

STUDIA PATRISTICE

♦ REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ ♦

*Lucrări
III.*



CUPRINS

TEODOR M. POPESCU, <i>Ce reprezintă azi Biserica Ortodoxă</i>	3
OLIVIER CLÉMENT, <i>Rugăciunea lui Iisus</i>	25
LUCIAN TURCESCU, <i>Sfântul Grigore Palamas și Teologia trinitară</i>	60
Pr. dr. SABIN VERZAN, <i>Propovăduirea Evangheliei în Scîția Mică (Dobrogea)</i>	79
Pr. ION IONESCU, <i>Vechimea Sfintei Liturghii la poporul român</i>	119
Pr. drd. VASILE POP, <i>Panteism și monoteism. Divinitatea în noile curente religioase</i>	152
Recenzii	172

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLVII, Nr. 4—6, IULIE—DECEMBRIE 1995

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Membri : din partea Facultății de Teologie din București : Pr. Decan DUMITRU POPESCU și Pr. Prodecan DUMITRU RADU ; din partea Facultății de Teologie din Sibiu : Pr. Decan MIRCEA PĂCURARIU.

Redactor : MIHAIL BRÂNZEĂ, M.Th.

COLABORATORI :

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.

CE REPREZINTĂ AZI BISERICA ORTODOXĂ ?¹

TEODOR M. POPESCU

Sunt mai multe și sunt serioase motivele, pentru care trebuie să ne întrebăm — și să răspundem fără sfială și fără orgoliu, pentru noi, ca și pentru alții : *Ce reprezintă azi Biserica ortodoxă ?* Ce năzuiește adică și cât prețuiește ea pentru noi popoarele sale ? Care este comparativ poziția și valoarea ei religioasă în fața celorlalte mărturisiri creștine ? Ce este și ce însemnează ea în sânul creștinismului contemporan ?

Aceste întrebări ni le pune timpul, și ele privesc nu numai teologia, clerul sau ierarhia, ci ne privesc pe toți, ca fii credincioși ai unei Biserici ortodoxe, azi mai ales. Trăim în adevăr veac nou, veac de revoluție spirituală, de afirmări și de contestări pasionate, de ideologii contradictorii și de încordări maxime, de răsturnări și de prefaceri, de verificări și de atitudini pe baricade, obișnuite desigur ca tendințe și ca fapte generale în istoria omenirii, dar niciodată desfășurate în ritmul și în formele, la care suntem noi acum agenți și martori. Epocă de totalitarism politico-social, de rasism, de naționalism «integral», de economie dirijată și de viață standardizată, de tipuri, de norme și de sensuri noi, vremea noastră revizuieste tradiții, sisteme și concepții, pentru a constata actualitatea, valabilitatea, tăria lor. Se trece un mare și greu examen în istoria lumii, și suntem prinși în el noi înșine și ca națiune și ca Biserică.

Fenomen paralel și în parte efect al mării fierberii și prefaceri politico-economice, naționale și sociale, o mișcare deosebită și un interes nou se observă și în sânul creștinismului. Se verifică noțiuni și atitudini politice și naționale, se verifică și cele religioase. Este epocă de afirmare și de întrecere confesională. Se conturează mai precis pozițiile, se nuanțează specificul. Așa cum popoarele își accentuează sentimentele și interesele naționale, Bisericile își cercetează și învederează principiile, în măsura în care ele se deosebesc, își inventariază bunurile și puterile. Se studiază reciproc, se apropie sau se înfruntă, se îmbie sau se resping, se pregătesc în vederea apropierii sau împotrivirii, după situația și ideea dominantă a fiecăreia din ele.

Este un proces cu îndoit aspect. Pe de o parte, Bisericile doresc să se întâlnească și să colaboreze ; pe de alta, ele se întăresc pe poziții, prin însăși confruntarea confesională, în care le aduce interesul lor creștin de a se uni, — și, cunoscându-se mai bine una pe alta, învață fiecare să se cunoască mai bine pe sine însăși. Se întind mâini dintr-o parte în alta, și în același timp se strâng rândurile de fiecare parte. Luând astfel mai bine cunoștința de sine, Bisericile ajung tot mai mult la conștiința de sine. În năzuința lor creștină de a se înțelege, se pro-

1. Prelegere de deschidere a cursurilor Facultății de Teologie din București (4 Noiembrie 1940).

nunță cunoștința lor confesională, și cu ea dorința de a rămâne ceea ce sunt.

Solicitate de mișcarea de apropiere numită «ecumenică», Bisericile — fie că aderă la ea, fie că nu — se privesc mai atent și mai de aproape unele pe altele; privesc totodată înapoi la ele însele și cer sau oferă mai mult, pentru opera la care sunt chemate, în măsura în care cred că însemnează și că pot mai mult. Ecumenismul trezește astfel confesionalismul.

Chemată să participe la această mișcare și ortodoxia, care a primit bucurios să-și dea contribuția de credință și de sentiment creștin la apropierea și la colaborarea Bisericilor, ea este pusă cu aceasta în situația de a se compara și măsura cu celelalte, prin însăși necesitatea de a se întâlni și a conlucra cu ele. Pe de altă parte, Biserica papală, care refuză o asemenea colaborare, a cărei inițiativă este luată de confesiunile anglicană și protestante, își urmărește insistent planul de concentrare și de unificare creștină prin ceea ce se cheamă la Roma «întoarcerea la staul a oilor rătăcite». Acțiunea ei de supunere a celorlalți creștini privește mai ales pe ortodocși, ca mai apropiați în credință și ca socotiți mai slabi în general în sânul creștinismului. Bisericile protestante ne onorează deci cu apelul lor la alianță, Biserica papală ne onorează cu planul ei de cucerire, — și atât și așa onorată, Biserica ortodoxă se întreabă cu legitimă îngrijorare și cu încredere totodată ce este și ce însemnează ea azi, ca Biserica ortodoxă.

Chemată de unii la lucru comun, provocată de alții la luptă, ea se știe înstrăinată de unii ca și de alții, izolată între creștini prin poziția ei istorică, geografică și confesională, trebuind să se afirme pozitiv într-o parte și să se apere prin refuz în alta, Biserica ortodoxă este chemată să-și cunoască și să-și afirme locul, năzuințele și puterile pe harta creștinismului. În vremea noastră, ea iese din izolarea de până acum, pășește în largul lumii creștine, ia parte mai activă la istoria universală, împarte cu celelalte Biserici merite și răspunderi la refacerea spirituală a omenirii, — și răspunderile sunt pentru toate, deci și pentru ea, mai mari decât oricând. Credința în Dumnezeu și în Evanghelia lui Iisus Hristos, fie ea ortodoxă, romană sau protestantă, trece azi cea mai grea dintre probele, la care putea fi pusă. Antihrist n-a pornit împotriva ei niciodată o urgie ca aceasta din vremea noastră și el a ales, pentru a da lovitură de moarte creștinismului, Biserica ortodoxă, lovind-o sfâșietor de dureros pe cea mai mare din fiicele ei și — socotită pe țări — în cea mai mare Biserică din lume (a). Cu partea ei imensă de sacrificiu la ispășirea păcatelor tuturor creștinilor, Biserica ortodoxă își vede angajate destinele într-un proces dramatic de importanță universal-istorică, de lămurire prin foc a ideii creștine, pentru ziua de mâine.

Dacă adăugăm că la națiunile ortodoxe și în Bisericile lor se pun unele probleme mari și noi — ca și situațiile ce se creează în fiecare zi în vremea noastră, — arătăm un motiv mai mult, pentru care Biserica ortodoxă este chemată să se întrebe ce este și ce poate în viața

(a) Autorul se referă la Biserica Rusă (n. r.).

religioasă, morală, socială și culturală a popoarelor sale și prin ele a lumii întregi. Ca și națiunile deci, Bisericele se văd puse în fața unui examen — Biserica ortodoxă îndeosebi, — și acest examen este pentru ele, mai mult încă decât pentru națiuni, un greu examen de conștiință : Ce au făcut ele din creștinism ? Ce reprezintă deci Biserica ortodoxă în acest moment tragic al istoriei (b), între un trecut greu și între viitorul necunoscut ? Ce reprezintă pentru ceilalți și pentru ea însăși ?

Pentru ceilalți, Biserica ortodoxă era până de curând — în parte mai e și astăzi — o cantitate neglijabilă în configurația creștinismului contemporan, o valoare ieșită din circulație de veacuri, fără curs actual mondial. Stigmatizată ca Biserică împietrită, amorțită, inactivă, fără influență social-culturală, fără contact cu evenimentele istorice, fără activitate misionară, fără suflu, fără elan, fără vigoare, supusă statului, ținută în dependență și în ignoranță, condamnată la deplină osificare sau mumificare, ea nu însemnează decât obiect de cucerire sau de curiozitate istorică : De cucerire pentru Biserica papală, care vedea și vede încă în Orientul ortodox o colonie oarecare, teren de propagandă, «terra missionis»; de curiozitate istorică sau simbolică pentru protestanți, care nu aveau pentru ortodocși decât un foarte redus și confuz interes teologic : Se cunoștea existența unei Biserici ortodoxe, și prea puțin mai mult.

Aprecierile romano-catolice îndeosebi erau pentru noi jignitoare și dureroase ca o blasfemie Episcopul de Cremona, Ieremia Bonomelli, de exemplu, scria într-o carte despre *Biserica*, tradusă și în limba germană² și deci răspândită, la începutul secolului nostru, că Biserica ortodoxă nu are dreptul să pretindă că moștenește ceva de la Hristos, că ea este ignoranță și simonie, că și clerul și monahismul ei sunt iremediabil corupte, că influența ei asupra lumii culte este nulă, și că este ca și cum ea n-ar exista. Ea pare doar o umbră a trecutului și abia dacă merită numele de creștină³. Din pana altui ortodoxofob, acesta informat — zice — la fața locului în Orient, curg ca niște lovituri asupra unei victime cuvinte grele ca acestea : Unfähigkeit, Erschöpfung, Stumpfheit, Erstarrung⁴, Stillstand, Zerbröckelung, Verfall⁵ : incapacitate, sleire, tâmpire, amortire, stagnare, fărâmițare, decadență.

