturile noastre, care ne-au venit de sus prin gura acestui pescar care nu are nimic omenesc. Haide, dar, să aducem în mijlocul nostru cuvintele acestea și să ne amintim ceea ce v-am rugat la început, ca să luăm aminte cu grijă la cele ce sunt spuse.

Ce zice, așadar, chiar de la început Evanghelistul acesta? „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu”. Vezi câtă îndrăzneală și putere a cuvintelor? Vezi cum vorbește fără pic de îndoială, fără presupuneri, ci pronunțându-se categoric³⁴? Aceasta este [o calitate] a dascălului, să nu fie schimbător în ceea ce spune. Fiindcă dacă cel care urmează să-i învețe pe alții are nevoie de altcineva care va putea să-l întărească cu siguranță, nu printre învățători trebuie socotit, ci în rândurile ucenicilor ar fi drept să fie. Iar dacă cineva ar întreba: „Pentru care pricină a lăsat Cauza Primă, și ne vorbește întâi despre cea de-a doua?”³⁵ noi vom evita să vorbim despre „prima” și „a doua”. Pentru că Dumnezeirea este mai presus de numere și de succesiunea timpului. De-aceia și pe acestea le vom părăsi, când mărturisim că Tatăl nu este din nimeni, iar Fiul este născut din Tatăl.

4. Da, zice, dar de ce l-a lăsat deoparte pe Tatăl și vorbește despre Fiul? Pentru că cel dintâi era arătat tuturor, și dacă nu ca Tată, măcar ca Dumnezeu; în timp ce Unul Născut nu era cunoscut. De-aceia pe drept cuvânt s-a grăbit să sădească numaidecât cunoștința despre El în cei ce nu-L cunoșteau. De altfel, nici despre Tatăl nu a rămas tăcut în cuvintele sale despre acestea. Și privește numai, rogu-te, la priceperea sa duhovnicească. El știe că la oameni ființa cea mai cinstită este cea mai bătrână și care există mai înainte de toate, pe care îl primesc ca Dumnezeu. De aceea de la acestea pune el începutul, și zice că este și mai înainte existent și Dumnezeu. Și nu face ca Platon, care zice că uneori este minte³⁶, alteori suflet, fiindcă acestea sunt străine de firea dumnezeiască și neprihănită.

Și [această ființă dumnezeiască] nu are nimic comun cu noi, ci este departe de orice părtașie cu făptura - în ceea ce privește ființa, zic asta, nu în ceea ce privește relația. Exact din acest motiv L-a și numit Cuvânt. Pentru că

³⁴ verbul ἀποφαίνομαι - a se pronunța, de a rosti o sentință, a exprima ceva foarte categoric.

³⁵ Este probabil una din problematizările filosofice ale neoplatonicienilor pe care au împrumutat-o și arienii în argumentările lor, numind pe Dumnezeu Tatăl – Cauza Primă, iar pe Fiul Cauza Secundă. Era unul din argumentele filosofice pentru demonstrarea superiorității Tatălui față de Fiul. Sfântul Ioan Gură de Aur rezolvă sofismul prin viziunea corectă despre timp și cauzalitate la Dumnezeu: Dumnezeu e mai presus de toate.

³⁶ νοῦς

urma să învețe că Însuși Cuvântul este Fiul lui Dumnezeu Unul-născut, ca să nu presupună cineva o nașterea pătimitoare³⁷, anticipând și eliminând prin numirea de Cuvânt orice presuposiție rea și arătând lămurit că Fiul este din El și se naște în chip nepătimitor.

Vezi că, așa cum am spus, nu a rămas tăcut despre Tatăl în cuvintele sale despre Cuvântul? Iar dacă aceste exemple nu sunt suficiente ca să acopere toată problema, să nu te miri. Doar vorbim aici despre Dumnezeu, care nu poate fi nici grăit, nici gândit în chip vrednic. De aceea și acesta nicăieri nu a pus vreun nume ființei - fiindcă nu este cu putință să spunem ce este Dumnezeu în ceea ce privește ființa -, ci întotdeauna ni-L arată din lucrările Lui.

Iar acest Cuvânt oricine poate vedea cum, puțin mai încolo, este numit și Lumină, și Lumina iarăși este numită Viață. Dar nu numai pentru această pricină L-a numit așa. Aceasta a fost prima. Iar a doua pricină a fost că urma să ne vestească cele ale Tatălui: „Toate”, zice, „câte am auzit de la Tatăl, vi le-am vestit”³⁸. Și Îl numește și Viață și Lumină, pentru că din lumina cunoștinței ne-a dăruit și viața care vine din aceasta. Și nu există un nume, nici două, nici trei, nici mai multe care să ajungă să învețe despre Dumnezeu, ci obișnuiește să folosească multe [numiri] ca să poată să arate, fie și neclar, ceva din însușirile Lui. Și nu L-a numit simplu Cuvânt, ci împreună cu adăugarea articolului, deosebindu-L de celelate cuvinte și prin aceasta.

Ai văzut că nu degeaba spuneam că din cer ne vorbește acest Evanghelist? Vezi așadar cum chiar de la început, după ce a întrariat sufletul, a ridicat și mintea celor care ascultă. Căci așezându-o mai presus de cele sensibile, deasupra pământului, deasupra mării, deasupra cerului, o călăuzește și mai presus de îngeri, și mai presus de Heruvimi și de Serafimi,

³⁷ Care ține de schimbare, de devenire, care poate suferi vreo formă de schimbare. Arieni plecau în argumentarea lor de la conceptul nașterii unui om. Acesta, aplicat relațiilor intratrinitare, poate duce ușor la ideea superiorității celui care naște, a Tatălui, față de cel născut, Fiul. Și aceasta din două cauze: 1. pentru că introduce un moment al nașterii, moment pe care cel care naște îl precedă, iar cel născut îl urmează. 2. pentru că ceea ce este născut este supus devenirii, prin urmare, nu poate fi neschimbător ca și Cel care a născut. Aceste argumente logice nu se aplică însă în cazul relațiilor în veșnicie dintre Tatăl și Fiul, pentru că veșnicia depășește timpul și devenirea, care ține de curgerea timpului. Prin urmare, nașterea Logosului din Tatăl nu este supusă „pătimirii/schimbării” pentru că este din veșnicie.

³⁸ In. 15, 15. Textul grecesc al Sf. Ioan Gură de Aur diferă de varianta textului critic Nestle-Alland, ed. XXVII care are παρά τοῦ πατρὸς μου ἐγγώρισα ὑμῖν față de παρά τοῦ πατρὸς ἀπήγγειλα ὑμῖν din textul Sf. Ioan. Varianta Sf. Ioan Gură de Aur nu apare în ediția critică nici măcar ca variantă textuală la acest pasaj. E posibil ca Sf. Ioan să fi citat din memorie acest pasaj, sau să fi adaptat pasajul evanghelic la discursul său, dat fiind faptul că cele două verbe pot fi traduse asemănător în unele cazuri.

și mai presus de Tronuri, și mai presus de Începătorii, și mai presus de Stăpânii, și în chip simplu o convinge să pășească dincolo de întreaga zidire.

Deci ce se întâmplă? Dacă ne-a ridicat la o așa înălțime, ar putea să ne oprească acolo? Nicidecum. Ci precum acela care ia pe cineva de pe țărm în largul mării și acela vede cetăți și țărmuri și limanuri, când îl duce și mai în mijlocul mărilor îl desparte de cele pe care le-a văzut mai înainte, dar privirea aceluia nu se oprește nicăieri, ci o duce spre contemplarea în nemărginit, așa și Evanghelistul, ducându-ne mai presus de toată făptura și trimițându-ne mai presus de veacul acesta, ne lasă ochiul atârnat în aer, fără să ne dea îngăduința de a ajunge la vreun oarecare sfârșit întru cele de sus, pentru că nu este nicăieri.

Ducând așadar cuvântul către început, el întreabă care început; apoi, găsindu-l pe „era”, ajunge totdeauna în același loc cu mintea, fără să aibă unde să își oprească gândirea, ci, privind fără încetare și neputând să se oprească undeva, se întoarce fiind istovit iarăși către cele de jos. Pentru că „la început era” nu înseamnă nimic altceva decât o expresie care arată³⁹ că există veșnic și este infinit.

Ai văzut filosofie adevărată și învățături dumnezeiești? Nu ca cele ale elinilor care pun [deosebire de] ani [între dumnezeii lor], și despre unii zei spun că sunt bătrâni, iar alții mai tineri. Nimic din toate acestea nu există la noi. Căci dacă este Dumnezeu (precum și este) nu există nimic înainte de El; dacă este Creatorul tuturor, [înseamnă] că El este primul; dacă este Stăpân și Domn al tuturor, toate sunt sub El, și fapte și veacuri. Eu aș vrea să mă cobor și la celelate lupte, dar poate v-am istovit deja mintea. De aceea, după ce vă voi sfătui cele ce vă sunt de folos să le ascultați, și în ceea ce privește pe cele deja spuse, și pe cele ce vor fi grăite, iarăși voi tăcea.

Care sunt acelea așadar? Am văzut că mulți au amețit deja de lungimea celor spuse. Acest lucru se întâmplă când sufletul este îngreunat de greutatea cele multe ale vieții. Căci precum ochiul, când este curat și limpede, are vederea ascuțită și nu obosește ușor când privește de aproape cele mai mici corpuri, iar pe când se revarsă asupra lui vreun lichid vătămător de pe cap, sau când urcă vreun fum înecăcios cu flăcări, acela nu îl lasă să mai vadă bine nimic, nici măcar din corpurile mai mari, la fel se întâmplă și cu sufletul. Fiindcă atunci când este curat și nu are nici o patimă să îl împiedice, privește cu putere la cele la care trebuie să privească. Dar când, tulburat de multele patimi, își pierde virtutea sa, către nimic înalt nu se mai poate mișca, ci obosește repede și cade înapoi; și se întoarce către somn și moleșală, ignorând cu totul cele ce l-ar putea interesa pentru virtute și viață, și nu le gustă defel cu prea mare bunăvoință.

³⁹ Litt. un indicator.

5. Astfel, pentru a nu pătimi și voi așa (că n-o să încetez să vă îndemn totdeauna aceste lucruri), întăriți-vă mintea, ca să nu auziți aceleași lucruri pe care le auzeau credincioșii evrei de la Pavel. Căci și acelora le-a zis [Pavel] că mult a fost cuvântul și greu înțeles, nu pentru că așa era natura aceluia cuvânt, ci pentru că, zice, voi „v-ați făcut greoi la auzit”⁴⁰. Fiindcă este în firea celui slab și bolnav să fie amețit/deranjat și de cuvântul scurt ca și de cel lung, și să creadă că sunt dificile chiar și cele clare sau ușor de înțeles.

Dar nimeni dintre voi nu trebuie să fie așa. Ci îndepărtând toată grija lumească, așa să asculte fiecare aceste învățături. Fiindcă atunci când cel ce ascultă este cuprins de dorința banilor, nu poate fi cuprins în același fel și de dorința de a asculta; pentru că un singur suflet nu este de ajuns pentru mai multe dorințe, ci una este nimicită de cealaltă și, astfel sfâșiindu-se [sufletul] devine și mai slab, și [dorința] care stăpânește consumă toată [puterea] celeilalte în sine.

Aceasta se întâmplă în mod obișnuit și cu copiii. Când cineva are un singur copil îl iubește pe acela peste măsură. Dar când ajunge tată al mai multor copii, dispoziția lui⁴¹ se împarte și devine mai slabă. Iar dacă acest lucru se întâmplă acolo unde stăpânirea și puterea [acestei purtări] țin de fire, iar cele iubite sunt din neam cu noi, ce vom zice despre dorința și dispoziția care țin de alegere, și mai ales, când aceste dorințe sunt potrivnice una alteia? Fiindcă iubirea de bani este potrivnică iubirii de a asculta astfel de cuvinte.

În cer intrăm când intrăm în aceasta. Nu vorbesc despre loc, ci despre dispoziție. Fiindcă e posibil ca și pe pământ fiind să fii în cer, să îți închipui cele de acolo și să auzi cele de acolo. Nimeni așadar să nu aducă în cer cele ale pământului! Nimeni, în acest loc fiind, să nu se îngrijească de cele de acasă! Fiindcă [omul] ar trebui să aibă cu el și să păstreze câștigurile de aici și acasă și la piață, nu să îngăduie ca, șezând aici, să se încarce cu greutatele casei și din piață. De aceea intrăm lângă tronul învățaturii ca acolo să ne curățim de orice întinare din afară. Și chiar dacă nu vom fi murdăriți în această mică școală de cele ce se spun și se fac afară, tot este bine să nu intrăm încă de la început.

Nimeni așadar să nu se îngrijească în biserică de cele de acasă, ci și acasă să fie mișcat de cele [spuse] în biserică. Mai de preț decât toate să ne fie acestea. Fiindcă acestea sunt ale sufletului, iar acelea ale trupului. Sau mai bine acestea sunt de folos sufletului și trupului. De aceea acestea să ne fie ocupația principală, iar toate celelalte doar ca niște lucruri în plus. Fiindcă

⁴⁰ Evr. 5, 11.

⁴¹ Gr. δὲσθεῖς - dispoziție, stare, aplecare. Dispoziția de a iubi, starea naturală de a-ți iubi copilul sau copiii.

acestea sunt și pentru viața viitoare și pentru cea prezentă, pe când celelalte nu folosesc nici uneia, decât dacă sunt făcute după legea care s-a pus pentru ele. Aici nu aflăm numai cum vom fi după aceea și cum vom trăi atunci, ci cum să ne și orânduim viața de acum. Fiincă această casă este spital duhovnicesc ca să ne vindecăm în ea de rănilile pe care le primim din afară, nu să primim altele noi aici și să rămănem cu ele. Căci dacă nu luăm aminte când vorbește cu noi Duhul Sfânt, nu numai că nu vom fi vindecați de [rănilile] cele dintâi, ba chiar și altele vom dobândi.

Să luăm aminte acum cu multă grijă la această carte care ni se descoperă acum. Căci nici nu va trebui să facem mult efort dacă vom învăța cu exactitate principiile și ipotezele; dimpotrivă, puțin ostenindu-ne la început, vom putea mai departe – după cum zice Pavel – să îi povătuim și pe alții. Fiindcă acest Apostol este foarte mare și este plin de multe învățături despre adevăr, și stăruie asupra lor mai mult decât asupra altora.

Să nu îl ascultăm așadar superficial. Aceasta este pricina, de altfel, pentru care și noi vom tâlcui câte puțin, ca să vă fie ușor de înțeles și să nu vă fugă din minte. Să ne temem așadar ca nu cumva să nu fim vinovați de cuvântul acela: „De nu aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat nu ar avea”⁴². Fiindcă ce vom avea în plus față de cei ce nu au ascultat, dacă după ascultarea cuvintelor acestora vom merge acasă fără să ducem nimic, sau poate numai minunându-ne de cele ce s-au spus?

Îngăduiți-ne să semănăm în pământ bun! Îngăduiți-ne să fiți atrași de noi și mai mult! Și dacă cineva are spini, să îi atingă de focul Duhului; dacă cineva are inimă împietrită și împotrivoare, să o facă moale și domoală folosindu-se de același foc; dacă cineva, aflându-se pe drumuri, este călcat de tot felul de gânduri, să intre în cele mai dinlăuntru⁴³ și să nu rămână expus puterii celor care vor să năvălească peste el ca să îl prade, ca să vedem lanurile voastre pline de roade. Fiindcă, dacă ne vom îngriji în felul acesta de noi înșine și vom fi harnici către această ascultare duhovnicească, poate nu de toate odată, dar puțin câte puțin ne vom elibera de toate grijile vieții.

De aceea să luăm aminte ca să nu se zică și despre noi că [suntem], „ca o viperă surdă, care-și astupă urechile”⁴⁴. De care animal se deosebește un astfel de ascultător? Spune-mi! Și cum nu va fi mai irațional decât orice animal cel ce nu ia aminte la Dumnezeu care vorbește? Fiindcă dacă a fi om înseamnă a plăcea lui Dumnezeu, cel ce nu vrea să asculte ca Acesta să îl îndrepte nu este nimic altceva decât un animal.

Înțelege dar cât de rău este când Hristos vrea să ne facă din oameni

⁴² In. 15, 22.

⁴³ Imaginea retragerii în cetate în vremea năvălirii popoarelor barbare.

⁴⁴ Ps. 57, 4 (în Septuaginta este Ps. 57, 5).

asemenea îngerilor și noi ne schimbăm din oameni în animale. Fiindcă a sluji pânteceleui, a fi stăpânit de pofta de bani, a te mânia, a mușca și a lovi cu piciorul nu sunt ale omului, ci ale dobitoacelor. Dacă dobitoacele au fiecare, după cum se spune, câte o patimă, și asta după fire⁴⁵, omul însă, care a respins începutul gândirilor⁴⁶ și s-a rupt de viațuirea cea după Dumnezeu, dă voie tuturor patimilor în el, și nu ajunge numai un animal, ci un monstru cu multe capete și pestriț, și nici nu are conștiința [că este așa] de la fire. Fiindcă toată răutatea lui este de la alegerea liberă și de la voință⁴⁷.

Dar să nu fie niciodată să ne închipuim acestea despre Biserica lui Hristos. Fiindcă suntem încredințați despre voi că faceți cele înalte și care sunt pentru mântuire. Dar cu cât suntem mai încredințați, cu atât mai mult nu vom înceta cuvintele de prevenire, ca, ridicându-ne la acest vârf al virtuților, să dobândim bunătățile făgăduite. Pe care să ajungem cu toții să le primim cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, prin Care și cu Care slavă Tatălui și Sfântului Duh, în vecii vecilor. Amin.

Traducere și note de Asist. drd. Sabin PREDA

⁴⁵ Din firea lor. Sf. Vasile cel Mare spune cum fiecare animal, prin felul lui de a fi pe care îl are în fire, arată omului o patimă sau o virtute. (Omilia la Facere, Omilia a VII-a, PSB 17, Ed. IBMBOR, București 1986, pp. 147-156).

⁴⁶ λογισμοί - raționamente, cugetări, gânduri.

⁴⁷ προαίρεση și γνώμη.

D IN

TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Yuri Valerievici MAKSIMOV

TEODOR ABU QURRAH, TEOLOGUL UITAT

Numele lui Teodor Abu Qurrah, teolog eminent și original, dar în același timp misionar, este aproape necunoscut cititorului, deși în ultimul timp răsună printre patrologi voci care susțin cercetarea moștenirii sale teologice¹. Articolul de față își propune să dea o idee generală despre această figură deosebită a Ortodoxiei medievale orientale.