Acestea nu sunt păreri izolate ; sunt sau erau dimpotrivă o concepție aproape generală în Apus despre Biserica ortodoxă și exprimă nu compătimire creștină, ci dispreț confesional. Că rezistența conștientă a ortodoxiei, astfel descrise, la acțiunea prozelitistă intensă a Bisericii papale dezmente multe din asemenea caracterizări pătimase, este un lucru pe care frații noștri de credință romană nu-l observau sau nu-l

(b) Începutul celui de-al doilea Război mondial (n. r.).

2. Jeremias Bonomelli, Bischof von Cremona, *Die Kirche*. Deutsche Uebersetzung, Freiburg im Breisgau (Herder) 1902.

3. La Stefan Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin 1928, p. 16 și nr. 5.

4. Konrad Lübeck, *Die christlichen Kirchen des Orients*. (Sammlung Kösel, 43). Kempten și München 1911, p. 190.

5. *Ibidem*, p. 174. Comp. și Stefan Zankow, *op. cit.*, p. 16, n. 7.

mărturiseau. Pentru ei, ortodocșii nu constituiau o Biserică, ci o pradă. Când însă unii ortodocși au recunoscut autoritatea papală, ei au căpătat deodată, ca prin minune, toate calitățile creștine, până atunci pierdute.

Deși poziția protestanților față de Biserica ortodoxă este alta decât a Romei, părerea lor nu era mai favorabilă. Stând confesional mai departe de ortodocși și aproape fără contact cu ei, cunoscând mai puțin Biserica ortodoxă, protestanții o și prețuiau, în general mai puțin. La ignoranța comună a Occidentului cu privire la Biserica ortodoxă, se adăuga la protestanți lipsa lor de înțelegere pentru o Biserică atât de fidelă trecutului ei îndepărtat, atât de tradiționalistă. Pe când romano-catolicii mai ales nu voiau să vadă bunurile ortodoxiei, protestanții mai ales nu puteau să le vadă. Din nefericire, opinia lor despre ortodocși era formată și răspândită de doi mari teologi, a căror autoritate științifică inducea în eroare aproape toată lumea protestantă, dacă nu impresiona puțin chiar și pe cea ortodoxă: Albrecht Ritschl și mai ales Adolf von Harnack⁶, ale căror păreri despre ortodoxie, dacă nu arată patimă, ca ale unor teologi romani — deși Harnack avea din familie o antipatie față de Biserica rusă: se născuse la Dorpat, atunci în Rusia, — arată lipsa de înțelegere a unor oameni, care vedeau Biserica ortodoxă de departe și pe dinafară. Văzută prin ochii lor și cunoscută prin cărți de Simbolică scrise în spiritul lor, ca a lui Ferdinand Kattenbusch⁷, ortodoxia era nu numai pusă cu mult în urma Bisericii romane și a celor protestante, ca realitate creștină, dar privită în general ca o instituție învechită, existând în virtutea inerției și caracterizată prin rit, prin formalism, prin superstiție, prin magie, prin idololatrie chiar.

Cu asemenea păreri despre noi ortodocșii au intrat în secolul al XX-lea creștinii occidentali, pe cât de mult deosebiți între ei și față de noi confesional, pe atât de apropiați în aprecierile ce exprimau despre noi și unii și alții, — ca să nu mai vorbim de sentimentele mai vechi, din vremea încercărilor de unire și a căderii Constantinopolului sub Turci, cu care Roma vărsa torente de grele invective asupra «Grecilor shismatici», nici de faptul că, la începutul carierei lor de reformatori ai creștinismului, protestanții ignorau pur și simplu existența unei Biserici ortodoxe în imperiul otoman, socotind-o înghițită în valurile islamismului⁸.

Dar lucrurile s-au schimbat în bună parte, și s-au schimbat mai ales după războiul mondial, prin trezirea sentimentului religios și a interesului creștin în general, prin acțiunea mișcării ecumenice amintite, prin revărsarea în Europa și în America a milioane de Ruși credincioși, prin atenția Bisericii anglicane pentru Biserica ortodoxă în special, prin diferite prilejuri de apropiere și de cunoaștere a crești-

6. Friedr. Siegmund-Schultze, în *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche* (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, X), Leipzig 1939, p. 7.

7. *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*. I. *Die orthodoxe anatolische Kirche*, Freiburg im Breisgau 1892.

8. Ioannis N. Karmiris, *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, t. I, Atena 1937, p. 38.

nilor de confesiuni deosebite și a celor din sânul aceleiași Biserici, cum este cazul mai ales cu Biserica ortodoxă.

Se poate vorbi astfel, cât ne privește, de o adevărată descoperire a ortodoxiei în zilele noastre, pentru mulți din afară și chiar pentru unii din sânul ei. Participarea unor ierarhi și teologi ortodocși la congresele mișcării ecumenice ținute în mai multe țări europene — apusene și nordice — diferite conferințe reunite în țările ortodoxe, conferințele panortodoxe de la Constantinopol (1923) și de la sf. Munte (1930), congresul de Teologie ortodoxă de la Atena (1936), tratativele anglicano-ortodoxe și o întreagă literatură străină și ortodoxă, au făcut cunoscute Biserica și teologia ortodoxă lumii creștine întregi, a cărei atenție și atitudine față de mult-defăimatul creștinism oriental s-a schimbat simțitor, în deosebi între anglicani și protestanți. Aceștia fac adevărate mărturisiri de *mea culpa*, recunoscând greșita lor părere despre ortodoxie și urmărind viața noastră religioasă cu un interes care ne onorează⁹.

Ceva mai mult, chiar în teologia romano-catolică se observă o schimbare, dacă nu de atitudine oficială, cel puțin de concepții teologice, judecând după unele manifestări privitoare la Biserica ortodoxă. Numeroase studii și cronică având ca obiect ortodoxia, deși nu totdeauna cu cele mai bune intenții, reviste speciale ocupându-se de problema apropierei Bisericilor, cu atenție deosebită pentru Biserica ortodoxă, o nouă motivare teologică a unirii Bisericilor, așa cum o prezintă mai ales profesorul german Arnold Rademacher¹⁰ și dominicanul francez M.-J. Congar, acesta într-o carte care merită să fie citită de mulți¹¹, arată că se produce în mentalitatea romano-catolică din vremea noastră o oarecare schimbare de păreri și mai ales de ton, care nu ne poate decât bucura, chiar dacă este mai mult sau mai puțin diplomatică și oportunistă. De la jignirea ce ne aducea acum o sută douăzeci de ani Joseph de Maistre¹², care ne așeza la un loc cu protestanții și ne scotea pentru aceasta eretici, și de la insultele episcopului Bonomelli, care, contesta tăios ortodoxiei dreptul de a se numi Biserică creștină, de la aprecierile injurioase obișnuite în manualele de apologetică romană, până la atenția binevoitoare ce ne arată revista *Irénikon* și la amabilitatea lui Congar, care arată în fine — ceea ce de altfel nu

9. Cităm câteva nume: Friedrich Siegmund-Schlitz, în *op. cit.* Einleitung des Herausgebers, pp. 5—18. Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*. (Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Band I), München 1937, și revista editată de el: *Eine heilige Kirche*. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft. Fortsetzung der «Hoch-Kirche» und der «Religiösen Besinnung» (München). Hans Korch (revista *Kyrios*. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas (Königsberg (Pr.) și Berlin). Colecția «Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirche», editată de profesorul Georg Wunderle (Würzburg). Fritz Lieb, cu mai multe studii și articole despre Biserica rusă îndeosebi. W. A. Vissert Hooft, *Orthodoxia văzută de un protestant*. În românește de Teodor Bodo-gae, Sibiu 1933 (Problemele vremii, nr. 3).

10. *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, Bonn 1937.

11. *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*. (Unam Sanctam, 1), Paris (Les Éditions du Cerf) 1937.

12. *Du Pape*, Lyon 1819. Comp. și Germain Breton, «*Du Pape*» de Joseph de Maistre. Etude critique, Paris 1931, pp. 269—279.

este prea mult, — că suntem o Biserică oarecum venerabilă, căreia, pentru a fi desăvârșită, nu-i lipsește decât recunoașterea primatului papal, ceea ce pentru noi însemnează a mărturisi că nu-i lipsește nimic, — este o mare deosebire și un însemnat câștig de stimă pentru ortodoxie, despre a cărei moarte prin superstiție — protestanții — și despre a cărei moarte prin dizolvare — romano-catolicii — vorbesc mai puțin acum, recunoscând și unii și alții, după ce se pregăteau se ne încheie împreună actul de deces, că suntem totuși în viață și în stare să mai putem trăi încă — și poate cu folos, fapt ce nu ne surprinde nici-decum, deși ar putea să ne bucure : După ce ne condamnaseră de mult la moarte, frații noștri apuseni ne recunosc în viață, printr-un act de grație creștină — și aceasta e mult.

Ce este mai important însă, ortodoxia ajunge din ce în ce mai mult la conștiința noastră, a ortodocșilor înșiși. În fiecare țară ortodoxă, mai ales la popoarele libere, se produce o trezire de sentiment ortodox, o renaștere religioasă. Ierarhia și teologia își pun problemele religioase ale timpului, intelectualii în număr crescând poartă interes Bisericii, organizații și mișcări populare cultivă pietatea și caritatea creștină. În presă, în literatură, în universitate, în politică și, în viața publică chiar, cum din fericire vedem la noi, ideea creștină ortodoxă devine principiu, temei de gândire și de program. Suntem de sigur abia la un început și departe de a ne mulțumi cu atât, așteptând încă mult de la noua formă de viață de stat pe acest teren, pe care Biserica ortodoxă se restituie în drepturile sale național-spirituale. O anumită indiferență și neîncredere față de ea este ca și înlăturată, și în ziua în care tineretul ortodox întreg va mărturisi cu convingerea și cu fapta zilnică pe Iisus Hristos în credința cea dreaptă a strămoșilor noștri, așa cum a început să facă, creștinismul va fi câștigat în acest Răsărit, înroșit de sânge și de ruguri, întinse acum și pe pământ românesc, o biruință de cruciați.

Sub nefaste — și la noi absurde — influențe atee străine, se profesau, în țară creștină, idei și rituri din lumea largă, colportate mai ales de «comunistul» rătăcitor, idei și practici care constituiau o batjocură pentru credința poporului, o jignire și o amenințare pentru Biserica neamului ; în societatea noastră, se caută încă satisfacții religioase în diferite concepții și practici de import, produse europene, americane sau asiatice ; se mărturisește uneori pentru Biserica romană slăbiciunea sentimentală a simpatiei pentru catedrale apusene, pentru acorduri de orgă, pentru statui de sfinți, pentru ziua sfântului Antonie și mai ales pentru disciplina și organizarea romană, bune acolo unde sunt. Asemenea îndeletniciri și slăbiciuni de gust nu pot fi împiedicate, dar încrederea în misiunea Bisericii ortodoxe este în creștere printre ai săi și este un semn că și conștiința lor religioasă se trezește, că sentimentul ortodox renaște, că s-au deschis ochii asupra importanței și necesității lui naționale, asupra vremii ce trăim, asupra situației în care ne găsim, asupra problemelor spirituale ce ne stau înaintea, și care pentru Biserica ortodoxă sunt și mari și multe.

Pentru că ortodoxia este astăzi mai strămtorată decât oricând. În centrul ei spiritual, la Constantinopol, ea trăiește din grația unui stăpânitor care nu cunoaște grație și care a lovit până la batjocoră și sângereare «Marea Biserică a lui Hristos» și «mama Bisericilor ortodoxe», cum se numește Patriarhia ecumenică. Și este redusă oficial la formulele unor organizații bisericesti slabe și rivale, iar în realitate ca și desființată, în Rusia comunistă (c), unde «toleranța» religioasă are chipul celei mai cumplite și mai perfide persecuții și unde existența și puterea de viață a Bisericii ortodoxe se cunoaște doar din aceea că mai poate încă suferi. Desființată poate prin desființarea statelor respective în Polonia, în Țările baltice și în Cehoslovacia, state în care minoritatea ortodoxă adăuga la Bisericile mai vechi câteva tinere surori, care se bucurau de simpatia tuturor; greu încercată în însuși neamul nostru obidit, lovit ca de trăsnet în provincii scumpe nouă totdeauna; trecută în Albania sub stăpânire neortodoxă, și în general expusă încă cine știe căror noi sfâșieri și ingenunchieri, Biserica ortodoxă trăiește azi (d), în cea mai mare parte a ei, vremea unor urgii, pentru care nu se poate găsi asemănare decât în strămoșia primelor secole creștine și uneori în paginile Apocalipsei.

Din cele vreo 150—160 milioane de ortodocși (e), câți socotea în general statistica bisericească, privind pentru Rusia situația anterioară regimului comunist, nu se bucură azi de toată libertatea religioasă decât Grecii din regat, Românii din țară, Sârbii și Bulgarii. Patriarhatele vechi și Cipru nu fac parte din state ortodoxe; în America, Biserica ortodoxă, organizată și învrăjbită pe națiuni, este o barcă expusă multor valuri; în celelalte continente ea nu formează decât mici insule izolate, departe de noi ceilalți. Abia vreo 30 de milioane de creștini mărturisesc deci liberi, în țară proprie, credința Bisericii ortodoxe, îngrijorați și ei toți de ziua de mâine. Aceasta este situația ei, în vreme ce Biserica papală se mândrește a număra aproape 400 de milioane de credincioși, iar confesiunile protestante au cam 10 milioane. Creștinii formează cu puțin mai mult de o treime din populația pământului, ortodocșii doar o cincime din toți creștinii socotind la număr și pe Ruși, iar fără ei și fără cei supuși lor, ortodocșii rămân într-o proporție pe care e dureros și inutil s-o mai calculăm (f). Dacă socotim forța ce dau Bisericii papale întinderea, organizarea, îndrăzneala și mijloacele ei de acțiune și de propagandă, iar protestantismului, care se mândrește și el a fi mondial — Weltprotestantismus — puterea politică, economică și culturală a statelor în care se găsește, Biserica ortodoxă apare numeric, în comparație cu ele, o organizație minoritară în creștinism, cu care, dacă Biserica rusă nu s-ar reface, s-ar putea compara mâine, în orgoliul lor sectar, metodiștii sau baptiștii.

(c) La 24 de ani de la victoria Partidului Bolșevic (*n. r.*).

(d) Expansiunea comunismului și organizarea de enclave etnice ca politică de stat a sovietelor lovea crunt în structura Bisericilor ortodoxe, care erau organizate pe națiuni, și în viața liturgică a poporului, care se desfășura în limba maternă. Depărtarea nu mai permitea asistența religioasă în limba fiecăruia (*n. r.*).

(e) După statisticile din 1939 (*n. r.*).

(f) Aceste proporții sunt actuale și azi (*. r.*).

Ce reprezintă astfel Biserica ortodoxă în sânul creștinismului universal, alături de celelalte Biserici mai populate și mai puternice. Ea nu reprezintă nici numărul, puterea, organizarea savantă și influența Bisericii papale, nici prosperitatea și spiritul întreprinzător al protestantismului, nici măcar ambiția politică și misionară a unor secte înfloritoare în sânul american, cu sucursale care ne sfidează chiar în țările noastre. Biserica ortodoxă este azi, modestă, slăbită, împărțită, în parte robită, lipsită de mijloacele de lucru și de strălucirea altor Biserici. Ea nu gândește să cucerească lumea și s-o convertescă la dogma sa, nu cuprinde nici cele mai multe popoare, nici pe cele mai mari, nici pe cele mai înaintate. Condiționată în dezvoltarea și în acțiunea sa de situația popoarelor sale, independente — cele libere azi — abia din secolul trecut și încă abia la începutul constituirii și vieții lor ca state naționale moderne, — Biserica ortodoxă însemnează în primul rând, ca putere de afirmare și ca mijloc de acțiune, ceea ce însemnează politic și cultural popoarele sale înseși. Ca Biserică națională, cum se știe, puterea ei în latura omenească vine din puterea poporului. Este Biserica poporului, și ceea ce însemnează, mai întâi și mai mult, însemnează în mijlocul poporului, ca așezământ național.

Este drept că, privită astfel, importanța Bisericii ortodoxe pare redusă la un simplu rol național, la o acțiune populară, cu care ea nu se poate impune în afară, și unii socotesc că nici în sânul popoarelor ei, cu autoritatea Bisericilor apusene. Biserica ortodoxă a îndeplinit, în adevăr, și este chemată să îndeplinească o misiune creștină populară și națională, și aceasta constituie pentru ea un mare titlu de cinste și de recunoștință națională. Pentru popoarele sale, Biserica ortodoxă a fost și este o instituție nu numai de temei, în viața națională, ci providențială. Ceea ce sunt azi popoarele ortodoxe ca națiuni, ca suflet, cultură, tradiții, ca ethos, sunt prin influența binefăcătoare a Bisericii lor, care le-a fost, în împrejurări prin care n-au trecut popoarele apusene, patrie, educatoare, sprijin moral; credința ei le-a fost conștiință națională, tărie și mângâiere — o jumătate de mileniu de cele căzute sub Turci, cu mult mai mult celor căzute sub Arabi.

Pentru că nu s-au găsit în această situație, creștinii occidentali nu vor înțelege niciodată bine poziția și meritele naționale ale Bisericii ortodoxe, pe care din nefericire, văzând prin aceeași prismă, nu le-au apreciat destul nici chiar toți ortodocșii cu rol și cu răspunderi publice în țara lor, mai ales până la marea schimbare de idei politice la care asistăm. Este însă în interesul națiunilor ortodoxe tot atât cât și în interesul Bisericii lor, ca să înțeleagă că viața neamului, nu se poate organiza armonios și rodnic, pe bază de suflet național, care este creștin și ortodox, decât cu întreaga prețuire și colaborare a Bisericii, care trebuie socotită — nu ca de mulți până acum, o instituție de prisos — ci mângâietoarea și izbăvitoarea sufletului național, stimulatorul virtuților lui, propagatoarea credinței și a moralei, a ordinii sociale, a respectului religios pentru autoritate, a bunătății creștine, a milei, a iubirii între oameni, inspiratoarea și călăuzitoarea marilor năzuințe spirituale ale poporului și prima condiție a unității lui sufletești.

Dacă Biserica ortodoxă nu se poate măsura ca număr de credincioși, ca oameni și ca mijloace cu celelalte Biserici, are în schimb asupra lor acest îndoit avantaj, pe care nu-l va pierde niciodată : De a fi Biserica populară și națională, Biserica poporului ortodox, a sufletului lui, nu a unui șef suprem dinafară, nici o confesiune nouă de import, ci crescută odată cu poporul, trăind cu el și din viața lui, suferind și bucurându-se cu el, Biserica «legii» și a inimii lui, în afară de care și împotriva căreia el nu poate concepe și realiza creștinismul ; și de a fi apoi ceea ce însemnează foarte mult, scutită de unele mari păcate și ponoase, care vor sta totdeauna ca un stigmat pe maiestoașa frunte imperială a Bisericii papale, sau ca o pată pe actul de naștere al confesiunilor protestante, care — și una și celelalte — au rătăcit uneori grav împotriva misiunii lor religioase, urmărind scopuri lumești, provocând războaie religioase, învrăjbind popoarele lor și tulburându-le cu lupte confesionale până azi. Pe când credința ortodoxă una de exemplu într-un suflet și o simțire poporul nostru aflat sub stăpâniri diferite, credința romană și cea luterană sau calvinistă au sfâșiat și în-sângerat popoare din aceeași țară ca Germanii, Francezii, Englezii, Olandezii, Elvețienii și au dezlănțuit războaie între frați, împărțindu-i în tabere confesionale opuse, ceea ce ortodoxia n-a făcut și nici n-a cunoscut până la nefericita cumpărare sau constrângere, prin care s-au recrutat din sânul ei mercenari pentru strategia și pentru gloria sfântului părinte. Luptele confesionale din Apus s-au soldat cu triste rezultate pe seama popoarelor dezbinat între Roma și Reformă : persecuții politice, exiluri, confiscări, expatrieri, pierderi de sânge, de bunuri și de oameni, ca să nu mai vorbim de multele războaie și revoluții sângeroase legate de istoria statului papal, adevărată negație a rolului religios al Bisericii și piedică la realizarea unității naționale a poporului italian însuși.