Scurtă biografie

Teodor Abu Qurrah s-a născut în anul 750 în orașul Edesa². Acest loc al nașterii sale e indicat, pe de o parte, de către istoricul monofizit Mihail Sirianul († 1199), care îl numește pe Teodor „calcedonian, din Edesa”, iar pe de altă parte, de însuși Abu Qurrah, care în tratatul său arab-iconodul accentuează mahrama din Edesa, spunând: „Din toate icoanele ne amintim de aceasta pentru că este în mod deosebit cinstită în orașul meu natal, Edesa cea binecuvântată” (XXIII).

Anii de tinerețe i-a petrecut probabil în mănăstirea Sf. Sava, care menținea legături culturale și religioase cu Edesa³. În sprijinul acestui fapt există mai multe dovezi.

În primul rând, traducerea georgiană *Patimile lui Mihail Savaitu*⁴

¹ SIDOROV A.I., *Patrologia*, T. I. M., 1996, C. 31.

² Cetate în fosta Mesopotamie, actualul oraș Urfa din Turcia. În acest oraș trăise și activase Sfântul Efrem Sirul. După 641, însă, orașul a fost ocupat de califii arabi, iar creștinismul a devenit din ce în ce mai puțin reprezentativ (n.tr.).

³ KHOURY A.T., *Teodor Abu Qurra: Griechische Schriften zum Islam/Johannes Damaskenos und Teodor Abu Qurra. Schriften zum Islam*, Würzburg, 1995, p. 47.

⁴ Originalul arab nu s-a păstrat. Traducerea georgiană e reprodusă, după cum se pare, în una din mănăstirile palestiniene, probabil în sec. X.

realizată de Vasile de Emesa și care susține că Abu Qurrah i-ar fi povestit această istorioară (§1)⁵. În încheierea povestirii (§ 14-15), Vasile îl laudă pe Sf. Sava, care „a dat ucenici precum Sf. Ștefan, Ioan și Teodor Abu Qurrah”, Teodor fiind caracterizat ca „noul Sf. Sava, păstorul și marele preot (adică episcop) în Siria, făcătorul de minuni din Babilon”.

În al doilea rând, aceste cuvinte ale lui Teodor, care în *Trimiterea către David monofizitul* scrie că îl încredințează pe destinatarul epistolei „rugăciunilor Sfintei Născătoare de Dumnezeu Maria și ale Sfântului Părinte al nostru Sava...”. Acesta este singurul sfânt amintit de Teodor într-un astfel de context.

În al treilea rând, faptul că lucrările lui Teodor s-au păstrat și s-au transcris anume în mănăstirea Sf. Sava.

În al patrulea rând, „asocierea lui Teodor cu mănăstirea Sf. Sava este explicată de istorici pe baza moștenirii intelectuale a Sf. Ioan Damaschin, cel mai mare teolog al acestui așezământ, iar moștenirea aceasta este și mai evidentă în tratatul lui Abu Qurrah, scris în apărarea iconodulilor”⁶.

Cercetătorul american Lamoreaux încearcă să contrazică legătura lui Abu Qurrah cu mănăstirea Sf. Sava⁷. El arată că traducerea lui Vasile de Emesa au câteva anacronisme și se pare că Teodor Abu Qurrah este confundat acolo cu Teodor de Edesa. Trimiterea în *scrisoarea către David* susține că ar fi o interpolare, făcută de un copist savait.

Însă argumentele lui Lamoreaux nu sunt suficiente. Încercând să demoleze fiecare punct amintit mai sus sau să demonstreze că acestea nu pot afirma clar apartenența lui Teodor la mănăstirea Sf. Sava, Lamoreaux nu lămurește „coincidențele” care, după părerea noastră, nu pot fi întâmplătoare. De fapt, dovezile sale nu exclud legătura lui Teodor cu savaiții. Astfel, spre exemplu, relatările dubioase din redactarea georgiană a *Patimilor lui Mihail* nu demonstrează că presupunerea despre Teodor cum că a fost monah savait ar fi falsă. Este foarte probabil că monahul georgian să-l fi confundat pe Abu Qurrah cu un alt monah savait – Teodor de Edesa. Acesta ar fi putut auzi

⁵ BLANCHARD M.J., *The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery* // ARAM Nr. 6 1994, pp. 149-163.

⁶ GRIFFITH S.H., *A treatise on the veneration of the holy icons written in arabic by Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran. Peeters, 1997, p. 12.* Până nu demult în una din lucrările grecești ale lui Abu Qurrah se citea că ar fi scrisă „după cuvintele lui Ioan Damaschinul”, ceea ce dădea naștere ideii că Abu Qurrah ar fi ucenicul Sf. Ioan Damaschinul. Însă ediția critică a lui A.-T. Khoury (1988) a demonstrat că aceasta era deformarea de către copiiști a primelor cuvinte „scrisă după cuvintele - adică ale lui Abu Qurrah - (de către) Ioan Diaconul”.

⁷ LAMOREAUX J.C., *The Biography of Theodore Abu Qurrah, Revisited* // *Dumbarton Oaks Papers* nr. 56 / 2002, p. 28.

despre ambii că au fost monahi la Sf. Sava și să-i fi confundat ulterior.

Unicul argument plauzibil adus de Lamoreaux în sprijinul tezei sale este acela că nicăieri în suprascrierile operelor lui Abu Qurrah nu se amintește că ar fi fost savait (nici în versiunile grecești, arabe și georgiene), dar și lipsa unei asemenea declarații la alți autori care amintesc de Teodor și care îl descriu doar ca pe Episcopul de Haran⁸. Lipsa acestor indicii despre apartenența lui Teodor la mănăstirea Sf. Sava se poate explica simplu. Deoarece aceste denumiri reflectă, conform tradiției, titlul cel mai înalt al autorului, este normal să se amintească demnitatea sa de episcop, și nu perioada când a fost un simplu monah. Faptul că Abu Qurrah a fost monahul unei mănăstiri, înainte de a fi hirotonit ca episcop, este sigur. Despre aceasta nu găsim dovezi în vreun izvor, dar nu putem nega, datorită lipsei informațiilor, că el nu ar fi fost niciodată monah! Titlurile sunt întotdeauna scurte și, de aceea, valoarea biografică a acestora este mică. Se pare că înflorirea activității creatoare a lui Teodor a avut loc în perioada episcopatului său, de unde ne putem explica de ce este prezentat întotdeauna doar ca episcop. Dar aceasta nu contrazice începuturile lui Teodor ca simplu monah, chiar și în mănăstirea Sf. Sava. Doar demonstrarea apartenenței lui Teodor la altă mănăstire, până la hirotonirea întru episcop, ar putea demonta supoziția că ar fi fost monah la Sf. Sava.⁹

După începuturile sale monahale, Teodor devine episcopul vechiului oraș Haran (sătucul Haran din sudul Turciei de astăzi, nu departe de granița cu Siria), acel oraș în care Avraam și-a petrecut mare parte din viață (Facere 12, 4). Mihail Sirianul ne spune că a fost hirotonit de Patriarhul Antioniei Teodoret (785-799), de aceea și anii de păstorire ai acestuia din urma reprezintă, cu aproximație, perioada când a putut fi hirotonit Teodor.

Atmosfera orașului Haran, care avea în secolele VIII și IX o mare importanță culturală și economică, dar și diversitatea sa religioasă, au influențat benefic creația literară a episcopului. Abu Qurrah scria perfect în greacă, arabă și siriacă.

Abu Qurrah era foarte strâns legat de creștinismul palestinian. Astfel, în prologul *Scrisorii către David Monofizitul* el amintește că l-a întâlnit pe David în timpul când ei amândoi se rugau la Locurile Sfinte din Ierusalim. Legăturile palestinieniene ale lui Abu Qurrah sunt evidente și din cea de-a patra

⁸ LAMOREAUX J.C., *The Biography...*, p. 33.

⁹ Probabil că anume în mănăstire Teodor primește o instruire excelentă, luând cunoștință cu literatura musulmană, învățând medicina, logica, filosofia și moștenirea Sfinților Părinți și Învățători ai Bisericii, pe care îi citează din abundență: Clement Alexandrinul, Sf. Dionisie Areopagitul, Eusebiu al Cezareei, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Chiril al Alexandriei, Leonțiu al Bizanțului și, mai ales, Sf. Ioan Damaschinul.

lucrare greacă a sa, *Scrisoare despre Hristologie*, scrisă pentru Patriarhul Ierusalimului Toma. Khoury arată că și Toma a fost savait și presupune că anume în această mănăstire s-ar fi putut cunoaște cei doi.¹⁰ Ediția critică a operelor grecești ale lui Teodor ne oferă încă două exemple de legătură a acestuia cu creștinii Țării Sfinte. Într-un preambul al unui dialog (18) se spune că episcopul de Haran a venit în orașul Azot, din Palestina de Sud, pentru a ajuta creștinii în disputele lor cu musulmanii. În altă parte (19) se spune că acest fapt s-a petrecut atunci când Abu Qurrah ieșea din Ierusalim.

Ioan Kiparissiotos († 1378) scrie că Teodor a participat la un Sinod contra maniheilor, despre care nu se știe nimic din alte izvoare, și acolo îl citează de două ori pe Abu Qurrah, care ar fi luat cuvântul.¹¹

Conform cronicii lui Mihail Sirianul, din cauza unei clevetiri împotriva lui, adresate Patriarhului Teodoret, Abu Qurrah a fost nevoit să-și părăsească eparhia. Bassam Nassif presupune că motivul pentru care Teodor a fost destituit ar fi diferențele de opinii, căci Teodoret era iconoclast.¹² După ce Teodoret a murit (799), iar pe scaunul Antiohiei a urcat Patriarhul Iov, Abu Qurrah s-a întors la Haran.

Există mărturii că atunci când se afla la Ierusalim, Abu Qurrah a fost nevoit să polemizeze cu monahii latini din mănăstirea de pe muntele măslinilor, care veniseră acolo din partea curții lui Carol cel Mare cu adaosul *filioque* în Simbolul de credință.¹³

În 813 Teodor pleacă într-o călătorie misionară, trecând prin orașe și sate și răspândind învățăturile Sf. Maxim Mărturisitorul. Astfel, Teodor ajunge până la Alexandria, unde, după spusele lui Maxim Sirianul, căruia nu-i plăceau succesele lui Teodor, acesta a câștigat simpatia populației simple datorită disputelor scilpitoare cu musulmanii: „deoarece era sofist și cu argumentele sale intra în dispute cu păgânii (cu musulmanii adică) și cunoștea limba saracinilor, ceea ce iarăși i-a uimit pe oamenii simpli”.¹⁴

Din Alexandria episcopul misionar călătorește în Armenia pentru a întoarce populația monofizită la Ortodoxie, predicând și explicând teologia Sf. Maxim Mărturisitorul. Pe la 815 ajunge la curtea prințului Așot Mțaker, din dinastia Bagratizilor. Patriarhul nestorian trimite pe cunoscutul teolog nestorian Nonn Nisibianul pentru a contracara demersul lui Abu Qurrah. Între cei doi are loc atunci o dispută teologică.

¹⁰ KHOURY A.T., *Teodor Abu Qurrah...*, p. 48.

¹¹ PG, vol. 152. coll. 784, 809 (doar textul latin), pentru cel grecesc vezi HEMMERDINGER B., *Le synode reuni par Teodore Abu Qurra contre les manicheens* (Harran, 764-765?) // RHR nr. 161 (1962), p. 270.

¹² NASSIF B., *The Life of bishop Theodore Abu Qurrah* // vol. 21, nr. 1/2002, p. 21.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ CHABOT J.-B., *Chronique de Michel le Sirien*. Paris, 1910, vol. III, p. 33.

Legăturile lui Abu Qurrah cu Armenia sunt confirmate chiar de lucrările sale. Astfel, la rugămintea Patriarhului Toma al Ierusalimului el scria, în numele acestuia, epistola către armeni, amintită deja, iar în altă operă – arabă – Teodor contrazice practica liturgică armeană¹⁵. În afară de acestea, într-o traducere georgiană există o scurtă scriere a sa împotriva armenilor¹⁶. În Armenia, Abu Qurrah continuă lucrarea de misionar până prin anul 817. După aceasta el se întoarce în Haran, probabil prin Bagdad.¹⁷

În 829, după cum ne spune *Cronica anonimă siriană* din 1234, s-a mai întâmplat ceva deosebit, legat de Abu Qurrah: califul abasid Al-Mamun „a venit în Haran. Teodor, episcopul Haranului, care se numea Abu Qurrah, a intrat în controversă cu Al-Mamun. Aceștia au avut o dispută legată de credința creștină”.¹⁸

Acest eveniment a avut loc la apusul vieții lui Teodor. La scurt timp după aceasta el a murit. Data morții sale nu este cunoscută, dar se presupune că ar fi anul 830.

A. Locul lui Teodor Abu Qurrah în operele creștine

Titlul onorific „Abu Qurrah” (tatăl mângâierii), ca și titlurile de filosof și învățător, ne arată cât de respectat era acest teolog ortodox. Aceasta se confirmă, de asemenea, și prin faptul că lucrările sale, scrise în limba greacă, au fost în scurt timp traduse în georgiană.

Lucrările sale erau originale, având în vedere încercarea de a formula clar viziunea nouă a identității creștine, dar utilizând limba și instrumentele noționale ale teologilor musulmani. În afara controverselor cu Islamul, monofiziții și nestorienii, Teodor a fost o figură remarcabilă în istoria contrarării iconoclastului, mai ales în lumea ortodoxă din afara Bizanțului.

Ortodocșii care trăiau sub stăpânire arabă aveau, de asemenea, probleme cu închinarea la icoane, dar acestea aveau specificul lor. Împăratul bizantin putea să le dea ordin, iar Patriarhul Constantinopolului să-i influențeze în vreun fel. Influența era resimțită din partea culturii musulmane, deoarece Islamul percepea închinarea la icoane și la cruce ca pe o formă de păgânism. În timpul în care Teodor scria *Tratatul în apărarea icoanelor*, deja a doua generație de creștini, de teama de a fi învinuiți de păgânism, refuzau închinarea

¹⁵ LAMOREAUX J.C., *An Unedited Tract against the Armenians by Theodore Abu Qurrah // Le Museon* nr. 105/1992, pp. 327-341.

¹⁶ КЕКЕЛИДЗЕ К., *Ucxo av'orebi juel kartul li'erat'urasi / El'iudebi jveli kartuli li'erat'uris ist'oriidan*, vol. 5, Tbilisi, 1957, p. 57.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸ CHABOT J.B., *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234 Pertinens*, Louvain, 1937, v. 109, pp. 22-23.

la icoane¹⁹. Abu Qurrah spune: „Mulți creștini refuză să se închine la icoana Mântuitorului deoarece anti-creștinii râd de ei și îi judecă pentru aceasta”.

Printre scriitorii ortodocși, Teodor se bucura de autoritate și recunoaștere. Astfel, în 932, Areta al Cezareei comandă o listă a lucrărilor grecești ale lui Abu Qurrah. Pe la 940 Patriarhul Eutihie al Ierusalimului amintește de Teodor în legătură cu disputele legate de apărarea icoanelor.²⁰ Cuviosul Eftimie Ivireanul († 1028), care a trăit în muntele Athos, a tradus operele lui Abu Qurrah din limba georgiană în greacă. Alt teolog georgian, Arsenie Icaltianul (1125) l-a utilizat mult pe Teodor în „Dogmaticonul” său. Arhiepiscopul arab-ortodox Eftimie al Tirului și Sidonului a utilizat operele lui Teodor în pastorală sa din 1720.

Pe lângă recunoașterea sa în lumea creștină arabă, greacă și georgiană, trebuie să observăm că scrierile și păreriile lui Abu Qurrah erau vestite și printre cărturarii vechii Rusii. Un absolvent al Seminarului Ostrov din Volâni „a plecat chiar în Arabia” la începutul sec. XVII pentru a face rost de tratatul vestit de polemică împotriva musulmanilor al renumitului „Teodor Avuqara”. Întorcându-se cu textul grecesc al *Cărții împotriva diferitor eretici*, l-a tradus în limba slavonă în anul 1611.²¹

Prin activitatea sa misionară și apologetică, Abu Qurrah a intrat și în atenția autorilor eterodocși sau de alte religii. Găsim citate despre el ca despre un teolog ortodox renumit la Mihail Sirianul († 1199) – istoric monofizit, precum și la alt autor monofizit – Bar Hebraeus († 1286)²², iar contemporanul lui Teodor, Habib Abu Raita, vorbește despre el în trei dintre scrisorile sale ca despre un învățat, înțelept și filosof.

El a influențat și unele aspecte din Dogmatica Islamului,²³ după cum ne spune teologul musulman din sec. IX, Al-Jahiz. Argumentele tăioase ale lui Teodor nu puteau rămâne neobservate de intelectualii musulmani. Teologul mutazilit²⁴ Abu Musa al-Murdar (mort în 840) a scris o lucrare (pierdută

¹⁹ GRIFFITH S.H., *A treatise on the Veneration of the Holy Icons...*, p. 6.

²⁰ GRAF G., *Die christlich-arabische Literatur bis zur frankischen Zeit*. Freiburg, 1905, p. 82.

²¹ KRACIKOVSKI I.O., *Schițe ale istoriei arabistice rusești // Opere alese*, vol. V., M-L, pp. 21-22.

²² Vezi: GRIFFITH, *Teodore Abu Qurrah*, 19, conf. J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 2 (Rome, 1721), 292 la nota 3.

²³ Despre aceasta mai amănunțit vezi: KRACIKOVSKI I.O., *Teodor Abu Qurrah la autorii musulmani // Răsăritul creștin*, IV, 3, 1916, pp. 301-309.

²⁴ Aparținător al unei școli teologice islamice (*Mutazilia*) care a contribuit, în principal, la dezvoltarea sistemului dogmatic al Islamului sunnit prin adoptarea sistemului de gândire grecesc și folosirea procedeele logice de demonstrație. Sub domnia califilor *abbasi* și ca rezultat al luptelor politico-dogmatice din prima jumătate a secolului al VIII-lea,

astăzi) *Împotriva creștinului Abu Qurrah*. Mai mult, marele mutazilit Abd al-Jabbar amintește de Abu Qurrah în una din lucrările sale, scrisă prin anul 970. Bibliograful Ibn an-Nadin (mort în 955) își amintește că „era de asemenea și Abu Qurrah. El era episcop melchit al Haranului. Printre cărțile sale erau și scrieri împotriva lui Nestorie”. Teologul zeidit²⁵ al-Qasim bin Ibrahim (mort în 860) cunoștea de asemenea operele lui Teodor.