Dacă amintim și metodele atât de puțin creștine — cu care au fost tratate de atâtea ori popoarele apusene : inchiziția, interdicțiile, fiscalismul feroce al papalității medievale, exploatarea financiară în folosul curiei romane, comerțul cu indulgențe, favorizarea unei națiuni în paguba și spre nemulțumirea celorlalte, scandalul nepotismului papal, alegerea papilor dintr-un singur neam numai, ca și a majorității colegiului cardinalilor, cum se obișnuiește de sute de ani, și faptul atât de important că nici o națiune romano-catolică, oricât de mare și de vrednică ar fi, nu poate constitui o Biserică, pentru că nu are și nu poate avea conducerea sa proprie, că cele aproape 400 milioane de credincioși (g) nu formează Biserica fără un singur om, șeful lor roman — învederăm cu cât stă mai presus de marea ei soră occidentală, în aceste privințe, Biserica ortodoxă, care n-a jucat și n-ar putea juca niciodată un rol atât de trist în viața popoarelor sale, pe care ea le-a mângâiat și le-a întărit totdeauna și nu le-a tratat ca pe supuși sau ca pe minori niciodată.

Cine va spune că acestea toate sunt lucruri din trecut, ce nu mai interesează astăzi, uită că efectele și impresia lor penibilă au rămas

(g) Conform statisticilor dinainte de Războiul al doilea mondial (n. r.).

imprimare pe chipul bisericii care le-a săvârșit și că ele au ridicat pumnii revoluției franceze și ai lumii moderne împotriva Bisericilor în general, ele au discreditat creștinismul în fața popoarelor culte, ele au justificat ridicarea laicismului și anticlericalismului intolerant și abuziv, ele au creat atmosfera de indiferență, de necredință sau de opoziție făcută credinței creștine, în care Biserica de pretutindeni este socotită o instituție reacționară, retrogradă, anticulturală și e combătută ca un pericol social.

Nu ne-ar interesa atât aceste stări triste, dacă ele n-ar fi avut ecou și pe pământul popoarelor ortodoxe, prin efectul contactului cu Apusul laic, de unde s-au importat idei anticreștine, aruncate fără socoteală, ca o imputare și ca o piedică, în calea misiunii religioase a Bisericii ortodoxe, pe care unii critici români de exemplu n-o găsesc destul de culturală, pentru că n-au voit sau n-au putut s-o cunoască și să înțeleagă ce a fost și este ea aici, spre deosebire de celelalte Biserici acolo. Și pentru că Biserica ortodoxă este umilită și de unii aproape desființată prin comparație cu altele, este inevitabil ca prin comparație cu ele să arătăm că Biserica ortodoxă este străină de păcatele și de răspunderea lor în fața creștinismului și a lumii, că spiritul ei a fost altul și năzuințele ei altele.

Este drept că Bisericile nu pot fi apreciate, ca activitate practică, prin simplă comparație. Ele s-au găsit fiecare în situații deosebite, și este natural să nu fi avut sau să nu aibă aceiași poziție, același inventar, aceleași realizări, ci poziție, inventar, realizări în mare parte deosebite, ca și condițiunile istorice în care s-au dezvoltat, ca și terenul pe care au trăit și au lucrat. O imnesă catedrală gotică nu poate umili o bisericuță bizantină. Dumnezeu a fost rugat cu tot atâta credință în fiecare, și poate cu mai multă căldură, smerenie și nădejde în cea din urmă, pentru strămtorarea în care au trăit ortodocșii. Un palat nu conține totdeauna mai multă virtute decât o casă modestă; și un om bogat poate fără îndoială să facă o casă modestă, și un om bogat poate fără îndoială să facă mai mult bine decât unul sărac, dar nu este de regulă mai bun creștin decât acesta. Așa este și situația Bisericilor comparate. De aceea nu trebuie văzute pe dinafară, numai din latura înfățișării lor exterioare, pusă umila Biserică ortodoxă lângă grandioasa și superbă Biserică romană, ci privite fiecare pe ogorul său și prețuite prin ceea ce au făcut și au însemnat pe el. Dar pentru că suntem totuși apreciați comparativ, nu putem evita metoda, și ea se poate întoarce tot atât de bine împotriva celor care ne-o aplică nouă.

A arăta ceea ce n-a făcut Biserica ortodoxă nu înseamnă desigur a uita că și Biserica ortodoxă a avut greșelile și are lipsurile sale. Ea nu este mare prin păcatele altora și nu-și face o plăcere din a le aminti, ele fiind, măcar pentru tristețile lor urmări, care ne privesc pe toți, o durere comună tuturor creștinilor. Dar deosebind Biserica ortodoxă de celelalte Biserici prin ceea ce ea n-a făcut în paguba creștinismului, afirmăm că ea nu e solidară cu ele la vine, pentru care ideea creștină a primit și primește atâtea lovituri, în Occident și în Orient. Dacă Biserica ortodoxă reprezintă în unele privințe mai puțin decât celelalte, ea este în schimb nevinovată de ponoasele ce au atras ele asupra creș-

tinismului, și aceasta are o foarte mare importanță în aprecierea ei. Ea a lucrat de la un timp — timp de strămtorare — mai puțin, dar cu mâini mai curate. Pe mantia ei arhierească nu se găsesc alte pete de sânge, decât cel vărsat din trupul său pentru credința ei creștină; în cuprinsul ei nu se găsesc alte ruguri, decât cele pe care a fost și este pusă de alții ea însăși, mărturisind pe Iisus Hristos¹³; în panoplia ei nu se găsesc alte instrumente de tortură, decât cele cu care a fost și este ea însăși torturată.

Biserica ortodoxă a făcut naționalism, fără a face politică, politică clericală sau imperialistă; și-a apărat credința sa dreaptă, din care a făcut mândria și puterea sa, fără a constrânge la ortodoxie cu rugul pe cei de altă credință; a mijlocit harul divin, fără a-l specula la răspântii, și a ridicat biserici, mai mici în adevăr, fără a vinde indulgențe în folosul lor. Să nu se uite că picătura care a făcut să se reverse paharul nemulțumirilor apusene pe masa Reformei luterane, a fost traficul public făcut cu indulgențe pentru construirea grandioasei biserici romane a Sfântului Petru. Mândria arhitectonică a creștinismului roman este făcută astfel din geniu artistic și din tranzacție cu păcate de iertat pentru bani. În acest caz, modestele biserici ce mai putea să țină sau să ridice în acel timp Biserica ortodoxă, nu aveau desigur și nu au nici până azi a se rușina de proporțiile și de arta colosului de la Vatican. Aceasta cu atât mai mult cu cât — și faptul este caracteristic, — pe când în zidurile de cetate ale catedralei romane se găsesc și banii traficului cu păcatele creștinilor, în zidurile unei biserici ortodoxe din același timp, cum este mănăstirea de la Curtea de Argeș, se găsește jertfa creștină a Doamnei Despina a lui Neagoe Vodă, iar legenda a vrut să se găsească, în chip de suprem devotament, chiar jertfa unei vieți. Iată ce reprezintă pe planul unui simbol, ca idee și ca metodă creștină, Biserica ortodoxă față de marea Biserică papală.

Ceea ce a făcut și reprezintă Biserica ortodoxă pentru popoarele sale este o mare operă religios-morală și național-culturală, înscrisă definitiv și cu mare cinste în istorie și care nu poate fi subprețuită decât din patimă sau din ignoranță, de alții sau de noi înșine. Comparată în acest sens cu Bisericile occidentale, Biserica ortodoxă se prezintă *superioară și prin spiritul și prin modul în care a știut totdeauna să fie Biserica, împăcând aspirațiile poporului cu aspirațiile sale*. Faptul că în viața credincioșilor ei sentimentul național și cel religios aproape s-au contopit, fără să se anihileze sau denatureze, că dezvoltarea lor morală și culturală s-a făcut armonice, fără zguduri, fără opoziție, fără dezbinări, fără revoluții, fără reforme, este pentru popoarele ortodoxe un mare câștig. Ele au simțit totdeauna Biserica ortodoxă ca fiind a lor, a fiecăruia din ele.

Fără îndoială că și popoarele romano-catolice sau protestante au avut și au un puternic sentiment religios, un simț bisericesc mai cultivat chiar decât al nostru, și că au conștiința de a avea în credința lor un mare bun, la care țin cu mândrie. Dar faptul că pentru popoarele

13. Exceptând puținele cazuri de torturi sau de pedepse capitale, ordonate de unii împărați bizantini sau ruși, ca împotriva bogomililor sau rascolicilor.

protestante credința lor a ieșit dintr-un mare accident istoric și că s-a încetățenit prin lupte grele și prin excese, uneori din capriciul suveranilor, cărora Reforma le-a dat mari puteri religioase în paguba Bisericii, ca și faptul că pentru popoarele romano-catolice conducerea bisericească este externă și străină, că ierarhia locală, națională, este ținută în subordine și în inferioritate și de atâtea ori obligată să lucreze împotriva sentimentelor naționale firești, arată că Biserica este prin șeful ei înstrăinată de națiune și este uneori împotriva ei.

Popoarele romano-catolice au simțit și au manifestat nu odată nemulțumirea de a se vedea tratate ca sub tutelă, silite să primească hotărâri sau măsuri impuse în interes special roman, să întrețină cu contribuția lor politica și curia papală, să suporte legați papali aroganți și abuzivi, să vadă numeroase beneficii bisericești administrate în folos străin, pe suverani umiliți de papi (h), dreptul la săvârșirea slujbelor bisericești ridicat prin interdicție, dintr-un interes sau capriciu papal; să primească ploaia anatemei române, aruncate cu o ușurină condamnată, asupra conducătorilor lor; să suporte atâtea scandaluri bisericești privite la centru cu nepăsare; să se vadă dezbinat în două sau trei obediențe și să se întrebe cu o grijă, care în vremea marii shisme papale (1378—1417) ajunsese o adevărată tortură, care este șeful legitim al Bisericii și dacă Biserica are în realitate un șef. Nemulțumirea lor a luat uneori forma unor mari mișcări de independență sau chiar de separație, ca să nu mai vorbim de atâtea conflicte și lupte între papalitate și suverani sau state. Este destul să amintim cearta pentru Investitură, galicanismul, atitudinea bisericească seculară a regilor Angliei și mai ales Reforma luterană, ca revoluție germană împotriva Romei, pentru a ilustra, cu câteva stări din cele mai grave, marele neajuns ce a fost și este pentru Biserica papală, a avea o conducere străină de fiecare din popoarele ei, ba înstrăinată de multe ori de înseși sentimentele poporului italian, cu care ea nu s-a împăcat decât pe cale de tratat, în anii din urmă (1929). Este pentru noi ortodocșii străniu și de neînțeles, ca o Biserică să stabilească raporturi cu popoarele sale pe bază de tratate quasi-politice, de concordate.

În Biserica ortodoxă, asemenea situații n-au fost și nu pot fi. În sânul fiecărui popor, Biserica ortodoxă este Biserica lui, fie autocefală, fie într-o legătură liberă și benevolă cu o Biserică mai mare și mai veche, care o patronează, fără a o desființa sau domina. În această situație, s-a creat la popoarele ortodoxe pe de o parte un sentiment de solidaritate în credință între națiuni diferite, pe de alta aceea identitate de sentiment național și religios, care face ca legătura între neam și credință să fie de o tărie excepțională. Au trebuit silniciile și promisiunile politice amăgitoare ale unor state, pentru ca un mic număr de ortodocși să primească a se uni cu Roma, înțelegând anume a-și păstra credința și cultul, și păstrând de fapt până azi aproape întregă zestrea

(h) Aici autorul face referire la politica Romei în teritoriile americane, politică total nejustificată evanghelic, care a dus la masacrarea civilizațiilor maya, inca, etc., și la organizarea ghetourilor pentru băștinașii americani care și azi trăiesc în rezervații (n.r.).

religioasă ce le-a fost dată de Biserica ortodoxă. Nici un popor ortodox nu și-ar putea schimba însă credința, cu ușurința cu care și-au schimbat-o popoarele care au primit-o pe cea protestantă. S-au produs unele animozități naționale împotriva Patriarhiei ecumenice și a elenismului, ca și unele fricțiuni între popoarele ortodoxe, dar nici un conflict n-ar fi putut sfâșia Biserica ortodoxă, așa cum a sfâșiat-o pe cea papală Reforma. Dimpotrivă, unii ortodocși au ajuns, în izolarea și în strămtăoarea în care au trăit, să-și piardă chiar limba, dar și-au păstrat credința, ca pe o supremă mărturie a instinctului și a încredințării lor, că ortodoxia este ultima expresie și ultimul refugiu și al conștiinței lor creștine și al sentimentului lor național.

Popoarele ortodoxe nu pot trăi fără credința lor. Ea face parte din structura lor sufletească, din fondul lor sufletesc, din viața lor sufletească, din bogăția lor spirituală. Biserica ortodoxă este pentru ele atmosfera naturală și necesară a existenței lor psihice-morale, condiția dezvoltării și manifestării lor pe terenul vieții sufletești. Sentimentul lor național, cultura și arta lor antemodernă, literatura lor mai veche, educația și moralul lor, cu acele virtuți caracteristice ortodoxiei: Smerenia, iubirea, compătimirea¹⁴, cu filantropia și omenia lor, sunt rod al credinței ortodoxe din sufletul lor. Asistând la formarea și la dezvoltarea lor, învățându-le și ajutându-le să se cultive și să se înnobleze, refugiu și mângâiere în multele lor restriști, urzitoare și colaboratoare la destinele lor, cum nici o altă Biserică n-a fost pentru popoarele sale, Biserica ortodoxă reprezintă într-un cuvânt, pentru credincioșii săi, o bună mamă creștină. Cu acest sentiment filial se adresează ortodocșii preotului lor ca unui «părinte», pe când preotul romano-catolic sau pastorul protestant este de obicei pentru credincioșii săi un «domn», Biserica papală este prin firea sa mai mult o stăpână, iar cea protestantă, fiind «invizibilă» (i), este o abstracție, sau practic o «comunitate».

Acestea nu sunt figuri de stil; sunt realități văzute la lumina istoriei. Spunându-le, nu avem — repet — orgoliul și lipsa de înțelegere să afirmăm că celelalte Biserici nu au și ele unele mari merite în istoria popoarelor lor și că nu și-au asigurat legături trainice în viața lor. Recunoaștem dimpotrivă iarăși, că în situația privilegiată în care s-au găsit, ele au putut face în unele privințe mai mult decât Biserica ortodoxă și că depășesc cu secole activitatea ei practică: pastorală, catehetică, misionară. Dar aceste secole sunt secolele suferinței Bisericii ortodoxe, nevoite să lege răni în timp ce Bisericile apusene adunau cu zel și cu profit comorile cu care se mândresc azi în pofida Bisericii ortodoxe.

Ele reprezintă, cum am spus, un număr covârșitor de credincioși, au mare putere de expansiune și de acțiune, o organizare modernizată, o literatură teologică științifică și practică de însemnătate mondială. Am recunoscut că încă și unele secte încearcă să ne umilească, cu bogate mijloace de propagandă, dându-și importanța unor organizații cu activitate și influență intercontinentală.

14. Ștefan Zankow, *op. cit.*, pp. 118—123.

(i) Conform dogmaticilor protestante (n. r.).

În fața tuturor celorlalte, ale căror dimensiuni ne sunt cunoscute și atât de mult lăudate, Biserica ortodoxă, redusă azi la o minoritate creștină, strămtorată, reprezintă totuși, în ceea ce se vede și se cunoaște mai puțin, ceva mai mult decât tot inventarul lor bogat și ilustru. Reprezintă adâncime și înălțime; adâncime în trecut, în istoria creștinismului, până la originile creștine, douăzeci de secole de credință, de viață și de luptă creștină, aici la marea răspântie istorică a trei continente, unde s-au zămislit cultura și creștinismul, în acest Orient ospitalier și misionar, care a fost lumină pentru toată lumea civilizată. Reprezintă înălțime pe scara valorilor și altitudinilor creștine spirituale și mistice, pe care nici o altă Biserică nu s-a ridicat mai sus. Biserica ortodoxă este astfel mai mult Biserica Mariei decât a Martei.

Ea reprezintă spirit: spiritul creștinismului vechi, unitar și ecumenic, credincios tradiției bisericești autentice și întocmirilor ei fundamentale. Reprezintă calitate: calitatea de a fi păstrat această tradiție curată, de a nu fi compromis ideea creștină în aventuri lumești, de a fi voit să fie nu stat în stat, nu stat peste stat, nici bisericeută, ci Biserică în stat și în lume, cu misiune religioasă-morală și cultică în politică, menită să mângâie și să măntuiască sufletele, în virtutea harului, nu să le stăpânească lumește cu puterea autorității. Reprezintă o mare rezervă creștină în viitorul religios al popoarelor ei și al lumii, pentru că este o Biserică veche și încercată, fără a fi uzată și sleită; trăiește din trecut, fără a muri cu trecutul și a fi robită unui timp; înfruntă istoria, fără a se teme de ea; evoluează și progresează în pas cu credincioșii și cu vremea, fără a-și fi dat încă toată măsura puterilor ei spirituale; o Biserică tare în fiecare durere și renăscută cu fiecare eliberare, o Biserică ce viază chiar când este socotită moartă. Reprezintă astfel încredere și nădejde în spiritul, în puterea și în misiunea creștinismului, pentru că reprezintă rezistență în cele mai grele încercări prin care a trecut creștinismul. Reprezintă biruința creștină în lume, pentru că reprezintă de secole creștinismul persecutat. Nu există mai grea probă pentru vitalitatea unei Biserici decât persecuția; această probă o trece astăzi dureros și eroic numai ea, Biserica ortodoxă. Când alte Biserici ne arată cu mândrie întinderea și bogăția lor, întreprinderi misionare, biblioteci, școli mari și domuri celebre, Biserica ortodoxă arată cu smerenie cicatrice sau răni deschise, vânătăi sau semnul cuieilor, și arată durerea ei, mai mare decât toate, de a fi lovită nu numai de vrăjmașii de totdeauna ai creștinismului, ci de a fi lovită și condamnată la moarte de inșeși surorile ei creștine, în timp ce ea, suferind pentru creștinism, suferă și pentru ele.

Văzută din diferite laturi — dogmă, morală, drept, cult, pietate, raporturi cu lumea — Biserica ortodoxă reprezintă o fericită înțelegere și un pronunțat simț al armoniei, al sintezei, al măsurii, al consecvenței, al continuității, pe care i-l recunosc de altfel chiar unii teologi neortodocși. Reprezintă o evoluție creștină normală, egală, echilibrată, statornic fidelă principiilor de bază ale instituției. Reprezintă acel mare bun, care este o tradiție creștină continuă, tradiția Bisericii vechi ne-

despărțite, ce vine ca un fir de aur, ieșit din mâna sfinților apostoli și împletit de mâna sfinților părinți, la care, dacă a colaborat cu folos pentru înțelegerea și pentru exprimarea ideii creștine geniul elinismului, nu s-a amestecat ca parte integrantă predominantă nici spiritul imperialismului roman, ca în Biserica papală, nici cel al individualismului german, ca în protestantism.

Biserica ortodoxă reprezintă Biserica una, sfântă, catolică și apostolică a simbolului credinței, Biserica deci creștină, care nu s-a transformat în ierocrație universală și nu s-a dizolvat în bisericute sectare. Unii au numit-o «medie de aur» între romano-catolicism și protestantism¹⁵, și Biserica ortodoxă este în adevăr în multe privințe fericita cale de mijloc între cele două Biserici, care au deviat într-o parte sau alta; și aceasta este o dovadă mai mult că Biserica ortodoxă a mers pe drumul cel drept și firesc al vechii Biserici creștine. În realitate, ea este mai de grabă, cum a numit-o teologul rus Glubokovski, o «plenitudine atotcuprinzătoare»¹⁶, al cărei conținut este complet și întreg și al cărei spirit este cel just, indiferent de faptul că în alte Biserici acestea sunt sau nu defectuoase, — și sunt.