Autoritatea deosebită a lui Abu Qurrah și influența sa asupra teologiei ortodoxe răsăritene este considerabilă. În *Mucenicia lui Mihail Savaitul* Teodor este amintit ca „făcătorul de minuni din Babilon (adică Bagdad)”. În una din traduceri dialogurilor lui Abu Qurrah găsim următoarea notiță: „a Sfântului și iubitorului de înțelepciune Teodor, episcopul Karsului din Siria”²⁶. În titlurile din două dintre operele sale arabe (Ar. X, XI) Teodor este de asemenea numit sfânt: „acesta e tratatul scris de sfântul Avva Teodor, episcopul Haranului, Abu Qurrah...”. Astfel de epitete i se dau și în titlurile a două opere grecești (Gr. XXVII, XXXIV). Este probabil ca Abu Qurrah să fi fost într-adevăr cinstit ca sfânt, deși nu dispunem de informații legate de canonizarea sau cinstirea sa (introducerea în vreun martirologiu). Aceasta este din cauza sorții triste a *Vieților sfinților din Antiohia*, care nu s-au păstrat, deoarece în Evul Mediu acestea au fost înlocuite cu cele grecești.

D-I Cairala, aghiograful Patriarhiei de Antiohia, ne-a dat, într-o scrisoare personală către noi, un indiciu interesant. El este convins că Teodor Abu Qurrah este inclus în listele sfinților antiohieni cu numele de Teodor de Edesa. Chiar dacă nu îl confundăm cu alt sfânt care are același nume, trebuie să remarcăm că în sprijinul acestei presupuneri avem câteva argumente. Abu

mutaziliții au constituit școala teologică conducătoare. Principiile de bază ale dogmaticii lor erau învățătura unității absolute a lui Dumnezeu (care excludea orice antropomorfism) și a dreptății lui Dumnezeu, care condiționa libertatea de voință a oamenilor. Învățătura *mutaziliților* a creării Coranului a devenit, vremelnic, dogmă de stat. Chiar dacă dogmatica *mutaziliților* a fost mai târziu abandonată, ea continuă să existe sub diverse forme modificate până în prezent. (n.tr.)

²⁵ Denumire generală a unor grupuri politico-religioase islamice, care l-au recunoscut ca imam pe Zeid Ali. Aceștia formează o ramură „moderată” a islamistilor șiiți. Ieșirea zeidiților din curentul general șiiit s-a întâmplat în al treilea deceniu al secolului VIII, când o parte din șiiți au susținut tendința lui Yeid, fiul lui Ali, vărul și cumnatul lui Mahomed, de a deveni imam. În ce privește dogmatica, zeidiții au abordat o poziție loială mai mult islamului sunnit. Astfel, recunoscând că imamul (conducătorul comunității) trebuie să fie orice descendent din Ali, aceștia au luptat cu arme pentru supremație. Astăzi, cei mai mulți dintre zeidiți sunt concentrați în partea de Nord a Yemenului, unde reprezintă mai mult de jumătate din populație. Comunități zeidite se găsesc, de asemenea, la sudul Yemenului și Arabia Saudită. (n.tr.)

²⁶ DATIASHVILI L., *Teodore Abukura: traktatebi da dialogebi Targmnili ber Znulidan arsen iyal Toelis mier*, Tbilisi, 1980, 95, p. 21-22.

Qurrah era născut în Edesa, fiind amintit astfel de Mihail Sirianul. Putem privi altfel acum faptul că în traducerea *Muceniei Sf. Mihail Savaitul* el este numit Teodor de Edesa. D-l Cairala și-a exprimat speranța că în curând va fi discutată chestiunea introducerii episcopului din Haran printre sfinții Patriarhiei de Antiohia în rând cu ceilalți sfinți despre cinstirea cărora s-au descoperit materiale abia în zilele noastre.

B. Opera lui Teodor Abu Qurrah

Până în zilele noastre s-au păstrat 43 de lucrări scrise de Teodor în limba greacă și, de asemenea, o mulțime de manuscrise în limba arabă. Autorul a 20 dintre acestea este considerat fără îndoială Abu Qurrah. Unele opere ale lui Abu Qurrah s-au păstrat doar în traducere georgiană. După cum ne relatează însuși Teodor, el a scris 30 de lucrări în limba siriacă, însă aceste manuscrise sunt considerate dispărute.²⁷

Printre operele arabe cele mai importante sunt: *Despre cinstirea icoanelor*, *Împotriva iudeilor*, *Caracteristicile religiei adevărate*, *Despre Sinoade*, *Despre moartea lui Hristos*, *Despre metoda cunoașterii lui Dumnezeu*, *Despre teologia naturală*, *Despre Treime*, *Despre libertatea voinței* ș.a. Textele sale sunt scrise în limba arabă medie, mai exact în forma vorbită a acesteia.

Dintre scurtele sale tratate grecești, cele mai multe (29) au fost alcătuite sub forma dialogurilor cu ereticii întâlniți de autor (nestorienii, monofiziții, origeniști), iar 17 – împotriva Islamului. În lucrările sale, Teodor atinge un spectru larg de probleme teologice: de la Triadologie și Hristologie până la Mistagogie și Iconodulie.

De asemenea, Teodor este unul dintre traducătorii moștenirii antice grecești în limba arabă, mai ales între 816 și 829, când l-a tradus pe Aristotel (*De virtutibus animae*).²⁸ Ibn Al-Quifti spune că este primul traducător al acestui text.²⁹

Unele lucrări sunt dedicate polemicii cu Islamul și anume acestea ne interesează în articolul de față.

Cu puțin timp în urmă, Reinhold Glej și Adel Th. Khoury au realizat prima ediție critică a 17 dintre lucrările lui Teodor despre Islam (3, 8, 9, 18-25, 32, 35-38).

²⁷ SCHWAIERT Wolfgang, *Teodoros Abu Qurra // Bestellmöglichkeiten des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons*, Band XI (1996), p. 964.

²⁸ GRIFFITH S.H., *Teodore Abu Qurrah // The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv, 1992, pp. 25-26.

²⁹ WALZER R., *New light on the Arabic Translation of Aristotle // Oriental Studies*, I, 1962, p. 68.

Ei au ajuns la concluzia că aceste 17 lucrări nu au fost scrise în fapt de Teodor, ci de un oarecare Ioan Diaconul, care afirma că a transpus în scris disputele dintre Teodor și diverși interlocutori musulmani ai acestuia. Această concluzie a fost rezultatul descoperirii precuvântării pierdute la lucrarea lui Ioan. Din această precuvântare a devenit clar că Ioan are legătură nemijlocită cu elaborarea culegerii dialogurilor anti-musulmane, după cum se înțelege din titlul: *Combaterea saracinilor de către Teodor Abu Qurrah, episcopul Haranului, după cum e transmisă de Ioan Diaconul*. În introducere, Ioan îl elogiază pe Abu Qurrah, așezându-l în rândul sfinților Bisericii și numind operele sale ca fiind inspirate de Dumnezeu. El mai mărturisește că a asistat personal la dialogurile lui Teodor cu saracinii, pe care a hotărât să le scrie din amintire pentru folosul cititorilor creștini.

Elogierea lui Abu Qurrah ca fiind „preaslavitul și preaiubitul de înțelepciune episcop al Haranului” ne sugerează, pe de o parte, că Ioan scria amintirile după moartea lui Teodor, iar pe de alta parte, că însuși Ioan era mai degrabă diacon anume în Haran și slujise împreună cu Teodor.

Dialogurile scrise de Ioan se deosebesc prin ceva de lucrările arabe cunoscute ale lui Teodor: sunt mult mai sincer dușmănoase față de Islam.

Pe baza analizei scrupuloase a textului păstrat în manuscrise, Lamoreaux a demonstrat că lucrarea lui Ioan includea inițial doar precuvântarea și 9 dialoguri (18-25, 32).³⁰ Restul (3, 8, 9, 35-38) nu aparțin acestui compendiu. Din aceste nouă dialoguri două (21 și 25) au paralele directe în operele arabe ale lui Teodor, uneori chiar cuvânt cu cuvânt. Nici una dintre aceste opere arabe nu a fost îndreptată direct împotriva Islamului și nu a fost alcătuită în forma dialogului. În baza aceasta, Lamoreaux presupune că Ioan a fost doar translatorul, compilatorul operelor arabe ale lui Teodor, scriind câte ceva și de la sine și așezându-le sub forma dialogului. Dar, după părerea noastră, mărturia lui Ioan trebuie privită cu mai multa încredere și credem că Ioan într-adevăr a scris mai ales ceea ce a auzit și ceea ce ținea minte, câteodată, însă, confruntând scrierile sale cu operele arabe ale lui Abu Qurrah. Faptul că Teodor era un „contra”, adică maestru al disputei verbale și că argumentarea sa se ascutea anume în dispute vii cu musulmanii este bine cunoscut din diferite izvoare care ne amintesc despre el. Nu e mai puțin probabil că, în consecință, însuși Teodor a scris sub formă de expunere narativă acele argumente pe care le formulase în dialogurile sale cu musulmanii, anume atunci când acestea au și fost auzite de Ioan. În ce privește atitudinea negativistă față de Mahomed, de asemenea trebuie să presupunem redarea exactă a ceea ce gândea Teodor despre „proorocul” musulman și a ceea ce le

³⁰ LAMOREAUX J.C., *Teodore Abu Qurrah and John the Deacon // Greek, Roman and Byzantine Studies*, nr... 2002, p. 13.

spunea celor de o credința cu el, în viu grai. Însă el nu a putut scrie acestea în operele sale arabe care puteau circula liber printre necredincioși.

Ioan Diaconul trebuie recunoscut, așa cum scrie și el, doar ca un scrib, stenograf al lui Abu Qurrah. Ioan Diaconul nu este cunoscut ca autor independent. În transmiterea gândurilor lui Abu Qurrah el nu este mult mai independent și original decât Mihail Sincelul, cel care a tradus din limba arabă în greacă epistola lui Teodor *Către Patriarhul Toma* (4). În sfârșit, cele opt dialoguri anti-musulmane care au mai rămas nu depind de compendiu lui Ioan, fiind scrise, probabil, de Abu Qurrah însuși. Că Teodor cunoștea greaca ne dăm seama din faptul că l-a tradus pe Aristotel. După cum observă Georg Graf, „există motive serioase în a considera greaca drept limba originalului. În lucrări nu se observă locuri deosebit de grele, care să poată permite să tragem concluzia unei traduceri exacte. De fapt, acestea nu au deloc un colorit arab, dimpotrivă: întrebuițarea deasă a construcțiilor participiale, a cuvintelor și particulelor compuse vorbesc în folosul autorului, care cunoștea excelent limba greacă”.³¹

Dialogurile lui Abu Qurrah sunt pline de amănunte vii. Polemica sa cu necredincioșii e scrisă într-o limbă literară vie, chiar cu o oarecare ironie (ce îl caracterizează pe autor) și cu sarcasm incisiv. „Dovada se poate aduce într-un mod logic, clar și poate fi ilustrată cu multe analogii. Îi place să-i pună pe adversarii săi în impas, să le demaște absurditatea învățăturilor predicate, să le demonstreze neștiința, orbirea și înrăirea”.³² Aceasta este o descriere generală a lui Abu Qurrah, atât în ce privește scrierile sale arabe, dar și operele grecești.

Traducere de drd. Eugeniu ROGOTI

³¹ Graf G., *Die christlich-arabische...*, p. 74.

³² Graf G., *Die christlich-arabische...*, p. 69.

DIALOG TEOLOGIC

Asist. drd. Radu MUREȘAN

„MISIUNEA MISIOLOGIEI”. CÂTEVA CONSIDERAȚII ACTUALE PRIVIND MISIOLOGIA ORTODOXĂ

În anul 1929, profesorul Vasile Ispir (1886-1947) de la Facultea de Teologie din București arăta că „*Misiunea este reflecția vieții religioase într-o biserică*. O biserică fără activitate misionară este o biserică inactivă, ca să nu spun mai mult (...) Așa fiind, studiul îndrumărilor misionare este foarte important, iar știința misionară devine o știință hotărâtoare mai cu seamă pentru aceia care vor fi viitori preoți și care prin însăși definiția preoției sunt chemați să fie misionari”. În viziunea lui, scopul misiunii creștine nu putea fi altul decât evanghelizarea lumii și clădirea Bisericii lui Hristos. Studiul misiunii îndemna, prin urmare, la „convertirea necreștinilor și necredincioșilor și aducerea la adevărata credință a ereticilor, sectanților și schismaticilor, precum și lupta contra relelor sociale”.

Aceste reflecții, enunțate cu aproape 80 de ani în urmă, pot constitui un punct de plecare pentru a ne interoga despre specificul misiunii și al misiologiei ortodoxe în contextul realităților secolului al XXI-lea. Prezentare de față nu își propune să prezinte doar direcții sau abordări teoretice care au făcut parte din discursul tradițional al Bisericii Ortodoxe, ci mai degrabă să lanseze teme de dezbatere și perspective posibile pentru o misiune care să răspundă provocărilor lansate de societatea contemporană în profundă transformare. De aceea, am optat pentru un eseu cu caracter programatic în care să includem o pledoarie pentru o misiologie ortodoxă *contextualizată*, eliberată de perspectiva îngustă a apologeticii *pro domo* sau de limitările pe care le impune abordarea exclusiv teoretică a unor noțiuni. Numai ținând cont de realitățile perioadei post-moderniste în care trăim, valorizând provocările ei și încercând să găsim soluții, vom putea elabora jaloane misionar pastorale concrete și viabile care să fie germeii unei strategii misionare ortodoxe de anvergură și perspectivă. Biserica Ortodoxă Română

trebuie să se raporteze pozitiv față ideologia europeană actuală, în maniera în care s-au raportat Părinții Bisericii față de civilizația Imperiului Roman din vremea lor. Nu diabolizarea și închiderea în propriile granițe sunt soluția în duh creștin ortodox, ci găsirea unor punți de dialog și contextualizarea misiunii noastre.

Necesitatea de a avea un program misionar coerent, ghidat de structurile abilitate ale Bisericii Ortodoxe Române într-un cadru instituționalizat, este cu atât mai stringentă cu cât în Europa Unită toți vom fi minoritari și ca națiuni și ca religii. Este o provocare enormă pentru Biserica Ortodoxă Română, care nu va mai fi o Biserică majoritară bine instalată în spațiul public, ci va trebui să își câștige poziția mărturisind adevărul și dovedind că este „sarea pământului și lumina lumii”.

1. Biserica ortodoxă și provocările societății contemporane

Începând cu anii 1990, noțiunea de *globalizare* a început să fie folosită pentru a descrie un proces complex, socio-economic și cultural, ale cărui principale caracteristici sunt difuziunea globală a instituțiilor și practicilor democratice, popularizarea și răspândirea unor modele economice, financiare și tehnologice și slăbirea suveranității statului național. Pe de o parte, globalizarea **universalizează**, implicând ideea de unificare a societăților umane și prin aceasta se ajunge la relativizarea identităților naționale sau comunitare, cele prin care un popor sau o comunitate anume își definește existența sa. Astfel, există pericolul omogenizării, a creării unei culturi globale cum este consumismul care devine măsura tuturor lucrurilor într-o societate golită de sens. Pe de altă parte, globalizarea **particularizează**, favorizând *individualismul* și *pluralismul*, care se exprimă atât printr-o multitudine de credințe și denominațiuni, dar și printr-o pluralitate a posibilităților de angajament religios în lume. La Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor de la Harare (1998) globalizarea, în această ipostază ambivalentă, care universalizează și particularizează în același timp, a fost recunoscută ca „o realitate ineluctabilă a vieții”, o provocare pentru a găsi noi căi de implicare a Bisericii în societate.

Globalizarea a făcut obiectul a numeroase cercetări, atât sociologice, cât și teologice, și ar fi superfluu să reluăm concluziile acestora. Ne rezumăm, în contextul eseului de față, să amintim faptul că unul din multiplele aspecte ale globalizării este accentul pus pe respectul pentru drepturile omului, de unde importanța acordată dreptului la liberă exprimare religioasă și libertatea unei persoane de a-și schimba religia. Această realitate ridică problema dreptului legitim al minorităților religioase de a-și răspândi punctele de vedere și prin aceasta se ajunge ușor la tensiuni între aceste minorități și o

majoritate stabilită care va denunța prozelitismul lor și va încerca să-l limiteze. Astfel, pluralismul este o provocare imensă și nu se rezumă numai la adoptarea unei atitudini tolerante, ci la o încercare activă de a-l înțelege pe celălalt. Toleranța se exprimă de pe poziții de putere, dar nu este capabilă să creeze și un climat de înțelegere și încredere față de celălalt. Nu putem ignora faptul că de multe ori diviziunile dintre creștini au contribuit la discriminare, ură rasială și etnică, că s-a abuzat de credința creștină pentru a-l demoniza pe celălalt. Un efort pentru înțelegerea pluralismului religios nu înseamnă nici relativism, nici renunțarea la atașamentul față de propria credință, ci un pas necesar pentru ancorarea în realitățile contemporane.

Globalizarea reprezintă o mare provocare pentru identitatea noastră ca și creștini ortodocși români deoarece conduce la o reducere antropologică, în care ființele umane sunt văzute ca indivizi și nu ca persoane în comuniune, competitive și nu cooperative, consumiste și materialiste și nu duhovnicești, cu vocație eshatologică. Aceste realități dinamice trebuie să determine o nouă abordare teologică a unui context complex și în continuă schimbare, astfel încât Biserica Ortodoxă să continue „a se face tuturor toate”, ca în orice chip să mântuiască măcar pe unii (I Corinteni IX, 22), adică să aibă o perspectivă responsabilă și pragmatică. Ortodoxia nu trebuie doar apărată, ci mai ales mărturisită. Ori mărturisirea se face împărtășind credința prin intermediul unui mesaj adaptat la contextul post-modern, în ceea ce privește limbajul, metodele de abordare sau conținutul însuși al acestui mesaj.