În primul rând, *credința*. Biserica ortodoxă a păstrat-o până azi așa cum a înțeles-o și a formulat-o Biserica veche, Biserica geniului patristic. Opt secole, nu opt ani, nici optzeci, ci opt sute de ani de cugetare creștină au stăruit asupra învățăturii revelate de Iisus Hristos, au tălmăcit adâncurile Scripturii, au înfruntat și rușinat îndrăzneala celor mai mari erezii, au întemeiat și lămurit dogma creștină în laturile ei mai importante, ne-au predat-o în textul de neschimbat al simbolului credinței, ne-au incredințat-o în scrierile sfinților părinți care sunt eroii și geniile dreptei credințe, ai ortodoxiei. Nu în grabă și în fierberea unei scurte epoci tulburi, ca a Reformei protestante, și nu sub influența unor filosofii necreștine, ca scolastica alimentată din aristotelism și din averoism — o filosofie păgână și una iudaică — și condiționată de raportul schimbător dintre concepții filosofico-teologice, ca realismul și nominalismul, sau de preponderanța teologică a unui scolastic, ci în veacurile Bisericii de aur, biruitoare prin sânge asupra păgânismului, biruitoare prin sinoade ecumenice asupra ereziei.

Dogma ortodoxă este lumină și mister: lumină biblică și patristică asupra credinței creștine; mister lăsat în chip firesc asupra profunzimilor, în care cugetarea omenească n-a putut să pătrudă și asupra cărora n-a cutezat să se pronunțe. Biserica ortodoxă păstrează până azi conștiința insondabilului unor aspecte de credință creștină și un respect mărturisit pentru ceea ce teologic nu se poate defini și cuprinde cu mintea. Socotind dimpotrivă că poate depăși și întregi cugetarea patristică, analizând rațional conținutul dogmei și completând lămurirea ei în toate laturile și sensurile, teologia scolastică a Bisericii romane a tratat dogmele creștine ca pe categorii filosofice, le-a descompus și orânduit în silogisme, le-a transformat în ecuații și teoreme, le-a prezentat ca articole de cod și posedă azi o dogmatică raționalizată, siste-

15. Comp. Ștefan Zankow, *op. cit.*, p. 29.

16. *Ibidem*, p. 30, nr. 29.

matizată și demonstrată scolastic, care însă tinzând să facă progrese teologice formale, a pierdut farmecul misterului credinței, mister ce dă dogmaticii ortodoxe o anumită mireasmă religioasă, pe care teologia occidentală a pierdut-o, disecând, subtilizând și pulverizând misterul. E de prisos să arătăm ce însemnează teoretic și practic dogmele creștine în cugetarea protestantă și sectantă. Biserica ortodoxă reprezintă credința creștină original și autentic apostolică și patristică, pură, neschimbată, nefalsificată, ferită de inovații, de amplificări substanțiale, de diluări raționaliste, de deformări teologice.

În *morală*¹⁷, Biserica ortodoxă păstrează de asemenea concepțiile și spiritul creștinismului vechi, deosebindu-se prin același tradiționalism patristic sănătos și sigur, de tendințele raționaliste ale teologiei occidentale, care a făcut din morală creștină fie o cazuistică juridică, fie o preocupare teoretică fără mare importanță în problema capitală a mântuirii. Sensul faptei creștine a fost deopotrivă denaturat de teologia romană ca și de cea protestantă. Una a făcut din fapte un mare scandal pentru Reformă, alta le-a negat necesitatea și însemnătatea în opera mântuirii. Una a compromis fapta ca merit personal al omului, prin comercializarea așa numitelor merite prisositoare, puse la dispoziția creștinilor deficițari prin oficiul de vânzare a indulgențelor, cealaltă a respins categoric ideea că fapta, astfel înțeleasă, poate contribui la mântuire împreună cu credința. Practica romană a discreditat fapta; principiul protestant «sola fide» a negat-o.

Abătându-se împreună și aproape de acord de la punctul de vedere al creștinismului vechi în chestiunea fundamentală pentru morală a libertății voinței omenești, teologia romano-catolică și cea protestantă au căzut în eroarea predestinaționismului, care dizolvă meritul și răspunderea personală într-o ficțiune teoretică, înrudită cu fatalismul. Biserica ortodoxă reprezintă o morală creștină evanghelică de interpretare patristică, de logică și demnitate umană, care socotește ca meritorie și indispensabilă pentru mântuire fapta proprie, nu pe cea din tezaurul sfinților, iar libertatea voinței ca pe un bun inalienabil al omului, dat și recunoscut de Dumnezeu însuși.

În *Dreptul bisericesc*, deosebirea dintre Biserica ortodoxă și cele occidentale a ajuns a fi radicală. Pe când Biserica ortodoxă păstrează fidel spiritul canonic și constituția patriarhală și federalistă a Bisericii vechi, Biserica romană a înălțat treptat spiritul constituției bisericești a epocii patristice, a făcut din Biserica o monarhie absolută, un stat bisericesc imperialist, din papă pe vicarul lui Hristos și un suveran cu drepturi lumești și cu puteri bisericești dictatoriale. Luând ierarhiei atribuțiile canonice, transformând sinoadele generale în simple organe și expresii ale voinței papale, înlocuind codul canonic al Bisericii vechi printr-un vast și complex codex specific roman, străin de caracterul hotărârilor sinoadelor ecumenice și reducând Biserica la un om, la șeful ei, fără care adică ea nu se poate considera constituită, oricâte mii de episcopi și sute de milioane de credincioși ar avea, papa-

17. Vezi Șerban Ionescu, *Morală ortodoxă față cu celelalte morale confesionale*, în *Studii Teologice*. Publicație a Facultății de Teologie din București, An. VIII (1940), vol. I, pp. 3—62 (continuare în an. VIII (1940), vol. II).

litatea a deformat constituția ierarhică și canonică a Bisericii creștine și a transformat Biserica într-un imperiu roman religios. Prin reacție împotriva acestui sistem monarhic absolutist, protestanții au desființat pur și simplu Biserica, luându-i ierarhia și preoția, și s-au mulțumit să creadă într-o Biserică nevăzută.

Biserica ortodoxă reprezintă dreptul canonic propriu-zis al creștinismului vechi și constituția bisericească a epocii ecumenice, stabilită normal pe baza tradiției apostolice și consacrată cu multa înțelepciune a sfinților părinți în sinoadele ecumenice, ca organe ale Bisericii întregi, nu ale unui șef bisericesc. Ea reprezintă dogmatic și canonic eclesiologia Bisericii patristice.

În *cult*, Biserica ortodoxă are asupra celorlalte un avantaj pe care-l mărturisesc și prețuiesc azi tot mai mult ele însele. Biserica ortodoxă are anume cel mai bogat și mai frumos cult creștin. Plin de idei dogmatice, de poezie religioasă, de aromă biblică, de urme vechi creștine, de amintiri istorice, maiestos fără a fi spectaculos, și mistic fără a fi esoteric, intim, cald, înălțător, realist și simbolic¹⁸, folosind toate mijloacele artei compatibile cu sentimentul religios, exprimat în limba poporului, pentru care cultul este o mare școală, cultul ortodox este mărturisire a sentimentului religios și a pietății creștine în cea mai frumoasă formă, în care acestea s-au putut exprima. El este fără îndoială cea mai frumoasă și mai caracteristică manifestare a creștinismului oriental¹⁹.

Cultul Bisericii romane, fie spectacol și cortegiu public, fie ceremonie închisă, de mise private, apare mai mult ca o succesiune de mișcări simetrice automate, cu muzică instrumentală în biserici monumentale, și ca un monolog în limba latină (j), pentru a cărui înțelegere credincioșii trebuie să urmărească traducerea sau să se mulțumească numai cu privirea gesturilor liturgice. Cultul protestant este o slabă copie a ceea ce se socotește a fi fost cultul vechilor creștini. Golit de har și de mister, redus prin înlăturarea sfintei euhristii la o simplă expresie didactică a unui act pios, al cărui rost este doar predica, cultul protestant este mai puțin cult decât un protest contra a ceea ce Biserica Romei a greșit împotriva pietății. Biserica ortodoxă reprezintă pietatea și cultul creștin vechi al epocii de mare expansiune și înflorire a sentimentului religios creștin, împodobit treptat cu prea frumoase flori aduse de imnografi și melozi cu mare credință și talent.

Cât privește *raporturile cu statul și cu lumea* — cu societatea, cu cultura, cu știința — Biserica ortodoxă a reprezentat și a dovedit în toate măsura, cumpănirea, bunul simț care o caracterizează. Amintesc

18. Comp. N. V. Arseniew. *Die Kirche des Morgenlandes*. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. (Sammlung Göschen, 918), Berlin și Leipzig, 1926, p. 22, Ștefan Zankow, op. cit., pp. 102—104.

19. Le culte orthodoxe, par sa beauté et sa variété, est quelque chose d'unique dans la chrétienté entière. Il unit les cimes de l'inspiration chrétienne au plus précieux héritage antique reçu de Byzance. La vision de la beauté spirituelle s'y joint à celle de la beauté du monde. (L'Archiprêtre Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, (Les Religions), Paris (F. Alcan) 1932, p. 179).

(j) Biserica romano-catolică nu începuse încă a oficia în limbile popoarelor care practicau cultul pontifical (n.r.).

că ea n-a preferat și n-a susținut un regim politic anumit, nu și-a în-sușit anumite concepții politice, în opoziție cu sentimentele poporului, n-a provocat conflicte cu suveranii, nu s-a consumat în certe pentru investitură, n-a pretins a fi deținătoarea puterii lumești, acordând și luând coroane regale și imperiale, n-a mănuit două săbii, nu s-a organizat ca stat, n-a încheiat alianțe politice și n-a dus războaie. Ea a recunoscut stăpânirea ca pe o orânduire voită de Dumnezeu și n-a binecuvântat alte steaguri și arme, decât cele cu care credincioșii ei au luptat să-și apere țara și credința. Deși în stat, ea s-a deosebit totdeauna de stat, neconfundându-se cu el și neopunându-se lui. Pe de altă parte, ea n-a făcut din suverani șefii religioși ai statelor, care să dispună de credința supușilor lor, cum au făcut Reforma protestantă și Biserica anglicană. Biserica ortodoxă a deosebit totdeauna între Dumnezeu și cezar.