Considerăm că Biserica nu devine misionară doar prin proclamarea universală a Evangheliei, ci prin universalitatea Evangheliei pe care ea o proclamă. Misiologul David Bosh, în introducerea cunoscutei sale lucrări despre dinamica misiunii creștine (*Dynamique de la mission chrétienne*, Karthala, 1995) arăta că trebuie să se distingă între *misiune* și *misiuni*. Misiunea se referă la revelația și dragostea lui Dumnezeu pentru lume (*missio Dei*), iar misiunile sunt forme particulare de participare la această *missio Dei*.

2. Motivația misionară și Misiologia

Apare legitimă întrebarea: de ce nu avem o misiune ortodoxă înfloritoare în momentul de față? În opinia noastră, nu există interes pentru *promovarea unei motivații misionare autentice* și de aici pornește toată problematica actuală a misiunii ortodoxe. Este absolut necesar ca facultățile de teologie să formeze misionari, întreținând și dezvoltând acea „chemare” a tinerilor, care i-a făcut să îmbrățișeze cu entuziasm studiul teologiei. Din această cauză, locul și importanța Misiologiei sau a Îndrumărilor Misionare în planul de învățământ din cadrul Facultăților de Teologie Ortodoxe trebuie

reconsiderate, iar structura, temele și modul de prezentare ale acesteia trebuie ajustate în funcție de obiectivele și necesitățile actuale ale Bisericii Ortodoxe. Pastorația o fac, e adevărat, doar clericii, însă la misiune sunt chemate toate mădulele Bisericii. Misiologia a fost eliminată din programele de studiu ale secțiilor de didactică și asistență socială, deși Biserica noastră are nevoie acum mai mult ca oricând de misionari laici pregătiți și conștienți de chemarea lor.

a) Motivație spirituală. O adevărată înțelegere a misiunii creștine înseamnă conștientizarea bazelor sale teologice și transpunerea lor în practică. În primul rând, misiunea nu poate fi despărțită de *teologia trinitară*. Hristos i-a trimis în lume pe apostoli, dar la rândul Lui a fost trimis de Tatăl prin Duhul Sfânt (Ioan, XX, 21-31) pentru a descoperi oamenilor comuniunea care există în Sfânta Treime. Astfel, misiunea Bisericii își are fundamentul în Tatăl, lucrarea în Fiul și plinirea în Duhul Sfânt. La această premisă divină, se adaugă cea umană, prin sinergie, conlucrarea omului cu lucrarea supranaturală a lui Dumnezeu. În al doilea rând, misiunea trebuie să fie *centrată pe persoana Mântuitorului Iisus Hristos*. Ca persoană divino-umană, El este sursa creativă și generativă a dialogului oamenilor cu Dumnezeu și a dialogului oamenilor între ei.

În sfârșit, misiunea are și o *dimensiune pneumatică, sacramentală și sobornicească*. Misiunea este o parte a naturii Bisericii. Cuvântul grecesc „biserică”, *ecclesia*, are tocmai acest sens de adunare a poporului lui Dumnezeu, ca un semn și o manifestare a Împărăției. Venirea și înnoirea Duhului Sfânt este un dar permanent care vivifică Biserica, este o realitate vizibilă în Sfânta Liturghie, în Sfintele Taine, cultul și rugăciunea Bisericii.

Ceea ce se uită de multe ori este faptul că misiunea are mai ales o valoare *soteriologică și eshatologică*. Nu suntem creștini ortodocși autentici, mădule vii ale Bisericii și *nu ne mântuim* dacă nu acordăm atenția cuvenită activității misionare la care suntem chemați. Toți cei botezați au o chemare din partea Mântuitorului Hristos. Apostolii au fost oameni simpli însă fiecare a devenit un misionar, un trimis și o lumină strălucitoare pentru ceilalți. Tot la fel și creștinii din primele veacuri. Evident, acest lucru nu ne obligă să aducem neapărat un convertit ca unele mișcări religioase care interpretează această chemare în termeni procentuali.

b) Motivație materială. Motivația spirituală nu este suficientă pentru a avea buni misionari, mai ales în contextul lumii de azi. De multe ori ne jenăm să recunoaștem că aspectul material este foarte important, mai ales într-o societate în care se pune accent covârșitor pe materialism și consumism. Biserica ar trebui să reconsidere această problemă, deoarece nu putem să absolutizăm remarca Sfântului Apostol Pavel ca „Preotul să trăiască de la altar sau din Evanghelie” (I Corinteni IX, 13-14 și Evrei XIII, 10) fără altă susținere

din partea Bisericii Ortodoxe Române în ansamblu. Fondul Misionar Central abia dacă poate susține ajutorarea câtorva așezăminte românești din străinătate sau tipărirea literaturii religioase în limba română pentru românii de peste hotare. Bisericile Ortodoxe surori, Greacă și Rusă, precum și Patriarhia Ecumenică au găsit soluții viabile pentru susținerea misiunilor lor, prin fundații și organizații misionare eficiente. Biserica Ortodoxă Română a avut în perioada interbelică fundații misionare cu impact în societate, reactivate după 1989, ca: Asociația Femeilor Ortodoxe, Fundația Madona Dudu etc. cu un patrimoniu apreciabil, dar care azi sunt quasi inexistente în activitatea misionară. Ar trebui ca, odată cu intrarea în Comunitatea Europeană, toate Bisericile Ortodoxe să facă front comun pentru o misiune unitară în spațiul european. Din păcate, relațiile frățești se mențin la nivelul declarațiilor sau al vizitelor ocazionale, iar eternele probleme ale diasporei, dipticelor etc. mențin un climat de neîncredere și o colaborare minimală.

3. Misiologia ca disciplină teologică

A) Principii care trebuie să ghideze misiologia (parte generală, teoretică)

Anumite principii care ghidează în general învățământul teologic ar trebui reconsiderate pentru a se ajunge la o misiune ancorată în realitățile contemporane și nu ruptă de acestea. Ne vom limita numai la trei observații, considerate absolut necesare pentru a promova o misiune ortodoxă autentică.

a) **Necesitatea unei noi relații cu modernismul.** Studiul misiologiei, așa cum se reflectă în manualele elaborate până acum, arată că ne situăm pe poziții defensive în ceea ce privește misiunea și misiologia, că învățăm să ne apărăm și mai puțin să mărturisim, că suntem orientați mai mult spre trecut, în loc să ne concentrăm pe provocările prezentului și pe perspectivele viitorului. De fapt, multe dintre disciplinele care se predau la Facultatea de Teologie azi sunt orientate mai mult spre trecut, fără să aibă o perspectivă creativă și constructivă pentru contemporaneitate și cu atât mai puțin pentru viitor. Considerăm pertinentă remarca Preotului Prof. Dr. Nicolae Achimescu, care, în partea finală a lucrării sale *Noile Mișcări religioase*, spunea: „Din nefericire, de prea multe ori teologii contemporani explorează în mod exagerat trecutul în detrimentul scrutării viitorului. Pentru ei problema arianismului, macedonismului, sofianismului, sunt cu mult mai importante decât marile provocări actuale și perspectivele acestora, deși acele probleme au fost soluționate prompt la vremea respectivă de către sinoadele ecumenice sau alte instanțe ale Bisericii”.

Într-adevăr, pare simptomatică pentru strategia misionară a Bisericii Ortodoxe un anume paseism care împiedică o reflecție adecvată la noile

provocări pastorale pe care complexitatea vremurilor prezente o impune cu necesitate. Misiologia trebuie să întrevadă perspective de creștere și dezvoltare a Bisericii, să se manifeste de o manieră intensivă conducând omul la „starea bărbatului desăvârșit”, și extensivă prin „propovăduirea evangheliei la toată făptura”.

Confruntare cu modernitatea nu este lipsită de riscuri. Sociologul **Peter Berger** în faimoasa *teorie a secularizării*, arată că întâlnirea tradiției cu modernitatea va obliga Biserica să adopte fie „calea liberală”, făcând compromisuri cu modernitatea, fie „calea sectară”, adică rămânând închisă față de orice stimulent exterior. Considerăm că Ortodoxia are o altă perspectivă care vine din tradiția și bogatul ei tezaur spiritual, pentru a nu se situa la nici una din aceste extreme. Viitorii misionari, preoți sau laici, să învețe că izolaționismul sau retragerea din viața publică înseamnă o trădare a misiunii Bisericii Ortodoxe, care are chemarea să îmbrățișeze lumea în ansamblul ei, acceptând că în creația lui Dumnezeu binele și răul acționează simultan și se manifestă în toate procesele și realitățile sociale. Preotul, misionarul ortodox, nu trebuie să privească lumea cu teamă, ostilitate sau indiferență, ci să facă πολιτεία, adică să apere interesele comunității din care face parte fără a se angaja părtinitor în lupta politică.

Pe de altă parte, învățământul teologic nu trebuie să încurajeze excesiv nici „calea liberală” doar pentru a se integra principiilor democrației și ecumenismului, deoarece prin aceasta se ajunge ușor la o relativizare a conținutului credinței, la un compromis cu modernitatea până la punctul de a se confunda cu ea sau chiar a se dilua în ea. Prin acesta se pierde identitatea noastră de creștini și mântuirea în ultimă instanță.

Considerăm că ieșirea din această dilemă și în același timp elementul care va da forță mărturiei noastre într-o lume atât de complexă este **redescoperirea și afirmarea adevăratei identități eshatologice a Bisericii Ortodoxe**. Este necesar ca în facultățile de teologie să se accentueze mai mult dimensiunea eshatologică a Bisericii. Se vorbește foarte puțin despre relația dintre identitatea eshatologică a Bisericii Ortodoxe și misiunea ei istorică în lume. Or, misiunea Bisericii nu trebuie să fie decât o luptă de a mărturisi și de a aplica viziunea eshatologică a Bisericii la realitățile istorice și la lume în ansamblul ei. Pentru aceasta, ar trebui să se vorbească mai mult despre realitatea Împărăției care este prezentă încă de pe acum „pe cât ne este nouă posibil a vedea” și nu doar o realitate viitoare fără rezonanță pentru viață creștină contemporană. În acest fel, nu se mai poate vorbi nici de o acomodare cu modernismul, ca Biserica Ortodoxă să devină o altă instituție a acestei lumi, atâta vreme cât identitatea ei se definește nu în raport cu statul sau cu societatea în mijlocul căreia acționează, ci în raport

cu Împărăția lui Dumnezeu, în raport cu o plinătate care există acum - în măsura în care noi putem să o primim - și va ajunge în *viitor* descoperită întru slavă.

b) Precizarea identității creștine în raport cu pluralismul religios. O altă limită a misiologiei, așa cum se reflectă în manualele care au fost elaborate de-a lungul timpului, se referă la faptul că acestea se rezumă fie la o simplă prezentare a pluralității religioase și a fenomenului ecumenic, fie la o apologie aridă a ortodoxiei însoțită de diabolizarea sectelor sau noilor mișcări religioase. Biserica nu va putea să-și îndeplinească menirea în această lume dacă se va limita doar să declare triumfalist că deține adevărata credință și să se închidă în propria auto-suficiență. Este nevoie de un accent mai mare pe o perspectivă trinitară asupra lumii. Misiunea trebuie înțeleasă ca expresia dragostei lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Astfel, lumea ca spațiu al creației, al revelației, al iubirii Dumnezeu, nu trebuie înțeles ca un spațiu închis.

Din păcate, identitatea unei persoane sau a unei comunități este definită prin frontiere, culturale, naționale sau religioase. Este o identitate care se construiește în opoziție cu altceva și prin acest mod de gândire se ajunge foarte ușor la exclusivism, la tensiuni și chiar la violență. Creștinismul este redus astfel, de unele curente, la o ideologie printre multe altele. Poziția noastră nu trebuie să fie aceea de gardieni ai unui sistem închis, însă nu trebuie să cădem nici în cealaltă extremă, de acceptare a pluralității *grosso modo*, opțiune care duce la relativism. Trebuie să-i integrăm și pe alții în această perspectivă a noastră, dialogală prin excelență, care îmbogățește și ne descoperă pe unul altuia. Sfinții Părinți au reușit această osmoză terminologică în Bizanț definind teologic persoana ca realitate dialogală.

Când suntem confrunțați cu noțiuni radical diferite de ale noastre cu perspective complexe și ciudate, întrebarea noastră nu trebuie să fie cum îi convingem de eroare sau cum să câștigăm competiția de idei, ci întrebarea noastră trebuie să fie ce cred și ce văd ei cu adevărat? Și mai departe, se poate oare ca ceea ce văd ei să fie o parte a lumii pe care o văd eu? Sunt două abordări ale dialogului inter-religios care nu sunt cele mai fericite: de a pretinde că posezi adevărul exclusiv și alții sunteretici, fără nimic bun sau constructiv și alta să îți pierzi încrederea în propria credință și să spui că fiecare religie este la fel de bună ca și cealaltă. Trebuie respinse eforturile agresive de a-i converti pe cei de alte credințe, deoarece nu suntem chemați să câștigăm competiții cu argumente în favoarea produsului pe care îl oferim ca într-o piață religioasă. Oricât ar părea de staniu trebuie să recunoaștem că există la anumite grupuri religioase elemente pozitive și chiar nobile în maniera în care își construiesc mesajul și îl prezintă lumii. Ei sunt frați ai noștri care ne interpelează și nu dușmani. Depinde de noi dacă avem ce să

oferim și știm să împărtășim „acel ceva” și aceasta nu doar la nivel ideatic. Misiunea înseamnă și lumea de dincolo de limitele Bisericii instituționalizate, lumea pe care Dumnezeu o iubește și care are vocația de a deveni parte a Bisericii.

Putem evita această extremă a exclusivismului dacă suntem conștienți de adevărata noastră *identitate de creștini ortodocși*. Creștinii ortodocși se identifică în primul rând prin faptul că poartă numele lui Hristos, că locuiesc într-o lume în care împărătește Hristos și că trăiesc în comuniune cu Hristos. Din această perspectivă, lumea nu mai apare ca un spațiu marcat de frontiere care să le îngreudească altora accesul, ci ca un spațiu deschis. Mărturisirea adevăratei credințe nu se poate face fără conștientizarea identității noastre și fără mărturisirea acestei identități în viață și cuvânt. Pr. Prof. Dr. Ioan Bria a accentuat de multe ori faptul că provocarea misionară nu se află numai în afară Bisericii Ortodoxe, în modalitățile de prozelitism ale diverselor grupuri religioase, ci și înăuntrul acesteia, prin nivelul scăzut de angajament al membrilor ei.

Misiunea creștină din perspectivă ortodoxă este centrată pe *participarea liturgică* pentru că de acolo își trage seva și se întregește cu alte forme de acțiune creștină ca: predicarea, publicațiile, educația religioasă, mișcările de tineret, activitatea socială, reînnoirea vieții monahale. În *Liturghie noi trăim o Parusie continuă*, experimentăm prezența reală a lui Hristos, intrăm în timpul Împărăției. Începând de la Cincizecime și până la Parusie, Hristos cel înviat este prezent prin Duhul Sfânt în viața liturgică, în cuvânt și în Sfintele Taine. De aceea, Liturghia nu trebuie să fie limitată la celebrarea în Biserică, ci trebuie să fie continuată în viața credinciosului. Este ceea ce a fost denumit „Liturghie după Liturghie”. Din perspectivă ortodoxă, eficacitatea mărturiei creștine depinde de autenticitatea comuniunii în Biserică. Capacitatea creștinilor de a arăta lumii lumina Împărăției este proporțională cu gradul în care ei primesc această lumină în misterul euharistic. Numai că, pentru a putea primi *lumină și pace*, trebuie ca vasul să fie pregătit prin străduința fiecăruia. Numai astfel misiunea Bisericii devine o expresie a iubirii intratrinitare, iar credinciosul ortodox are ce să împărtășească semenului său și se raportează corect la acesta.

B) Redimensionarea rolului Misiologiei în cadrul Facultăților de Teologie (parte specială)

Alături de aceste principii care trebuie să ghideze misiologia ca disciplină, este nevoie și de o justă înțelegere a rolului misiologiei în cadrul facultăților de teologie, a raportului ei cu celelalte discipline teologice și a conținutului ei. O bună parte din ineficiența misiunii ortodoxe contemporane

se datorează și statutului ambiguu al misiologiei, privită când ca disciplină de sine stătătoare, când ca apendice al teologiei sistematice sau practice, când doar ca spirit, ca orientare care trebuie să fie impregnată întregii teologii ortodoxe.

Misiologia are o dublă sarcină, una în raport cu teologia, iar cealaltă cu practica misionară. În legătură cu prima, misiologia este chemată să exerseze o funcție critică în cadrul disciplinelor teologice, incitând în permanență teologia să fie *theologia viatorum*. Astfel misiologia trebuie să se opună oricărei tendințe de: auto-satisfacție, conservatorism, de fragmentare a umanității în blocuri regionale sau ideologice etc. Ea trebuie să însoțească celelalte discipline teologice, să le interogheze și la rândul ei să se lase interogată de acestea. De exemplu, teologia sistematică dialoghează în mod tradițional cu filosofia, dar acordă foarte puțină atenție științelor sociale.

În ceea ce privește a doua sarcină, trebuie să înțelegem că misiunea este o *realitate inter-subiectivă*, că trebuie să existe o relație strânsă între misiologi, misionari și persoanele printre care ei lucrează. Teologia practică este lipsită de dimensiunea misionară și se ocupă doar cu predicarea, cateheza, liturgia, pastorația sau diaconia, toate acestea privite ca scop în sine și nu în relație cu misiunea. Astfel, avem mare nevoie în primul rând de un program misiologic pentru teologie, și apoi de un program misiologic pentru misiune, pentru că teologia nu are altă rațiune de a exista decât aceea de a acompania *missio Dei*.

Misiologia nu trebuie să rămână o disciplină care oferă numai repere teoretice, ci să-și găsească și o aplicabilitate eficientă în practică. De multe ori, misiologii trebuie să accepte că problemele misionare cu adevărat stringente se discută mai degrabă în afara decât în interiorul facultăților de teologie. Misiologia așa cum este predată astăzi ca disciplină este mai degrabă o reflecție asupra mesajului și a proclamării sale, echipându-i pe viitorii misionari cu concepte și noțiuni teoretice care își găsesc foarte puțin sau deloc acoperire în realitatea pe care aceștia o întâlnesc „pe teren”. Și atunci, care ar fi soluția pentru a umple golul între teorie și practică, sau cu alte cuvinte cum se poate realiza contextualizarea misiologiei?

În opinia noastră, este necesar ca la nivelul fiecărei facultăți de teologie să se înființeze un Departament misionar-pastoral, care să cuprindă, pe lângă studiul Misiologiei, și cursuri de Noi Mișcări Religioase, Medicină pastoral-misionară (mulți dintre preoți nu știu să distingă între fenomene ale vieții spirituale și boli mentale), Sociologia Religiiilor, Comunicare și media. La acestea se vor putea adăuga și alte discipline, în funcție de specificul zonei în care se va desfășura misiunea (de exemplu dacă aceasta va presupune cunoașterea limbii și civilizației unui popor etc.). Ele vor deveni în timp centre de excelență care să canalizeze și să coordoneze inițiative

pastoral-misionare diferite: mass-media, misiune socială, catehetică, activitate misionară externă, misiunea față de cei cu dizabilități. (Regretatul Diac. Prof. Dr. Petre I. David a fost un pionier în acest domeniu promovând activitatea Pr. Lect. Dr. Constantin Onu care a elaborat un limbaj liturgic mimico-gestual pentru surdo-muți. El a avut și un nevăzător doctorand care din păcate nu a mai finalizat studiile din cauza decesului Părintelui David).

Un al doilea aspect de care trebuie să se țină seama este că Biserica Ortodoxă Română are mare nevoie și de *misionari laici*, și nu doar exclusiv de preoți. Este nevoie de recuperarea implicării laicului în misiunea ortodoxă, ca celălalt braț lucrător al Bisericii, Trup al Mântuitorului Hristos. Din păcate azi acest „braț” nu prea este folosit și este insuficient valorificat, și prin urmare s-a slăbănogit. Mireanul nu mai are conștiința chemării sale misionare. Faptul că nu se promovează îndeajuns *vocațiile misionare autentice ale laicului* constituie un mare neajuns în contextul în care majoritatea absolvenților de teologie nu devin preoți, iar câmpul lor de misiune se vede redus doar la perspectiva de a preda religia în școli ori de a ocupa posturi de asistenți sociali. Din punctul nostru de vedere, nu este o soluție viabilă să avem exagerat de mulți preoți care nu mai au un impact misionar eficient mai ales în anumite segmente sociale, cu atât mai mult cu cât, uneori, la aceasta se adaugă o slabă pregătire teologică și o viețuire creștinească ortodoxă ce lasă de dorit. În scurt timp statutul social al preotului se va deprecia, iar semnalele actuale sunt mai mult decât îngrijorătoare. Calitatea trebuie să primeze, nu cantitatea. Revigorarea misiunii laicului sub toate aspectele, care să aibă drepturi și responsabilități, va fi unul din atuurile care vor garanta succesul misiunii Bisericii Ortodoxe în noua realitatea europeană.

Nu toți suntem chemați la același tip de misiune. Fiecare mădular are lucrarea lui în Biserică și aceasta nu trebuie însă îngrădită, obstrucționată sau minimalizată. În acest context, considerăm necesar să ne referim și la potențialul misionar al monahilor, foarte puțin sau deloc pus în valoare în misiologia ortodoxă contemporană, dar care și-a demonstrat forța în veacurile de aur ale creștinismului. Monahii trebuie să-și facă simțită prezența în societate ca expresie firească a lucrării și nevoinței lor monastice. Fiecare mănăstire, cu specificul și potențialul ei uman sau material pe care îl are, trebuie să se implice în misiune: unele cu acțiuni filantropice, altele cu o vocație cultural-educatională deosebită, altele cu vocație misionară etc. Din păcate, datorită lipsei de comunicare și viziune, se menține un climat de animozitate și suspiciune între mediul teologic academic și o parte a cinului monahal fapt care aduce deservicii importante misiunii ortodoxe.

C) Structuri de punere în aplicare (parte practică)

În cele de mai sus, am enunțat câteva repere, câteva jaloane după care, în opinia noastră, ar trebuie să se ghideze misiunea și misiologia ortodoxă, pentru ca mesajul Evangheliei să-și poată păstra întreaga forță și bogăție într-un context complex și în continuă schimbare. Rămâne să arătăm că este absolut necesar să se creeze anumite structuri care să asigure o coordonare coerentă a întregii activități misionare și prin intermediul cărora misiologia să nu mai rămână doar o disciplină teoretică, ci să-și găsească o aplicabilitate practică concretă. Aceste structuri trebuie să asigure legătura, informarea și permanenta colaborare între cei responsabili cu formarea viitorilor misionari (ierarhi, teologi, dascăli de teologie), misionarii înșiși (clerici sau laici) și cei cărora ei se adresează, subiecții mesajului lor. Absolvenții de teologie ar putea fi astfel familiarizați cu activitatea lor viitoare și responsabilitățile pe care acestea le implică. Posibilitățile lor de opțiune s-ar diversifica, Biserica reactivând acele slujiri bisericești din perioada patristică și care sunt necesare și astăzi.

Există la marea majoritate a eparhiilor structuri ce încearcă să promoveze misiunea sub diferite aspecte, însă lipsește coordonarea tuturor structurilor și conlucrarea lor. Ele lucrează independent și cu o eficiență redusă, iar personalul nu este de cele mai multe ori experimentat.

Am amintit de necesitatea înființării câte unui Departament pastoral-misionar în cadrul facultăților de teologie. Toate aceste departamente trebuie să se afle sub conducerea unui **Institut Misionar Pastoral Central** în cadrul Patriarhiei, care poate gândi o strategie misionar pastorală pe termen mediu și lung. Există un Institut Biblic și de Misiune care aduce contribuții însemnate misiunii prin publicațiile editate, dar activitatea misionară actuală nu trebuie să se reducă doar la a publica. De asemenea, la Iași s-a înființat Institutul Cultural Misionar Trinitas cu o activitate remarcabilă pe diferite paliere ale misiunii și care sperăm să se extindă. Și alte centre misionare create la Craiova, Cluj Napoca, Alba Iulia, Târgoviște, încearcă să anime activitatea misionară a eparhiilor respective. De asemenea, este nevoie de un **Observator al Religiiilor în România**, cu sediul la București, al cărui rol să consiste în monitorizarea, analizarea și interpretarea datelor de pe teren în legătură cu impactul mesajului pe care Biserica îl are azi în societate, cu activitatea noilor mișcări religioase etc. El trebuie să aibă un caracter universitar și o perspectivă critică constructivă. Din colaborarea strânsă între aceste două structuri, ar rezulta o adaptare a mesajului Bisericii și a modalităților de propovăduire la contextul lumii de azi. Ambele trebuie să dispună de o înzestrare adecvată (bibliotecă, sală de conferințe, facilități IT, mijloace de deplasare în teritoriu etc.) și să fie încadrate cu specialiști universitari, teologi și laici, cu specializări diferite pentru a se putea realiza o

abordare interdisciplinară a fenomenelor monitorizate. Alături de Departamentul de media, s-ar crea o interfață viabilă a Bisericii față de societatea civilă și stat.

De asemenea, considerăm că este necesar ca la nivelul fiecărei eparhii să se înființeze **centre misionar-pastorale**, care să se afle în strânsă legătură cu Facultățile de Teologie și cu Institutul Misionar-Pastoral Central. Ele vor implementa în teritoriu proiectele misionar-pastorale și le vor adapta în funcție de particularitățile locale. De asemenea vor oferi date spre analiză Observatorului și Institutului Misionar Central. O sarcină importantă a acestora este de a identifica anumite parohii pilot rurale și urbane (dar și spitale, penitenciare, armată), centre autentice de viață liturgică și spirituală ortodoxă, unde studenții în teologie să poată face practică misionar-pastorală în perioada vacanțelor. În curricula facultăților umaniste se află un modul obligatoriu, intitulat „Practică de specialitate”, care dă studenților posibilitatea să se familiarizeze cu munca într-un domeniu specific (școală, muzeu, instituție de asistență socială etc.). Tot astfel, studenții teologi ar putea cunoaște realitățile concrete ale misiunii Bisericii Ortodoxe și în același timp ar putea învăța din experiența unor preoți cu vocație, care au reușit să revigoreze și mențină vie comunitatea parohială.

* * *

Ne-am propus la începutul acestui demers să evaluăm șansele și metodele de promovare a mesajului autentic al Evangheliei într-o societate marcată de profunde transformări și să schițăm un posibil program de acțiune. Am pledat pentru o redimensionare a scopului și a conținutului misiunii și misiologiei ca să răspundă provocărilor actuale, precum și pentru crearea unor structuri instituționale adecvate prin care misiunea să fie promovată în cele mai bune condiții. Toate acestea devin posibile doar cu sprijinul și binecuvântarea ierarhilor noștri care se dovedesc deschiși la inițiative de acest gen și în ultimă instanță în contextul unei viziuni de perspectivă a Bisericii Ortodoxe asupra viitorului misiunii sale.

Reușita unui program misionar se realizează numai prin colaborarea tuturor mădulelor Bisericii. Experiența creștină bimilenară dovedește că nici o Biserică exclusiv clericală, nici una eminentemente mirenească nu face o misiune autentică. Dialogul și con-slujirea are loc între persoane care se recunosc, se respectă și ajung să se prețuiască, iar smerenia și dragostea înmulțesc roadele misiunii.

Drd. Eugeniu ROGOTI

MÂNTUIREA ÎN VECHIUL TESTAMENT

Sf. Ioan Gură de Aur, în *Omilii la Evanghelia după Matei*¹ susține, atunci când explică versetul „*N-am venit să stric Legea, ci s-o împlinesc*”², că dreptii care au trăit în perioada Vechiului Testament mergeau după moarte în Împărăția Cerurilor: „*Acum, după venirea lui Hristos, Vechiul Testament nu mai duce pe nimeni în împărăția cerurilor, dar i-a dus pe toți cei care, înainte de venirea lui Hristos au trăit după legile Lui. Că mulți «mulți vor veni, spune Hristos, de la răsărit și de la apus și se vor odihni în sânurile lui Avraam, Isaac și Iacov*”³, iar săracul Lazăr se bucură de mari răsplătiri, fiind în sânurile lui Avraam. Deci toți care au strălucit într-un chip deosebit în timpul Vechiului Testament, toți au strălucit prin poruncile Vechiului Testament. În sfârșit, Hristos nu l-ar fi împlinit în întregime, când a venit pe pământ, dacă ar fi fost rău și străin. Că dacă ar fi făcut aceasta numai ca să atragă pe iudei și nu ca să arate că este înrudit și asemănător Noului Testament, atunci pentru ce n-a împlinit și legiurile și moravurile elenilor, ca să-i atragă pe eleni?”⁴

Plecând de la această afirmație a Sfântului Ioan Gură de Aur, m-am întrebat cu privire la modalitatea formării învățaturii despre locuirea dreptilor Vechiului Testament în iad, până în momentul Învierii Mântuitorului (idee redată mai ales în *Evanghelia apocrifă a lui Nicodim*⁵, care istorisește cu lux de amănunte pogorârea la iad a Mântuitorului și scoaterea de acolo a dreptilor). După ce am parcurs mai multe texte biblice care s-ar lega de acest subiect, am realizat că problema este mult mai complexă. Am realizat acest impas în care mă aflam atunci când am găsit pasaje în cărțile Vechiului Testament din care nu poate reieși ceea ce credem noi astăzi despre soarta celor care au trăit înainte de Întruparea Mântuitorului. Din păcate, nu ni s-au păstrat scrieri care relatează experiențele mistice ale dreptilor din Vechiul Testament și, ca atare, nu putem decât să ne imaginăm felul în care aceștia

¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 23, traducere Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

² Matei 5, 17.

³ Matei 8, 11.

⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *op.cit.*, p. 203.

⁵ Vezi ediția Cristian Bădiliță.

trăiau în Dumnezeu și vorbeau cu El „față către față”⁶. Unele pasaje din capitolele 1⁷ și 58⁸ de la *Isaia* ne relatează fapte pe care ne-am aștepta să le întâlnim în scrierile ascetice ale Sfinților creștini (roadele iubirii, postul cel adevărat, iertarea păcatelor și transfigurarea trupului).

Din cauza lipsei unei literaturi ascetice a Vechiului Testament (deși am putea considera cartea Psalmilor ca pe o adevărată comoară de scrieri de acest fel) nu putem trata exhaustiv viața în Dumnezeu a celor care au trăit înainte de Întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Se pare că autorii sfinți ai Vechiului Testament nu aveau conștiința faptului că sunt în afara Duhului sau că le este destinat iadul. Ei scriau, spre exemplu: „*Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea. Cunoscute mi-ai făcut căile vieții; umplea-mă-vei de veselie cu fața Ta, și la dreapta Ta de frumuseți veșnice mă vei sătura.*”⁹ sau „*Jertfa de laudă Mă va slăvi și acolo este calea în care voi arăta lui mântuirea Mea*” - zice Domnul¹⁰. „*Că nu este întru moarte cel ce Te*

⁶ Ieșirea 33, 11; Numeri 14, 14; Deuteronom 5, 4; Deuteronom 34, 10

⁷ Isaia 1, 13-18: „Nu mai aduceți daruri zadarnice! Tămâierile Îmi sunt dezgustătoare; lunile noi, zilele de odihnă și adunările de la sărbători nu le mai pot suferi. Însăși prăznuirea voastră e nelegiuire! Urâsc lunile noi și sărbătorile voastre sunt pentru Mine o povară. Ajunge! Când ridicați mâinile voastre către Mine, Eu Îmi întorc ochii aiurea, și când înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult. Mâinile voastre sunt pline de sânge; spălați-vă, curățiți-vă! Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată! Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă! Veniți să ne judecăm, zice Domnul. De vor fi păcatele voastre cum e cărmăzul, ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca lăna albă le voi face”.

⁸ Isaia 58, 4-12: „Voi postiți ca să vă certați și să vă sfâdiți și să bateți furioși cu pumnul; nu postiți cum se cuvine zilei aceleia, ca glasul vostru să se audă sus. Este oare acesta un post care Îmi place, o zi în care omul își smerește sufletul său? Să-și plece capul ca o trestie, să se culce pe sac și în cenușă, oare acesta se cheamă post, zi plăcută Domnului? Nu știți voi postul care Îmi place? - zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Atunci lumina ta va răsări ca zorile și tămăduirea ta se va grăbi. Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu. Atunci vei striga și Domnul te va auzi; la strigătul tău El va zice: Iată-mă! Dacă tu îndepărtezi din mijlocul tău asuprirea, amenințarea cu mâna și cuvântul de cârtire. Dacă dai pâinea ta celui flămând și tu sature sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei. Domnul te va călăuzi neconținut și în pustiu va sătura sufletul tău. El va da tărie oaselor tale și vei fi ca o grădină adăpată, ca un izvor de apă vie, care nu seacă niciodată. Pe vechile tale ruine se vor înălța clădiri noi, vei ridica din nou temelii străbune și vei fi numit dregător de spărturi și înnoitor de drumuri, ca țara să poată fi locuită.”

⁹ Psalmi 15, 10-11.

¹⁰ Psalmi 49, 24.

pomeniște pe Tine. Și în iad cine Te va lăuda pe Tine?"¹¹ Sigur că avem drept răspuns la această viziune modalitatea de interpretare a iadului pentru acea perioadă ca fiind un loc de așteptare, și nu de chin, cum îl vedem astăzi, dar nu cred că acest fel de a vedea lucrurile îndreptățește în vreun fel aruncarea dreptilor în altă parte, decât în „sânul lui Avraam”.

Mântuitorul Iisus Hristos a vorbit în duhul profeților și nu i-a depășit pe aceștia în ceea ce privește discursul teologic, vorbirea despre viețuirea desăvârșită, urmând voia lui Dumnezeu. Predica Mântuitorului pornește, în mare parte, și de la citarea scrierilor vetero-testamentare, de unde rezultă cât de mult le prețuia El.

Ar putea fi oare pusă la îndoială doctrina despre hristocentrismul vieții creștine, în cazul în care s-ar vorbi despre mântuire înainte de Întruparea, în cadrul istoriei materiale, a lui Iisus Hristos? S-ar putea înțelege că a existat cândva mântuire fără Hristos? Cred că este necesară o fundamentare a răspunsului la această reală provocare pe scrierile Sfinților Părinți, deoarece ei au „simțit” același Duh Care i-a inspirat pe autorii biblici și că ar trebui analizat modul în care înțelegeau evreii din vechime noțiunile de *iad*, *rai* sau *mântuire* și în ce măsură erau ei influențați, în privința acestor concepte, de popoarele vecine. În ce măsură jertfa de mântuire era considerată într-adevăr eficace, atunci când era făcută din inimă curată? Simplul fapt că în Vechiul Testament nu se dezvoltă noțiunea de „rai” (viața în comuniune cu Dumnezeu, după moartea trupească) nu înseamnă neapărat că raiul nu exista, ci poate doar faptul că nu se specula pe marginea existenței acestuia. Este posibil, totodată, să nu aflăm niciodată în mod cert cum erau înțelese expresiile „*s-a adăugat la poporul său*”¹² sau „*a trecut la părinții săi*”¹³. Noțiunea de timp liturgic, atât de mult dezbătută și, cum se crede, înțeleasă, nu este trăită. Bisericile noastre sunt, pentru foarte mulți, simple teatre, unde se produc opere dramatice. Tocmai de aceea cred că au apărut atâtea superstiții legate de slujbele bisericești: noi nu înțelegem discursul *post-înviere* al cântărilor liturgice, care nu ne spun nimic. Superstițiile au semnificație clară pentru noi, pe când cântările (în conținutul lor tainic)... nu sunt luate în seamă.

Obişnuim, în virtutea noțiunilor despre lume și istorie pe care ni le-am asumat, să demarcăm printr-o linie imaginară perioada viețuirii în trup a Mântuitorului, linie pe axa istoriei care stabilește hotarul de început al mântuirii. Vreau să amintesc, legat de nedumerirea mea, o cântare a Utreniei, care consider că trece peste această linie de demarcare temporală și care

¹¹ Psalmi 6, 5.

¹² Facere 25, 8.

¹³ Facere 25, 17.

evidențiază libertatea harică a celor ce trăiesc în Dumnezeu, indiferent de momentul „efectiv” al trecerii lor prin viață: „*Pre tinerii cei binecredincioși, în cuptor, nașterea Născătoarei de Dumnezeu i-a mântuit; atunci fiind închisă, iar acum lucrată*”¹⁴. Deci, spre stupoarea noastră, Mântuitorul I-a mântuit din cuptor pe tinerii prieteni ai lui Daniel încă înainte de a se naște! Putem înțelege, cu mintea noastră scolastică, astfel de minune?