Ea n-a favorizat o anumită clasă, n-a susținut privilegiile sociale, n-a imitat organizația feudală, n-a provocat revoluții țărănești sau sociale. Ea n-a impus o anumită cultură bisericească statică tip, n-a avut concepții clericale : n-a opus științei teorii filosofice învechite, n-a amenințat-o cu pedepse și torturi, n-a obligat-o la retractări și n-a ridicat la rangul de magistru unic în teologie și filosofie pe un teolog învechit. Biserica populară, ea a susținut statul și poporul, colaborând cu ele în armonie, a privit cu același interes toate clasele sociale, a promovat o cultură creștină religioasă-morală-națională, a recunoscut științei competența ei și dreptul studiilor raționale și experimentale. Caracterizată prin înțelegere pentru alte instituții, prin bunăvoință și toleranță, ea este intransigentă numai în apărarea credinței și a dreptului său la viață. Ea n-a provocat conflicte cu instituțiile lumești, n-a întrebuițat mijloace canonice în scopuri profane, n-a avut nevoie de inchiziție, de interdicte sau de index. Partizană a principiului libertății conștiinței, ea n-a cunoscut izbucniri de fanatism confesional, și dacă uneori a făcut exces de zel ortodox, a fost motivată de situații speciale sau de inițiativa statului. Aproape lipsită de spirit ofensiv, Biserica ortodoxă este însă cu atât mai hotărâtă în apărarea sa, și rezistența ei la atacuri și la prigoane este desigur cea mai mare pe care o cunoaște creștinismul.

Este în adevăr cel mai mare titlu de cinste al Bisericii ortodoxe, și-l amintim de aceea o dată mai mult, împreună cu acela de a fi fost și a fi rămas instituție credincioasă principiilor sale fundamentale religioase și tradiției sale milenare, faptul de a fi suferit aproape continuu și a suferi, ea singură astăzi pentru a fi Biserica — creștină, ortodoxă. Biserica ortodoxă reprezintă creștinismul persecutat, creștinismul martiric, creștinismul eroic. Ea este până azi Biserica mărturisitoare și este de aceea, prin suferințele sale, o mare lecție pentru toate celelalte Biserici. Atât timp cât creștinismul poate să sufere și să reziste, el este sănătos și viguros. Această dovadă o face de mult, o face și astăzi, văr-sându-și sângele, Biserica ortodoxă : o face — am zis — pentru creștinismul întreg. Ea a stat și stă ca de veghe la porțile iadului asiatic deschise amenințător asupra Europei creștine și culte, stă împotriva de-

monului ce răcnește ca un leu, căutând pe cine să înghită (I Petru V, 8). Ea este Biserica luptătoare prin excelență, ea luptă mărturisind, sângerând, suferind. Când celelate Biserici se măgulesc a fi mari, înaintate și prospere, Biserica ortodoxă caută să iasă dintr-un trecut greu, cată, cum am spus, la răni abia închise sau abia deschise, și se prezintă în fața lumii creștine și a istoriei contemporane cu mai puțini teologi, savanți, misionari și opere practice decât martiri: martirii ei de demult și martirii ei de acum.

Dar nefericirea de a suferi atât este pentru Biserica ortodoxă un privilegiu: privilegiul ei de întâi-născută întru creștinism, de fiica cea mare și drept-credincioasă a lui Iisus Hristos. Când în Apus s-au dat loviturii Bisericii, ele ținteau de obicei papalitatea. În Orientul ortodox este lovită Biserica însăși, ca instituție creștină, sfânta noastră mamă creștină. Ea suferă în adevăr ca o mamă de la toți și pentru toți, suferă eroic și resemnată, spre îndârjirea și dezarmarea vrăjmașului, așteptând bucuria ei mai mare decât toate, bucuria învierii. Ea este în adevăr Biserica patimilor și a sfintei bucurii pascale totodată.

În suferința, în rezistența și în nădejdea ei, Biserica ortodoxă reprezintă deci o credință dreaptă, păstrată cu sânge împotriva persecutorilor, a ereticilor, a necredincioșilor și chiar a fraților dezbinați (k). Încercată astfel în focul tuturor persecuțiilor și edificată prin dureri seculare asupra păcatului și a nedreptății ce înseamnă pentru creștinism învrăjbirea și lupta dintre frați, spre durerea și paguba tuturor, Biserica ortodoxă vrea izbăvirea creștinismului de urgia ce stă asupra lui, prin unirea creștinilor în credința și în lupta cea dreaptă, ea care singură poate zice totdeauna tuturor: «Lupta cea bună m-am luptat, credința am păzit» (II Timotei, IV, 7). Pusă la proba sângelui și a focului, în ochii nepăsători sau neputincioși ai creștinilor dezbinați, ea își câștigă odată mai mult dreptul de a le trimite tuturor, ca un mesaj sfânt, strigătul ei de mamă îndurerată: Creștini de pretutindeni, uniți-vă în jurul și în numele crucii, pe care Hristos pătimizește în mine din nou pentru noi toți!

Biserica ortodoxă este cea mai îndreptățită dintre toate să strige creștinilor chemarea unirii în credință, pentru că ea reprezintă credința în care s-ar putea uni vreodată creștinii, credința Bisericii una și nedespărțită. Ea reprezintă deci singura bază posibilă a unirii creștinilor, pentru că ea este vechea casă părintească, a creștinismului întreg, casa sfinților părinți, înaintea cărora trebuie să se plece toți pontifii și toți reformatorii. Când alții ne cheamă «la staul» din ordin și cu toiagul, ca pe o turmă de oi rătăcite, Biserica ortodoxă cheamă la sânul matern fii risipitori, și nu cu toiagul, ci cu inima ei de mamă, care suferă pentru înstrăinarea lor și pe buzele căreia nici o durere n-ar putea aduce amenințare sau blestem. Dacă putem nădăjdui vreodată restabilirea armoniei creștine în credință, în smerenie și în dragoste, ea nu se va putea

(k) Aici autorul face referire la ortodocșii uniți cu Roma (n.r.).

face decât în jurul Bisericii armoniei, credinței, smereniei și dragostei creștine, care este Biserica ortodoxă.

În ziua în care mișcarea ecumenică, atât de bine intenționată și atât de puțin reușită, va înțelege și va face acest lucru, Biserica ortodoxă va vedea cu cea mai mare bucurie începutul izbăvirii creștinismului de durerea sfâșierii shismelor ; iar în ziua în care, dacă s-ar putea vreodată, Roma papală însăși ar renunța la ceea ce ea este azi spre deosebire de ceea ce a fost înainte de veacul shismeii, creștinii ortodocși din acel timp vor putea rosti ruga dreptului Simeon, și Biserica ortodoxă ar avea fericirea de a-și fi mântuit de două ori sufletul : prin suferință pentru dreapta credință și prin bucurie pentru dreapta credință.

Ea reprezintă azi ceea ce a reprezentat totdeauna : Biserica ortodoxă, Biserica dreptei credințe. Ea nu caută să impună nimănui autoritate, ea nu cere nimănui puterea, ea cere tuturor unire în credința ei, de unii schimbată, de alții uitată. Ea nu cere nimănui nimic, nici măcar să sufere cu ea și pentru ea ; ea oferă tuturor credința sa încercată în foc, credința de altă dată a tuturor. Ea nu dorește să poruncească nimănui și să umilească nici un creștin ; ea dorește să-i poată auzi pe toți zicând ca vechii creștini : «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh». Această mărturisire într-un gând cu vechii creștini o face Biserica ortodoxă totdeauna și o vrea făcută de toți spre comuniunea, îndreptarea și mântuirea tuturor întru creștinism. Ea reprezintă pasiunea pentru această credință, care a fost și trebuie să fie a tuturor. Această credință este bucuria, puterea și mândria ei. Atât timp cât Biserica ortodoxă o va păstra, ea nu va fi, în mizeriile ei, inferioară în idee și în virtute creștină nici unei alte Biserici, oricare ar fi întinderea, bogăția, puterea sau știința altora.

Biserica ortodoxă are deci titluri autentice de noblețe creștină, pe care nimeni nu i le poate contesta, pe care nimeni nu le mai poate revendica. Sunt ale ei numai, și-i aparțin împreună cu întreaga moștenire părintească lăsată ei în douăzeci de secole de istorie creștină : este comoara ei, tăria ei, fondul ei de existență și de rezistență în această lume. Prin orice ar trece Biserica ortodoxă, ea are în credința sa un bun și o armă care nu i se pot lua. Și dacă azi o știm atât de greu încercată și dacă strâmtoarea în care trăiește, în cea mai mare parte a ei și în parte din neamul nostru, sfâșie inima noastră de frați, nu ne părăsește niciodată încrederea și nădejdea că Biserica ortodoxă nu va pieri, pentru că n-a pierit și nici nu poate să piară, că ea se va ridica iarăși, pentru că poate să se ridice și că va înflori și va rodi ca și în trecutul ei mare și glorios, spre cinstea și spre folosul sufletesc al popoarelor ei. Dacă mărturisim durerea și slăbirea ei de azi, este pentru a ne întări și îndrepta din puterea ei de totdeauna.

Între aceste două planuri de realități și de situații ortodoxe, între ceea ce Biserica ortodoxă este și reprezintă ca moștenire, ca virtute, ca vrednicie creștină de la sfinții apostoli și părinți, și între ceea ce au fă-

cut-o împrejurări atât de potrivnice și o vedem până în vremea noastră, între nimbul ei divin și coroana de spini, stăm noi, creștinii ortodocși de azi, la o mare răspântie a vieții ei istorice, cu misiunea și cu datoria noastră de ierarhi, de preoți, de teologi, de credincioși, — stă marea dorință și convingere, afirmate conștient și eroic în ceasul greu și mare de acum al istoriei noastre, că Biserica ortodoxă, solidară cu trecutul său și cu destinele popoarelor sale și renăscută cu ele, va trăi cu ele viață nouă și rodnică, slujind lui Dumnezeu și slăvindu-L în dreapta ei credință, în altare ridicare continuu pe morminte de noi martiri. Ea este în trecut strălucire și suferință, în prezent suferință și strădanie; în viitor va fi ceea ce (având conștiința valorii ei creștine și încredințarea că ea merită și poate să triumfe asupra rețelor veacului) o vom voi și face noi toți, slujitorii și credincioșii ei.