În iconografie, conform erminiei bizantine, singura reprezentare „admisă” a minunii Învierii Domnului este aceea care arată Învieria descrisă în Evanghelia lui Nicodim. Dar când s-a stabilit această practică și ce anume a impulsionat perpetuarea ei, rămâne de cercetat.

Să fi ajuns dreptii Vechiului Testament în preajma diavolilor cu care s-au luptat atât de aprig în timpul vieții lor pământești? Ce s-a întâmplat cu Enoh și Ilie? Cum se face că Moise, „robul Domnului”¹⁵, cel căruia îi strălucea fața ca soarele, după ce vorbise cu Dumnezeu, a ajuns în iad după ce a murit? Sau proorocul Elisei, a cărui viață parcă ar fi desprinsă din Evangheliile¹⁶ și ale cărui oseminte au înviat un mort¹⁷, să fi avut aceeași soartă cu a lui Ahab?

Acestea sunt doar câteva dintre întrebările ce își așteaptă răspunsul. Este adevărat că nu putem pătrunde tainele mântuirii, dar aș vrea să fiu sigur că acestea sunt cu adevărat mistere și nu doar o simplă lipsă de informare în ceea ce privește Scriptura și scrierile Sfinților Părinți.

Aș fi bucuros să stârnesc cu aceste gânduri măcar curiozitatea cuiva. Aceste creionări nu pot explica exhaustiv problema în câteva pagini, dar dacă cineva va dori, cu voia editorilor revistei, se poate începe o dezbatere în acest sens.

¹⁴ Cântarea a opta din Catavasiile Bunei Vestiri.

¹⁵ Iosua 1, 1 – robul Domnului (Ebed Iahve) va mai fi supranumit și Mesia, în cartea proorocului Isaia (cap. 42,1 ș.a.).

¹⁶ IV Regi, capitolele 4-6.

¹⁷ IV Regi 13, 21.

C RONICA

Facultatea de teologie ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București

Participări la simpozioane, manifestări științifice

Pr. lect. dr. Daniel Benga, în perioada 13-16 martie 2006, a susținut trei prelegeri despre ethosul creștinismului antic la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Bergrad.

Asist. drd. Alexandru Ionuț Tudorie a participat, în perioada 14-23 februarie 2006, la lucrările celei de-a IX-a Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la Porto Alegre (Brazilia).

Doctorate acordate

Ungureanu Mihail-Adeodatus a susținut lucrarea de doctorat cu titlul: „Învățătura de credință creștină ortodoxă reflectată în cărțile de cult”, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula (23 februarie 2006).

Marinescu Sorin a susținut lucrarea de doctorat cu titlul: „Prozelitismul mișcării mormonilor în vremea noastră. Atitudinea Bisericii Ortodoxe”, sub îndrumarea Prof. dr. Remus Rus (23 februarie 2006).

Ivanovski Oliver a susținut lucrarea de doctorat cu titlul: „Duhul Sfânt în teologia ortodoxă și catolică – Treime, Biserică, Creație”, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Popescu (16 martie 2006).

(Asist. drd. Ionuț Alexandru TUDORIE)

Facultatea de teologie ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași

Facultatea de teologie, cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, a organizat în perioada 5-16 februarie un pelerinaj – călătorie de studii în Israel și la Mănăstirea Sf. Ecaterina (Sinai).

Participări la simpozioane, manifestări științifice

Pr. lect. dr. Dan Sandu a participat, în perioada 14-23 februarie 2006, la lucrările celei de-a IX-a Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la Porto Alegre (Brazilia). De asemenea, între 4-8 martie a efectuat o vizită de monitorizare și schimb de experiență la Chelmsford (Anglia). Cu acest prilej i s-a

acordat titlul de „canon ecumenic” al catedralei din Chelmsford.

Pr. lect. dr. Ilie Melniciuc-Puică a participat pe 18 februarie a.c. la adunarea Uniunii Bibliștilor din România.

Conf. dr. Nicoleta Melniciuc-Puică și asist. Elena Ardelean au participat la simpozionul regional „Ștefan Procopiu”, desfășurat pe data de 25 februarie a.c. la Piatra Neamț, susținând referatul cu tema: „Studiul spectral al cleiurilor vegetale vechi”.

Pr. prof. dr. Petre Semen a susținut, pe 9 martie a.c., conferința cu titlul „Valențe teologice ale tetragamei divine”, în cadrul Institutului Teologic Penticostal din București.

Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu a susținut la Botoșani, pe 19 martie a.c., conferința „Tinerii și atitudinea lor față de Religie în societatea de azi”, organizată de protopopiatul Botoșani.

Pr. prof. dr. Gheorghe Popa a participat, pe data de 3 martie a.c., la un seminar interdisciplinar, organizat de Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, susținând referatul: „Evaluare teologică a cărții *Codul lui Da Vinci*”. De asemenea, în perioada 13-17 martie a.c., a susținut în cadrul Universității Louvain-la-Neuve, în cadrul programului ERASMUS, trei conferințe: „Qu'est-ce les Pères de l'Eglise peuvent apporter à la reflexion éthique actuelle?”, „Les grands axes de la théologie morale dans l'Eglise orthodoxe actuelle” și „Le point de vue orthodoxe sur la position de l'Eglise romaine en matière de morale”.

Pr. conf. dr. Ion Vicovan a participat săptămânal la realizarea unui ciclu de emisiuni la Radio Trinitas, dedicat Istoriei Bisericii Ortodoxe Române (ciclu început anul trecut, dedicat Autocefaliei și Patriarhatului Bisericii Ortodoxe Române).

(Pr. conf. dr. Ion VICOVAN)

R ECENZII

Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, 442p.

Anunțată din vreme, lucrarea distinsului Pr. prof. Dumitru Popescu, membru de onoare al Academiei Române, *Iisus Hristos Pantocrator*, care constituie de fapt un excelent tratat de Teologie Dogmatică Ortodoxă, a fost așteptată cu mult interes atât din partea teologilor, cât și din partea oamenilor de cultură, cunoscând experiența și activitatea didactică și științifică de excepție a autorului, evidențiată și cu ocazia decernării titlului de „Doctor honoris causa” de către Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba-Iulia, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani.

Rod al unor strădanii îndelungate în domeniul teologiei și al ecumenismului contemporan, lucrarea este o încununare a unei strădanii de o viață în slujba învățământului teologic și a Bisericii. Ea se înscrie în seria manualelor și tratatelor de Teologie Dogmatică Ortodoxă de referință, reprezentând o necesitate stringentă de mult simțită în literatura noastră teologică.

Aceasta pentru că multe din manualele și tratatele teologice apărute la noi, pe lângă faptul că nu fac distincție între un manual didactic și un tratat de referință, suferă de o boală gravă, „obezitatea” (Acad. Solomon Marcus *Paradigmele universale* p. 17). Considerând că materia lor este aparte și că aproape tot ce spun este important, autorii împiedică nu numai circulația ideilor principale din lucrările lor, din cauza obezității, dar și pe aceea dintre disciplinele teologice, care aparțin învățământului universitar. În același timp, obezitatea constituie și un handicap serios pentru bietul student care trebuie să parcurgă aceste tratate manual, de câte 2-3 volume, de la 1.000 până la 2.000 de pagini, la fiecare disciplină.

În teologia dogmatică ortodoxă mai nouă, trei sunt manualele - tratate care au apărut la intervale de 20 de ani fiecare. Primul este manualul de *Teologie Dogmatică și Simbolică*, în 2 volume, București, 1958, 1.005 p., care, beneficiind de aportul unor profesori de excepție, a reprezentat un real progres față de manualele de dogmatică anterioare, mult prea scolastice în gândirea lor, prin adâncirea și expunerea doctrinei ortodoxe la nivelul exigențelor

noi și prin aceea că unește pentru prima dată Teologia dogmatică și Teologia simbolică comparată. Deși își păstrează încă actualitatea lui, acest manual este totuși perfectibil ca structurare și mod de expunere, având în vedere progresul teologic realizat în timp și marile probleme care confruntă Biserica, lumea și ecumenismul contemporan.

Al doilea este tratatul monumental de *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, în 3 volume, București, 1978, al pr. prof. D. Stăniloae, care reprezintă un manual de vârf și de referință în teologia ortodoxă contemporană, prin adâncirea și expunerea dogmelor într-o perspectivă duhovnicească patristică și deschidere față de problemele omului contemporan. Deși accesibil, el rămâne totuși un tratat de referință, prin amploarea investigațiilor, adresându-se teologilor specialiști și mai puțin un manual didactic universitar. De fapt, acesta este și motivul pentru care s-a simțit mai de mult, nevoia concentrării întregului material dogmatic într-un singur volum, pentru o mai bună circulație a ideilor și orientărilor sale principale și pentru a le face accesibile publicului larg, studenți, teologi și oameni de cultură interesați.

Al treilea, deși mai redus ca proporții, e *Tratatul de Teologie dogmatică și ecumenism*, București, 1999, 320 p., al pr. Ion Bria, care se vrea să fie pe aceeași linie a Tratatului de Teologie Dogmatică Ortodoxă a pr. D. Stăniloae, dar folosește pentru teologia dogmatică ortodoxă comparată termenul echivoc de Teologie ecumenică, care în viziunea autorului este o „dogmatică creștină” (?!), care face abstracție de simbolismul confesional și face teologie creștină valabilă „per se și pentru toți” (p. 295). În același timp, tratatul nu mai pare ca rod al unei experiențe didactice îndelungate de predare a teologiei dogmatice, ci „un florilegiu de scholii” format din diverse studii dogmatice publicate pe parcursul anilor, „în intenția de a face parte dintr-un manual sau compendiu pentru studenți” (p. 9), și care constituie substanța cursului ad hoc de „teologie dogmatică și ecumenică”, ținut la Facultatea de Teologie Ortodoxă de la Sibiu, între anii 1995-1999. În vederea acestui scop, autorul a făcut naveta Geneva - Sibiu, la intervale mai mari de timp.

În acest context, Tratatul de Teologie Dogmatică al pr. prof. D. Popescu, care se înscrie pe linia sintezei dogmatice ortodoxe a pr. D. Stăniloae și pe care cu modestie spune: că a prezentat-o și sistematizat-o succint în lucrarea de față (p. 39), ca un omagiu adus ilustrului dascăl la centenarul nașterii sale. Acest tratat se distinge însă printr-o abordare personală interdisciplinară și prin o gândire teologică originală, care dezvoltă creator temele și orientările de bază ale tratatului pr. D. Stăniloae, precum și elemente valoroase din manualul de *Teologie dogmatică și simbolică* din 1958, într-un sistem dogmatic grandios, având în centru pe Iisus Hristos, Logosul Creator și Mântuitor Pantocrator.

În Prolegomena, căreia îi acordă o deosebită atenție, sunt expuse

principalele idei „directoare”, ce evidențiază specificul creștinismului răsăritean, și metoda folosită în elaborarea tratatului, și anume: 1) Centralitatea sau prezența lucrătoare a lui Iisus Hristos Pantocrator în creație și în viața Bisericii, ca Logos Creator și Mântuitor; 2) Raționalitatea sau ordinea armonioasă rațională a creației dată în Logosul Creator, subliniată cu pregnanță de Sfântul Atanasie cel Mare, și care a devenit în ultima vreme și premisă fundamentală a cercetărilor în domeniul fizicii contemporane; 3) Interacțiunea dintre teologie și cultură în lumina prezenței Logosului Creator și a ordinii armonioase raționale a creației, care permit înfățișarea aspectelor pozitive și negative ale culturii antice, medievale și contemporane; 4) Iisus Hristos Pantocrator permite depășirea autonomiei lumii materiale și a dualismelor ireductibile dintre lumea naturală și supranaturală și revelează sensul devenirii istorice și eshatologice a întregii creații (p. 36-38).

Metoda folosită în aprofundarea și expunerea dogmelor este o îmbinare între metoda analitică și sintetică, iar în ce privește teologia dogmatică ortodoxă comparată, o noutate: nu se mai pornește de la contrastele doctrinare dintre Bisericile creștine, ca și cum ar fi insolubile, ci de la *problematica contemporană*, pentru a sublinia că teologia răsăriteană are capacitatea de a depăși dilemele teologice ce confruntă creștinismul și ecumenismul contemporan, ca să pășim pe calea unității creștine, în lumina lui Iisus Hristos Pantocrator (p. 38-39). În trecut se punea accentul unilateral pe diferențele analitice doctrinare dintre diferitele confesiuni creștine, uitându-se de capacitatea gândirii biblice și patristice, care pune accentul pe caracterul sintetic și paradoxal al adevărului de credință, în lumina Persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu și om nedespărțit, care a spus; „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”. În creștinism, Adevărul nu este o ideologie, ci o Persoană divino-umană.

Întreaga materie dogmatică ortodoxă este expusă cu fidelitate și sintetic în șase secțiuni mari, toate având la bază centralitatea lui Iisus Hristos Pantocrator, și anume: Revelația dumnezeiască, Cunoașterea lui Dumnezeu, Crearea lumii, Hristologia, Ecclesiologia ortodoxă și Eshatologia. Tema fiecărei secțiuni dezvoltă sistematic și organic învățătura ortodoxă în capitole și paragrafe, dar și cu referire la problematica teologică contemporană respectivă. Toate paragrafele și capitolele se încheie cu câte o scurtă concluzie, ce rezumă ideea principală pentru a fi ușor de reținut. La acesta se adaugă și forma impecabilă a expunerii și stilului clar și concis al autorului.

Ca să nu ne extindem prea mult cu prezentarea întregului conținut al tratatului, aș dori să subliniez măcar parțial contribuțiile esențiale ale autorului și câteva probleme mai importante ale Teologiei dogmatice ortodoxe și soluțiile interesante pe care le propune. În legătură cu *Cosmologia* autorul oferă o nouă perspectivă asupra cosmologiei creștine, față de cosmologia

autonomă dualistă și panteistă¹. Este vorba de *cosmologia teonomă*, care împacă transcendența și imanența lui Dumnezeu în creație, atotputernicia lui Dumnezeu cu mișcarea creației, prin afirmarea creației continue, care începe cu creația nișială și se încununează cu creația finală, când întregul cosmos devine un cer nou și un pământ nou. Prin aceasta, adevărul revelat referitor la creația lumii se împacă cu cuceririle științei contemporane și se depășește vechiul antagonism între creaționism și evoluționism, între teologie și știință contemporană. Aceasta se datorează însă și faptului că știința contemporană a trecut de la concepția antropologică a universului, întemeiată pe categoriile apriorice de gândire ale rațiunii umane, la înțelegerea universului în funcție de propria lui raționalitate (p. 137-142; 150-163; 184-185).

Față de tendința unor teologi ortodocși mai noi de minimalizare a vinei în păcatul strămoșesc, - să se vadă cartea, *Vinovat pentru păcatul strămoșilor?* (Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, 103p. -, autorul accentuează atât „caracterul universal al păcatului strămoșesc” în toți urmașii lui Adam, pentru că în acela (Adam) toți au păcătuit (*Romani* 5, 22), cât și „transmiterea păcatului strămoșesc”, ca stare de păcătoșenie ori ca vină indirectă sau pedeapsă, pentru că toți am devenit în Adam, după Sfântul Pavel, „fiii mâniei și neascultării”. Faptul acesta are o semnificație profundă, pentru că „unitatea de ființă a neamului omenesc, care se trage din Adam, constituie atât baza transmiterii păcatului strămoșesc, cât și temelia mântuirii potențiale a tuturor în Iisus Hristos” (p. 179-182). Este inexplicabil cum problema transmiterii păcatului strămoșesc, atât de importantă, a fost omisă de pr. D. Stăniloae, în tratatul său, deși a abordat-o pe larg în câteva studii serioase de prin anii '50.

În Hristologie, interpretată diferit în problematica teologică contemporană, autorul prezintă câteva elemente fundamentale, din perspectivă ortodoxă: a) centralitatea și prezența lui Iisus Hristos în creație și în viața Bisericii; b) unitatea dintre Iisus Hristos, Logosul Creator și Mântuitor Pantocrator sau între Iisus al istoriei și Hristos al gloriei; c) sublinierea importanței enipostasierii, ca subzistență a firii omenești a lui Hristos în ipostasul

¹ Aceasta cu atât mai mult cu cât există astăzi teologi ortodocși care transformă teologia în filosofie și se declară în favoarea autonomiei lumii naturale, trecând cu vederea peste legătura interioară dintre Dumnezeu și creație, dată în energiile necreate, precum și de aspirația creației de a fi eliberată de stricăciune, ca să dobândească mărirea fiilor lui Dumnezeu (*Romani* 8, 20). Dacă lumea naturală ar fi autonomă, atunci cum s-ar mai putea susține, în lumina Revelației divine și a teologiei patristice, că „Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască”. Dacă Nestorie a fost condamnat din cauza dioprosopismului său, aceasta se datora faptului că firea omenească a Mântuitorului avea, pentru el, caracter autonom în raport cu firea Sa dumnezeiască. Nici în *Scriptură*, nici în teologia patristică și nici în Liturgia răsăriteană nu se vorbește despre autonomia firii naturale în raport cu cea supranaturală, ci numai de teonomia ei.

dumnezeiesc al Logosului, precum și îndumnezeirea omenității Sale; d) unitatea indisolubilă între persoana lui Iisus Hristos și opera Sa de mântuire, întrucât Hristos ne-a mântuit nu printr-o operă detașată de Sine, ci în trupul Său. El însuși este Mântuitor, prin actele pe care le-a săvârșit de la întrupare până la înălțare, pentru mântuirea tuturor; e) legătura strânsă între hristologie și soteriologie în mântuirea subiectivă a credincioșilor, ca viață în Hristos și comuniune cu Hristos. Prin harul Sfințelor Taine și prin împlinirea poruncilor, Hristos repetă cu noi drumul pe care l-a parcurs firea Sa omenească de la întrupare și până la înălțare, împărțându-ne de energiile necreate care izvorăsc din trupul Său îndumnezeit; f) accentuarea dimensiunii cosmice a operei de mântuire a lui Hristos, față de concepția individualistă a mântuirii în Apus. După cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „toate s-au zidit întru El și pentru El, ca pe toate să le împace întru Sine” (*Coloseni* 1, 11-20). Hristos cosmic, Creator și Mântuitor Pantocrator, rămâne veșnic prezent și lucrător în viața Bisericii și a lumii, ca să-i atragă pe toți în învierea cu Sine (p. 186, 205, 220, 239).

Și în capitoul Eclesiologia ortodoxă, cel mai dezvoltat, problematica contemporană ne prezintă diferite opinii teologice despre ființa Biserici, care nu mai este înțeleasă ca extensiune a vieții trinitare sau ca o prezență a transcendentului în imanent. „Biserica universală, spune autorul, și-a păstrat unitatea ei atâta vreme cât a rămas credincioasă modelului trinitar în viața ei”. Biserica apuseană însă, sub influența romană, a adoptat un model de unitate care dă prioritate unității în detrimentul diversității, iar Bisericile Reformei au recurs la un model de unitate, care a dat prioritate diversității în detrimentul unității, ambele făcând abstracție de natura Bisericii, ca structură de comuniune trinitară, după voința întemeietorului ei (*Ioan* 17, 20-21). Aceași diversitate de opinii se întâlnește și în ecumenismul contemporan, unde se propun concepte eclesiologice unilaterale și modele de unitate creștină de proveniență omenească, care oscilează între unitate și diversitate (p. 241). Față de toate acestea, autorul subliniază elementele fundamentale ale eclesiologiei ortodoxe: a) Biserica înțeleasă ca extensiune a vieții de comuniune trinitare, izvorul vieții veșnice; b) Iisus Hristos, ca temelie a Bisericii și relația dintre Hristos, Capul Bisericii și Biserica ca Trup al lui Hristos; c) prezența și lucrarea lui Iisus Hristos, prin întreita Lui slujire: învățătoarească, arhierască și conducătoare, în rândul preoției generale a credincioșilor, prin preoția particulară sau sacramentală a Bisericii, conferită prin Taina hirotoniei, în cadrul succesiuni apostolice a episcopatului. În lumina aceleiași prezențe a Mântuitorului, se abordează și însușirile ființiale ale Bisericii, care asigură atât viața interioară a Bisericii, cât și pe cea exterioară; d) structura sinodală a Bisericii, infailibilitatea Bisericii și relația antinomică dintre Biserica locală și universală; astfel că Biserica locală devine manifestare a Bisericii universale; e) recapitularea lumii în Iisus Hristos Pantocratorul, prin Biserică, datorită puterii Lui unificatoare, ca Logos Creator

și Mântuitor, care trece din starea de virtualitate în cea de actualitate (p. 279), ca să adune și să unifice toate lucrurile văzute și nevăzute în Sine.

Sub acest aspect și în lumina învățaturii Sfântului Atanasie cel Mare, autorul abordează și problema actuală a globalizării, care tinde să pună accentul exclusiv pe aspectul ei economic și material. „Biserica răsăriteană, spune autorul, se declară în favoarea unei globalizări care păstrează legătura indisolubilă dintre aspectul ei economic și spiritual, în virtutea ordinii universale a creației care izvorăște din Logosul Creator, care permite credincioșilor să lupte împotriva forțelor iraționale văzute și nevăzute. Pe de o parte, creștinii sunt chemați să practice o spiritualitate bazată pe viața interioară în Hristos, ca să biruiască forțele iraționale din ființa omului și să le convertească în forțe ale binelui, dar și pe urmarea lui Hristos, ca să lupte și împotriva forțelor iraționale din societate, pentru dreptate și omenie, ca să iasă în întâmpinarea puterii unificatoare a lui Hristos. Pe de altă parte, Hristos în calitate de Logos Creator, care luminează pe orice om care vine în lume, lucrează prin toți oamenii de bine pentru a învinge obstacolele care stau în calea unificării creației. „Biserica are misiunea de a contribui, în cooperare cu toți oamenii de bună credință, la depășirea clivajului dintre aspectul material și spiritual al globalizării și să înainteze cu toată creația spre realizarea recapitulării ei depline în Hristos, la sfârșitul vremii”.

În cadrul „Eclesiologiei ortodoxe”, autorul expune pe larg și învățătura despre Sfintele Taine (p. 246-280), asupra căreia nu stăruim, dar ținem să precizăm, în sensul afirmațiilor cuprinse în acest capitol, că prin harul Sfintelor Taine creștinii se unesc cu Hristos și Biserica Sa, participând la viața de comuniune a Sfintei Treimi.

În fine, și în problematica contemporană care privește „Eshatologia” se pun în evidență orientări și interpretări greșite cu privire la sfârșitul lumii. Astfel, teologia catolică tinde să identifice împărăția lui Dumnezeu cu Biserica, plasând eshatologia în cadrul istoriei, în timp ce teologia protestantă separă tranșant împărăția lui Dumnezeu de Biserica văzută, plasând eshatologia la sfârșitul istoriei. Desigur, întâlnim aici și unele opinii ceva mai nuanțate, cum ar fi, de exemplu, cea a lui O. Cullmann, care vorbește de o tensiune între ceea ce avem deja realizat în Hristos și încă nerealizat, sau a lui J. Moltmann, ca teologie a speranței și „deschidere a istoriei spre transcendența împărăției lui Dumnezeu”. Dar ei nu pot depăși dualismul dintre lumea naturală și supranaturală și nu pot vorbi despre prefacerea duhovnicească a lumii. Această „obsesie a dualismului” se întâlnește și la unii gânditori ortodocși partizani ai „sofiologiei”. Față de acestea, autorul arată că Sfântul Maxim Mărturisitorul pune în evidență relația dintre eshatologie, sub două aspecte: 1) Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor, prefăcând prin lucrarea Sa mântuitoare chipul trecător al lumii în chipul netrecător al

împărăției lui Dumnezeu, și 2) în Iisus Hristos sfârșitul veacurilor a ajuns la noi; împărăția lui Dumnezeu este prezentă în istorie, în chip potențial, devenind deplin actuală la Parusie, ca cer nou și pământ nou” („Răspunsuri către Talasie”, 22, *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 70-71).

În expunerea amănunțită a învățăturii dogmatice ortodoxe, cu privire la eshatologie, autorul tratatului evidențiază „sensul eshatologic al creației”. Prin conducerea ei spre desăvârșire și înaintarea ei către sfârșit, Dumnezeu împlinește planul creației care se încununează cu îndumnezeirea ei în Iisus Hristos (p. 415). Legat de sfârșitul lumii și starea păcătoșilor în veșnicie, unii gânditori și teologi au avansat teoria unei „eshatologii evoluționiste” autonome (Theillard de Chardin) sau ideea unei apocatastaze, ca restabilire finală a tuturor păcătoșilor în împărăția lui Dumnezeu. Este vorba de o concepție care răstălmăcește dreptatea divină și libertatea de opțiune a ființelor spirituale. „Creștinismul răsăritean, încheie autorul tratatului, pornește de la realitatea lumii actuale, dar nicidecum autonomă, ci de la o lume teonomă în care începutul creației se unește cu sfârșitul ei în Iisus Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor, adică de la o lume în care se reflectă virtual sfârșitul veacurilor, ca să tindă către desăvârșirea viitoare, prin harul lui Hristos. Ia naștere astfel un proces cosmic în Iisus Hristos, care începe în lumea acesta și sfârșește dincolo... Pe parcursul acestui proces, lumea va fi confruntată cu diferite ideologii seculare, iar rolul misiunii profetice a Bisericii este acela de a fi lumină a lumii, ca să progreseze cu creația către comuniunea finală cu Sfânta Treime, în împărăția lui Dumnezeu... Biserica nu trăiește cu nostalgia trecutului, ci cu nădejdea în viitorului eshatologic, deja prezent în viața Bisericii și a creației, prin Hristos Logosul Creator întrupat, Pantocrator” (p. 435).

Lucrarea *Iisus Hristos Pantocrator* constituie o admirabilă sinteză dogmatică ortodoxă, într-o viziune hristologică grandioasă, așa cum am văzut. Lucrarea este de maximă actualitate nu numai prin perspectivele noi pe care le deschide, dar și prin relațiile creatoare pe care le propune în problemele cu care se confruntă astăzi Biserica și lumea contemporană. Ea vine să umple un gol de mult simțit în literatura teologică românească, răspunzând pe deplin nevoilor învățământului nostru teologic superior, Bisericii și societății românești. Ea vine și în întâmpinarea preocupărilor oamenilor de cultură, de știință și filosofie, interesați nu numai de începutul, dar și de soarta și viitorul planetei. Iisus Hristos, Logosul Creator și Mântuitor Pantocrator este nu numai răspunsul la toate întrebările existențiale, dar și Cel prin care se împlinesc aspirațiile creației, în împărăția fără sfârșit.

Suntem recunoscători autorului pentru această minunată carte pe care ne-a oferit-o și pe care o recomandăm cu căldură tuturor, studenți, teologi, oameni de cultură și celor interesați de adevăr și carte bună.

Pr. prof. dr. Ioan ICĂ

R

EVISTE DE TEOLOGIE

REVISTA „TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ”, NR. 7-12, 2005

Revista Teologie și Viață este revista periodică de gândire și spiritualitate a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei. Apare constant din 1925. Până în 1990 a purtat numele „Mitropolia Moldovei – Foaie oficială a Arhiepiscopiei Iașilor”, și „Mitropolia Moldovei și Sucevei”. A avut o frecvență trimestrială sau bianuală. În numerele revistei au apărut de-a lungul vremii toate marile personalități teologice ale vremii.

Din 1990, prin inițiativa Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei a primit numele „Teologie și Viață” pentru a reflecta realitățile teologico-misionare și social-culturale ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei. Conținutul ei a fost îmbogățit prin contribuția constantă a profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași și de la Seminariile teologice din eparhie.

Revista „Teologie și Viață” conține studii, articole, conferințe, traduceri și recenzii pe teme teologice și misionare ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.

În prezent este organizată tematic pentru a răspunde mai bine nevoilor teologice ale abonaților ei. Astfel, ea conține, pe lângă Scrisorile pastorale ale chiriarhilor Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, un capitol intitulat „Teologie și Misiune” (cuprinzând studii pe teme teologice, exegetice, apologetice și pastoral-misionare), un altul numit „Istorie și actualitate” (cuprinzând studii istorice, documentare, analize și sinteze istorice), apoi capitolul „Viața Bisericii” (cuprinzând articole despre evenimente notabile ale Mitropoliei, dări de seamă ale Adunărilor eparhiale, prezentări ale unor realități sau personalități din viața eclesială a Mitropoliei) și capitolul „Recenzii” în care sunt analizate cărți teologice apărute în Biserica Ortodoxă Română, care pot avea un impact pozitiv asupra orizontului teologic și bisericesc al Mitropoliei.

Colegiul editorial al revistei îl are ca președinte pe Înalt Prea Sfințitul Daniel, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Bucovinei. Vicepreședinții acestui colegiu editorial sunt: Î.P.S. Pimen, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, P.S. Eftimie, Episcop al Romanului, și P.S. Ioachim, Episcop al Hușilor.

Membrii colegiului sunt: P.C. Pr. ic. stavr. lect. dr. Mihai Vizitiu, consilier învățământ, P.C. Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Popa, decanul Facultății de Teologie – Iași, P.C. Pr. ic. stavr. Nicolae Dascălu, consilier cultural, P.C. Pr. prof. Ioan Mihoc, directorul Seminarului Teologic - Tg. Neamț, P. Cuv. Prof. Eustochia Volmer, directorul Seminarului Teologic – Agapia, P.C. Pr. prof. Grigore Diaconu, directorul Seminarului Teologic – Botoșani, P.C. Pr. prof. Dragoș Bahrim, directorul Seminarului Teologic – Iași, P.C. Pr. prof. Constantin Muha, directorul Seminarului Teologic – Dorohoi, P.C. Pr. prof. Dan Ovidiu Cojan, directorul Seminarului Teologic - Piatra Neamț, Prof. Ioan Popovici, directorul Seminarului Teologic – Suceava, P.C. Pr. prof. Ioan Bârliba, directorul Seminarului Teologic – Roman, P.C. Arhid. Constantin Busuioc, directorul Seminarului Teologic – Huși.

Redacția revistei „Teologie și Viață” este formată din Ioan Valentin Istrati - redactor coordonator, Ionuț Bursuc – redactor, Geanina Chiriac – corector, Rema Zugravu – tehnoredactor, Mioara Bornea – culegere computerizată, Mariana Enache – PrePress.

Revista „Teologie și Viață” (serie nouă anul XV - LXXXI), iulie-decembrie 2005 este structurată pe mai multe capitole tematice care răspund interesului teologilor, preoților și credincioșilor din Arhiepiscopia Iașilor.

Capitolul „**Pastorale de Paști**” conține scrisori pastorale ale ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Î.P.S. Pimen, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, P.S. Eftimie, Episcop al Romanului, și P.S. Ioachim, Episcop al Hușilor.

Urmează un capitol esențial teologic numit „**Teologie și Spiritualitate**” care conține următoarele studii teologice:

Pr. conf. dr. Ioan Chirilă, *Sofia și Logos*.

Conf. dr. Vasile Cristescu, *Hristologia clasică I*.

Conf. dr. Vasile Cristescu, *Hristologia clasică II*.

Pr. Nicolae Dascălu, *Comunicare prin cuvânt*.

Asist. drd. Ioan Valentin Istrati, *Calendarul și înființarea sărbătorilor. Analiză istorică și canonică*.

Pr. drd. Gheorghe Husarciuc, *Profetiile Vechiului Testament*.

Diac. drd. Claudiu Băzăvan, *Repere pentru relația conjugală*.

Drd. Talaat Mourkus, *Cununia în Biserica Coptă*.

Dominique Beaufils, *Atitudinea creștinului în fața bolii și a morții*.

Capitolul tematic următor intitulat „**Misiune și educație**” conține:

Pr. lect. dr. Comșa Petre, *Fapta bună și pedagogul creștin*.

Lect. dr. Carmen Bolocan, *Ucenicia – element esențial în procesul educațional al elevului*.

Pr. asist. dr. Constantin Naclad, *Valoarea educativă a cultului divin*.

Prof. Jacques Audinet, *Teologia practică – un mod de teologhisire* (trad. Ionuț Bursuc).

Lect. dr. Carmen Bolocan, *Catehumenatul și viața morală a creștinilor în epoca primară*.

Capitolul „**Istorie și actualitate**” conține studii de istorie a Bisericii, precum și studii de cultură și civilizație creștină și românească:

Conf. dr. Ioan Vicovan, *Contribuția Mitropoliei Moldovei la „Misiunea” din Transnistria*.

Arhim. drd. Emilian Nica, *Situația economică a Arhiepiscopiei Iașilor în perioada celui de-al doilea război mondial*.

Pr. drd. Florin Tuscanu, *Catagrafia episcopilor Romanului*.

Ierom. Daniliuc Mihail, *Mitropolitul Visarion Puiu*.

Prof. dr. Vasile Vasile, *Integrarea muzicii bizantine în creația enesciană*.

Urmează Capitolul „**Viața Bisericii**” care tratează probleme și realități eclesiale ale Arhiepiscopiei Iașilor, precum și implicarea Bisericii în viața socială și culturală a țării, rapoarte de activitate anuale ale Sectoarelor Centrului Eparhial al Arhiepiscopiei Iașilor. Cuprinde studiile și articolele:

ÎPS Daniel, *Cea mai mare eparhie din lume* (trad. Conf. dr. Vasile Cristescu).

Rapoarte de activitate ale Arhiepiscopiei Iașilor.

Arhim. Melchisedec Velnic, *Disciplina monahală în mănăstire*.

Revista se încheie cu mai multe **recenzii**:

Dominique Beaufile, Credința ta te-a mântuit (Lect. Dr. Adrian Dinu).

Pr. Constantin Cojocaru, Pași prin secole (Arhim. Timotei Aioanei).

Encyclopedie de l'Eucharistie, (Asist. Drd. Ioan Valentin Ioan Istrati).

Irmgardh Pahl, Prex Eucharistica (Asist. Drd. Ioan Valentin Istrati).

Edit. Friedrich Schweitzer, Practical Theology (Ionuț Bursuc).

Sf. Siluan Athonitul (Dragoș Mârșanu).

(Prezentare de Drd. Ioan Valentin ISTRATI)

CĂRȚI PRIMITE LA REDACȚIE

Anagnostopoulos, Protopresbiter Stefanos, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii, cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile Sfinților, preoților, monahilor și credincioșilor*, traducere de pr. Victor Manolache, Ed. Bizantină, București, 2005, 523p.

Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Ed. Universității din București, 2001, (anul I), 600p.

Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Ed. Universității din București, 2002, (anul II), 672p.

Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Ed. Universității din București, 2003, (anul III), 765p.

Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Ed. Universității din București, 2004 (anul IV), 703p.

Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București, Ed. Universității din București, 2005 (anul V), 680p.

Arion, Pr. prof. univ. dr. Leon, *Predici la pericopele apostolului duminical*, EIBMBOR, București, 2005, 675p.

Biserică și Societate în Banat. Omagiu Prof. Univ. dr. Petru Bona la împlinirea vârstei de 65 de ani, volum coordonat și îngrijit de Tamara Petrov și Viorel Dorel Cherciu, Arhiepiscopia Timișoarei, 2005, 271p.

Cuvinte folositoare și de suflet mântuitoare, Ed. Bizantină, București, 2004, 198p.

Ionașcu, Pr. prof. dr. Stelian, *Paul Constantinescu și muzica psaltică*

românească, EIBMBOR, București, 2005, 424p.

Istodor, Gheorghe, *M.I.S.A. și Yoga în lumina Ortodoxiei*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2005, 207p.

Karavidopoulos, Ioannis, *Evangelhia după Marcu*, traducere de Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005, 390p.

Libertatea religioasă în context românesc și european, Ediție îngrijită de lect. dr. Adrian Lemeni, dr. Florin Frunză și Viorel Dima, Ed. Bizantină, București, 2005, 398p.

Mitropolia Olteniei, Revista Arhiepiscopiei Craiovei, a Episcopiei Râmnicului și a Episcopiei Severinului și Strehaiei, Anul LVI, Nr. 5-8/2004.

Părăian, Arhimandrit Teofil, *Din ospățul credinței*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, 420p.

Phronema, Annual Review of St. Andrew's Greek Orthodox Theological College Sydney, Australia, volume 19, 2004.

Popescu, Pr. prof. dr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, 442p.

Popovici, Arhim. Justin, *Comentariu la Epistola I Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel*, traducere, introducere și note de drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005, 156p.

Spiritualitate și Consumism în Europa Unită, Referatele Simpozionului Internațional *Spiritualitate și Consumism în Europa Unită*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918” Alba Iulia (26-27 aprilie, 2004), Ed. Reintregirea, Alba Iulia, 2004, 672p.

Stan, Dr. George, *Prea Fericitul Părinte Teoctist, Patriarhul României*, EIBMBOR,

București, 2005, 268p.

Tănase, Ieromonah Petroniu, *Bine ești cuvântat, Doamne*, Ed. Bizantină, București, 2004, 104p.

Venizelos, Evangelos, *Pentru o cultură a civilizațiilor, elenism și universalitate*, traducere de Gabriela Papaestimiu, Ed. Bizantină, București, 2005, 91p.

Vlahos, Ierotei, Mitropolit de Nafpaktos, *Monahismul ortodox ca viață profetică, apostolică și martirică*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, 346p.

Vlachos, Arhim. Hierotheos, *Predici la marile sărbători*, traducere de Daniela Filioreanu, Ed. Cartea Ortodoxă, Ed. Egumenița, Galați, 2004, 369p.

E
O
L
O
G
I
C
E

Colaboratorii acestui număr:

BENGA, Pr. dr. Daniel, lector – Istoria Bisericească Universală, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București (dbenga2000@yahoo.de)

BURĂCIOIU, Ciprian, doctorand (Istoria Bisericească Universală) al Facultății de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București (c-burlacioiu@hotmail.com)

CORDUNEANU, Ionuț Gabriel, inspector juridic, Arhiepiscopia Bucureștilor, consilier în cadrul Ministerului Culturii și Cultelor - Secretariatul de Stat pentru Culte (ionutcorduneanu@yahoo.com)

ICĂ, Pr. Ioan, profesor de Teologie Dogmatică și Simbolică la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu (pensionar)

ISTRATI, Ioan Valentin, doctorand al Facultății de Teologie *Dumitru Stăniloae* a Universității din Iași, redactor coordonator al revistei „Teologie și Viață”.

MAKSIMOV, Yuri Valerievici, specialist în Istoria Religiilor. Predă la Universitatea Ortodoxă „Sfântul Tihon” din Moscova și la Seminarul Teologic din Moscova (Serghiev Posad).

MUREȘAN, Drd. Radu, asistent la disciplina Îndrumări Misionare și Ecumenism, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București

PREDA, Drd. Sabin, asistent la Noul Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București (sabinpreda@yahoo.com).

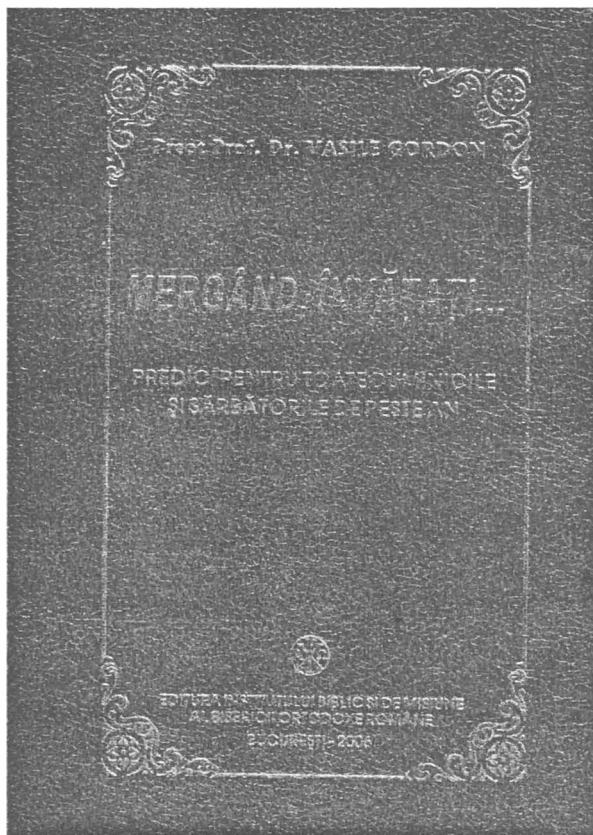
PRUTEANU, Ierom. dr. Petru, lector – Teologie Liturgică, Institutul Teologic Ortodox „Sf. Ioan Teologul” din Edineț, Republica Moldova (ierompetru@personal.ro).

ROGOTI, Eugeniu, doctorand (Studiul Vechiului Testament) al Facultății de Teologie *Dumitru Stăniloae* a Universității din Iași. (rogoti-eugen@yahoo.com).

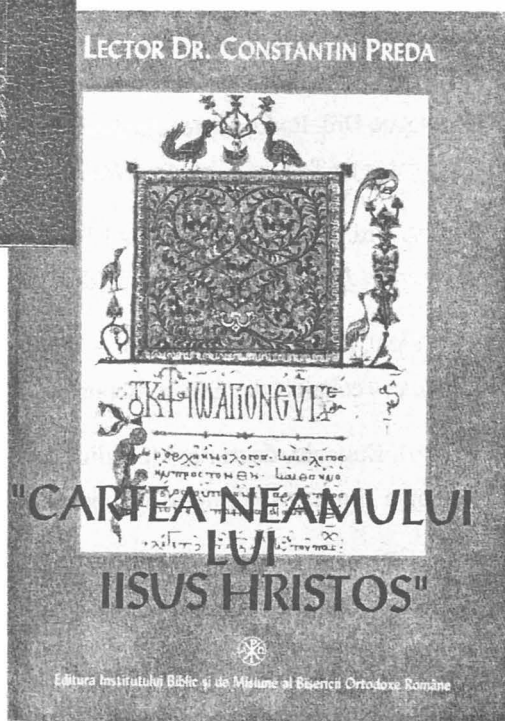
SANDU, Pr. dr. Dan, lector – Istoria și Filosofia Religiilor, Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” a Universității din Iași (iecumster@gmail.com).

SCORȚEA, Bogdan, doctorand în cadrul Institutului de Studii Est-Europene al Academiei Române (scorteab@yahoo.com).

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române



Pr. Prof. Dr. Vasile Gordon,
*Mergând învățați... Predici pentru toate
duminicile și sărbătorile de peste an, cu
un adaos de 10 cuvântări ocazionale,*
Ediția a doua revizuită și completată,
București 2006, 498 p.



Lect. Dr. Constantin Preda, *Cartea neamului lui
Iisus Hristos*, București 2006, 380 p.

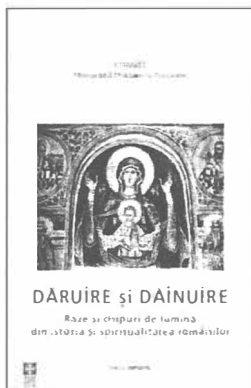


Mitropolia Moldovei și Bucovinei



Institutul Cultural-Misionar TRINITAS

EDIȚURA TRINITAS face parte integrantă din Institutul Cultural-Misionar TRINITAS, înființat la inițiativa I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, prin Decizia mitropolitană nr. 32/16.06.1997. Continuatoarea activității marilor cărturari ai Moldovei – mitropoliții Varlaam, Dosoftei, Veniamin s.a., – Editura TRINITAS caută să răspundă necesităților editoriale contemporane, așa cum înaltele figuri eclesiastice amintite mai sus au căutat să o facă la vremealor. Fără a se angaja în concurența care există pe piața informațională de azi, Editura TRINITAS se afirmă ca o voce distinctă în mass-media românească, tocmai prin fidelitatea față de mesajul Evangheliei, transmis în continuitatea neîntreruptă a Sfinței Trinități, din dorința de a înduhovnici comunicarea mediatică.



I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, **DARUIRE ȘI DAINUIRE, Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor**, 440 p., 2005

Volumul de față are un scop social-pastoral și cultural-misionar. Capitolele cărții conțin studii, articole, cuvântări și meditații privitoare la istoria, credința, cultura, viața socială și spiritualitatea poporului român ca ființă și rodire în spațiu și în timp, ca dăinuire eternă în comuniune, întru credință, speranță și iubire de Dumnezeu și de oameni.

Parintele Cleopa Ilie (1912-1998), prieten al sfinților și duhovnic al credincioșilor. In memoriam, 288 p., 2005

Volumul cuprinde mărturiile despre Părintele Cleopa Ilie, scrise la comemorarea a șapte ani de la trecerea sa la cele vesnice sau publicate cu diferite ocazii pentru a omagia chipul și lucrarea duhovnicească a acestui „om al Duhului Sfânt”. Între cei care semnează în acest volum se află S. S. Bartolomeu I, Patriarhul ecumenic al Constantinopolului, P. F. Hristodoulos, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Elade, P. F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, și mulți alți ierarhi, preoți, profesori de teologie, scriitori, tineri teologi, care s-au întâlnit cu Părintele Cleopa în pelerinajele de la Sihăstria sau prin intermediul scrierilor sale.

Pr. Prof. Dr. Mirecea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I: 590 p., 2004; vol. II: 600 p., 2006

Studiul Istoriei Bisericii Ortodoxe strămoșești ocupă un loc aparte în învățământul teologic pentru că el contribuie la cultivarea sentimentelor de dragoste de neam și de Biserica Ortodoxă națională în suferințele viitorilor slujitori ai altarelor străbune. Această ediție a Istoriei Bisericii Ortodoxe Române este mult îmbunătățită față de cele anterioare, autorul ținând seama în redactarea textului de rezultatele la care au ajuns cercetările istorice actuale.

www.trinitas.ro



Candela Moldovei înflorează în mod concentrat și diversificat despre hotărârile Sfântului Sinod, hotărâri ale Administrației patriarhale, ale conducerii Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, aspecte și stări din viața Mitropoliei, scurte reflecții teologice și spirituale, aniversări și comemorări, inițiative și realizări ale diferitelor organizații ortodoxe laice, dinamica vieții parohiilor și mănăstirilor, răspunzând solicitărilor societății românești contemporane.

Revista teologică a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, *Teologie și Viață*, înfățișează în paginile ei viața spirituală, pastorală, culturală și misionară a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei. Rubricile permanente ale revistei cuprind studii teologice, predici, meditații, recenzii semnate de ierarhi, profesori de teologie, preoți, oameni de cultură și știință, studenți.

<https://biblioteca-digitala.ro/> / <https://bibsinod.ro>





Mitropolia Olteniei
Arhiepiscopia Craiovei

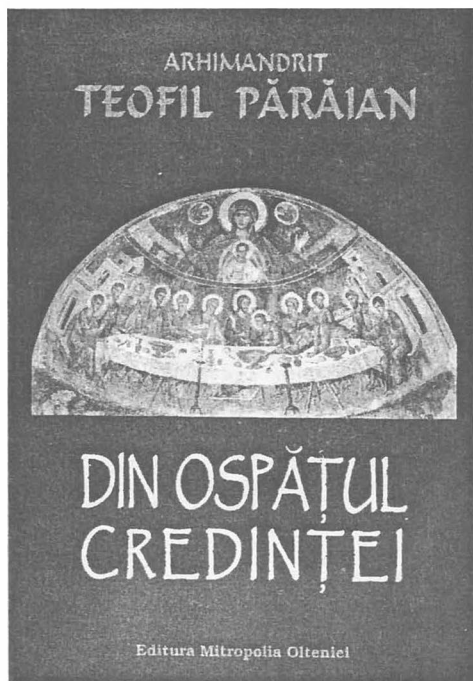
Editura Mitropolia Olteniei

Adresa: Str. Mitropolit Firmilian, Nr.3, cod 200381, Craiova, Jud. Dolj

Tel.0251.533.246, Fax 0251.534.963.

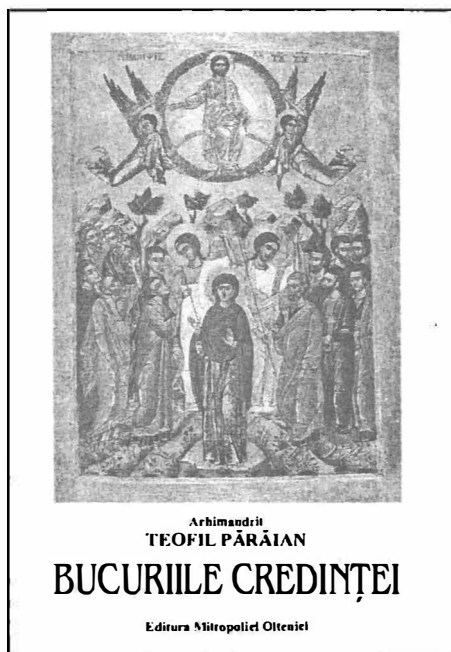
email: s_cultural@m-ol.ro, www.m-ol.ro

Persoană de contact: Pr. drd. Nicolae Răzvan Stan



Arhim Teofil Părăian, *Din ospățul credinței*, 720p., Craiova 2005.

Cartea cuprinde 21 de conferințe pe teme de spiritualitate ortodoxă, ținute de Părintele Teofil Părăian la Craiova în perioada 1994-2005

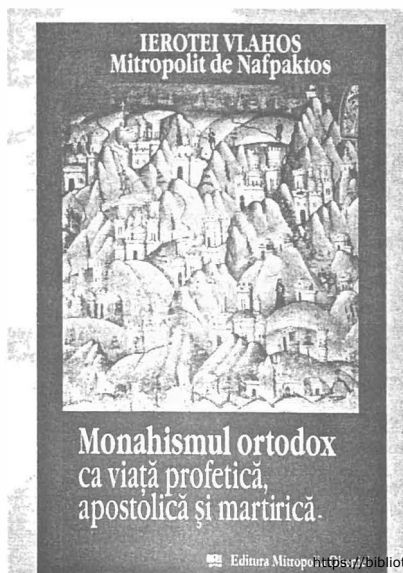


Arhimandrit
TEOFIL PĂRĂIAN
BUCURIILE CREDINȚEI

Editura Mitropolia Olteniei

Doresc din toată inima ca cei ce vor citi cartea de față, cuvântările cuprinse în ea, să aibă bucurie și iubire, care sunt temeiuri de fericire.

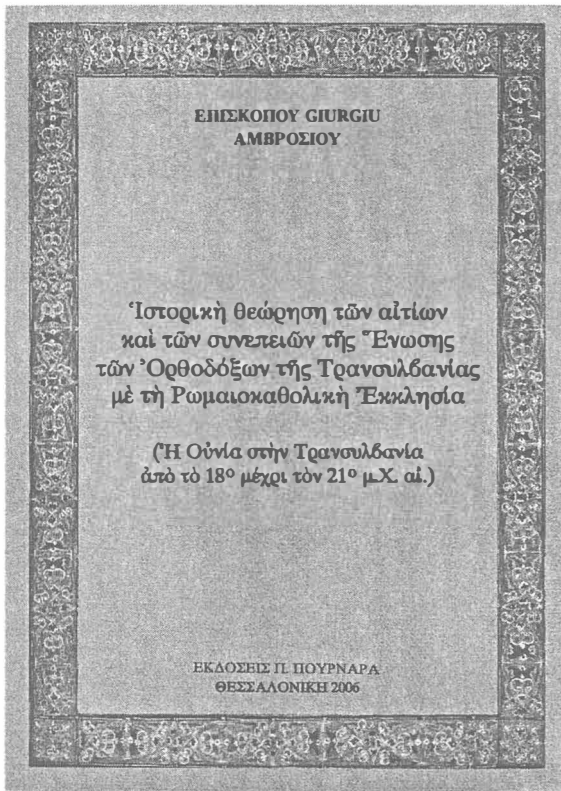
Arhim Teofil Părăian



În cartea aceasta sunt cuprinse credința și dragostea mea pentru monahismul ortodox, așa cum l-am întâlnit în textele patristice, dar și la părinți contemporani plini de harul lui Dumnezeu, care au trăit în mănăstiri, în lăuntru și în afara Sfântului Munte [...].

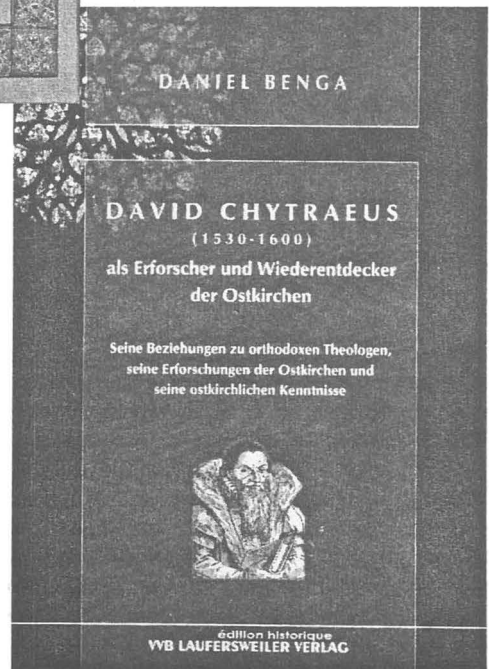
Ierotei, Mitropolit de Nafpaktos

LUCRĂRI ALE UNOR TEOLOGI ROMÂNI APĂRUTE ÎN STRĂINĂTATE



P.S. Ambrozio, Episcopul Giurgiului, *Perspectivă istorică asupra cauzelor și consecințelor unirii ortodocșilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică (uniația în Transilvania din secolul al XVIII-lea până în secolul al XXI-lea)*, Editura P. Pournara, Tesalonic, 2006, 422 p. (teză de doctorat)

Daniel Benga, *David Chytraeus (1530-1600) ca redescoperitor și cercetător al Bisericilor Răsăritului. Cunoștințele sale cu privire la ortodocși și cercetările privitoare la Bisericile Răsăritului*, Editura VVB Laufersweiler Verlag, Wettenberg, 2006, 279p.



**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS:

Studii

Pr. lect. dr. Daniel BENGA,

Întâlnirea dintre istorie și eshaton în teologia și viața Sfinților Trei Ierarhi

Pr. lect. dr. Dan SANDU,

Transcendența și iconomia Sfintei Treimi. O exegeză pe marginea teologiei lui Jürgen Moltmann

Ierom. dr. Petru PRUTEANU

Evoluția rânduielilor tipiconale în Răsăritul ortodox. Studiu istorico-liturgic

Drd. Bogdan SCORȚEA,

Despre vederea lui Dumnezeu în lumină

Drd. Ciprian BURLĂCIOIU,

Teologie și teologii. Reflecții pe marginea unor teologii contextuale

Ionuț Gabriel CORDUNEANU,

Autocefalie, ecumenicitate și naționalitate în art. 2 al Statutului pentru Organizarea și Funcționarea Bisericii Ortodoxe Române

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR,

Comentariu la Evanghelia după Ioan. Omilia I și a II-a

Din teologia ortodoxă contemporană

Yuri Valerievici MAKSIMOV,

Teodor Abu Qurrah, teologul uitat

Reviste de teologie

Revista „Teologie și viață”, nr. 7-12, 2005