În această operă de importanță istorică și în marea mișcare spirituală — națională și creștină — care ne cuprinde și ne îmbrăbățează pe toți, aveți, iubiți studenți în Teologie și întreaga generație tânără și credincioasă de azi, împreună cu noi, un loc de muncă, de merit și de răspundere, cum poate n-au avut alții până acum. În ceea ce va fi mâine Biserica ortodoxă în țară ortodoxă, va sta mântuirea sufletului sau osânda noastră a tuturor, și în deosebi a D-voastră.

Prelegerea noastră fiind făcută cu un număr minim de trimiteri, dăm mai jos un început de bibliografie asupra subiectului, cuprinzând lucrări ortodoxe și neortodoxe.

N. V. Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben*. (Sammlung Göschen, 918), Berlin și Leipzig 1926 (p. 94—102 bibliografie).

Idem, *L'Eglise d'Orient*. (Coll. Irènikon, t. IV, no. 3—4). Traducere din limba germană. Amay-sur-Meuse (Prieuré) 1928.

Idem, *Ostkirche und Mystik. I. Vom Geist der morgenländischen Kirche. II. Verklärung der Welt und des Lebens in der christlichen Mystik*. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Hrsg. von Friedrich Heiler, B. 8), München 1925.

Nikolaj Berdiajew, *Orthodoxie und Ökumenizität*, în *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift Una Sancta*, hrsg. von Arseniew und Alfred von Martin, Stuttgart 1927, p. 3—16.

L'Archiprêtre Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie. (Les Religions)*. Paris (F. Alcan) 1932. În traducere românească de N. Grosu; S. Bulgakoff, *Ortodoxia, Sibiu* (Tip. Arhidiecezană) 1933.

Serge Boulgakoff, *Le ciel sur la terre*, în *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift Una Sancta*, hrsg. von Nicolas von Arseniew und Alfred von Martin, Stuttgart, 1927, p. 42—63. În traducere românească *Cerul pe pământ*, de Ștefan D. Dobra, în *Raze de Lumină. Revista studenților în Teologie din București*, an. V, nr. 1 (Ianuarie-Februarie 1933), p. 41—50 și nr. 2 (Martie-Aprilie 1933), p. 127—135.

M.-J. Congar, *Chrètiens dèsunis. Principes d'un «oecumènisme» catholique. (Unam Sanctam, I)*, Paris 1937 (cap. VI: *Une ecclésiologie orthodoxe*, p. 249—275). p. 249—250 bibliografie.

Hans Ehrenberg, *Der Aufbruch der östlichen Kirche*, în *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift Una Sancta*, hrsg. von Nicolas von Arseniew und Alfred von Martin, Stuttgart 1927, p. 85—88.

W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin 1872 (comp. p. 209—210, 395—414).

Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 71. Tausend, Leipzig 1927 (1—10. Tausend, 1900), zwölfte Vorlesung.

Idem, *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen*. (Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Giessen 1916, p. 101—140).

Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*. (Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Band I), München 1937.

Raymond Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris 1922 (ed. 3, 1936).

Idem, *Les Eglises séparées d'Orient*. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Paris 1930, (p. 193—194 bibliografie).

A. V. Kartasev, *Die orthodoxe Kirche des Ostens — ein Gesamtbild* (Vortrag), in *Kyrios*. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, hrsg. von Hans Koch, 1936, Heft 3, p. 217—232.

Ferdinand Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*. Erster Band: *Die orthodoxe anatolische Kirche*, Freiburg im Breisgau 1892.

Friedrich Loofs, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*. Erster Band, Tübingen und Leipzig 1902 (p. 77—186: Die orientalischen Kirchen).

Hermann Mulert, *Konfessionskunde*. (Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriss, B. 5), Giessen 1927, (p. 70—160; *Die morgenländische Christenheit*), p. 7—8, bibliografie simbolică mai nouă; ed. 2, 1937.

Mgr. Leonidas Perrin, Manuel. *Les Eglises orientales*, Roma 1929 (p. 8—10, bibliografie).

Teodor M. Popescu, *Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica ortodoxă. Insemnătatea tradiției creștine pentru ortodoxie*, în *Studii Teologice*. Publicație a Facultății de Teologie din București, an. VIII (1940), vol. II, București (Tip. Cărților bisericești) 1941.

Diac. Georgios Ţebricov, *Duhul ortodoxiei*. Traducere după «Irénikon» de Ierom. Benedict Ghiuș. (Biblioteca Misionarului ortodox, nr. 10. Extras din revista «Misionarul», nr. 7—8 din 1938, Chișinău 1938).

J. P. Steffes, *Die russische Seele*, in *Ut omnes unum sint*. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit, hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve, Münster (Westfalen) 1939, p. 191—246.

Georg Wunderle, *Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien*. (Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirchen, H. 10), Würzburg (Rita-Verlag) 1939.

Ștefan Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*. Gastvorträge gehalten an der Berliner Universität, Berlin 1928.

Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche. (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von Friedr. Siegmund-Schultze, X), Leipzig 1939.

RUGĂCIUNEA LUI IISUS

OLIVIER CLÉMENT

Aș dori să evoc unele forme specifice ale rugăciunii din Orientul creștin, în chip special din mediile monastice (lăsând, cel mai adesea, chiar pe călugări să vorbească despre aceasta), dar care s-au difuzat de asemenea, în anumite momente hotărâtoare ale istoriei Bisericii — în secolele XIV și XIX, spre exemplu, dar și în epoca noastră — și în rândul laicilor. Este vorba, anume, de ceea ce s-a numit «rugăciunea lui Iisus»; poate că ar părea mai potrivit s-o numim «cătrecătre Iisus», dar adevărul este că în această rugăciune către El întâlnim rugăciunea adresată de Iisus Însuși Tatălui, în care descoperim latinitatea de nepătruns și tainică ce există între Ei.

Întâlnim, astăzi, în Occident, tendința de a obiectiva această rugăciune, asimilând-o cu «metode» împrumutate din Orientul necreștin (cum ar fi, spre pildă, *dhiker-ul* musulman, *japa-yoga* hindusă, *nembutsu* japonez), adică, mai pe scurt, întâlnim tendința de a o scoate din contextul ei eclezial și ascetic, acela al «isihismului». Acest cuvânt provine din «*isihia*», care, în limbajul călugărilor, desemnează liniștea, pacea unirii cu Dumnezeu. *Isihia* este în fond sinonim cu *quies*, pacea adâncului inimii, atât de importantă în tradiția benedictină.

«Rugăciunea lui Iisus» este doar un aspect al unei «arte a artelor» și «științe a științelor», a cărei abordare nu este inlesnită (în Occident, *n. tr.*) de textele traduse de Jean Gouillard și care alcătuiesc *Mica Filocalie a rugăciunii inimii*¹. Aceste texte sunt extrase din *Filocalia părinților neptici*² (de la *nepsis*, înfrânare, trezvie, priveghere), vastă culegere de scrieri ascetice și mistice realizată la sfârșitul secolului XVIII de mitropolitul Corintului, Macarie, și prezentată de un bătrân călugăr din Athos, Sfântul Nicodim Aghioritul. Această mare *Filocalie greacă* a fost publicată în 1782 la Veneția, apoi tradusă în slavonă, în rusă și în română. Ea a stat la baza reinnoirii vieții monahale din Biserica Ortodoxă, în secolul XIX, atât în lumea greacă, cât și în cea rusă și în Țările Române.

Extrasele traduse de Jean Bouillard au însă inconvenientul de a prezenta în mod izolat metoda psiho-somatică a «rugăciunii lui Iisus», metodă asupra căreia ele se concentrează, scoțând-o, după cum spuneam mai sus, din contextul ei eclezial, teologic și ascetic. Prin aceasta se

1. *Mică Filocalie a «Rugăciunii inimii»*, tradusă și prezentată de Jean Gouillard (Cahiers du Sud, Paris, 1953); o nouă ediție în col. Livre de vie, nr. 83—84, Edit. Seuil, Paris, 1968. În continuare: apare ca Mică Filocalie... (Între volumele Filocaliei românești, în mod special dedicat acestei rugăciuni este volumul VIII, București, 1979).

2. *Filocalia Sfinților neptici* Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși. Reeditare în cinci volume, din 1956 până în 1963, la Editura Astir, Atena.

favorizează deturnarea de la adevăratul sens al acestei rugăciuni. Este de salutat deci inițierea de către Editura Bellefontaine a unei traduceri integrale a Filocaliei din 1782, în fascicule succesive³.

De fapt, orice culegere de texte ascetice și mistice este o «filocalie». Au existat multe astfel de «filocalii», cunoscute sau nu, în istoria Bisericii și mulți dintre noi avem, fără îndoială, o «filocalie» a noastră de referință.

«*Philo-Kalie*» înseamnă «iubire de frumusețe», și anume de frumusețea în același timp ontologică și personală care iradiază din chipul lui Hristos, născând în noi iubirea pentru El. «Inima este atrasă de frumusețea lui Hristos», spune Teolipt al Filadelfiei⁴. Frumusețea a slavei tri-solare», care face din orice chip o icoană, iar din lume un «rug aprins». Biserica Ortodoxă este în chip profund filocalică, prin importanța pe care ea o acordă Liturghiei, privită ca «cerul pogorât pe pământ», și prin concepția sa liturgică despre existență (ca celebrare continuă). Frumusețea este unul din Numele divine, devenit, sau mai curând redevenit, în Hristos un Nume divino-uman, divino-cosmic. Iar numele este o formă a prezenței dumnezeiești.

Când parcurgi textele privitoare la această tradiție, ești frapat de aparența ciudățeniei unora dintre ele: «Pomenirea lui Iisus să se unească cu răsuflarea ta și atunci vei cunoaște folosul liniștii»⁵, sau: «Fericit este cel al cărui cuget s-a făcut una cu pomenirea lui Iisus și care face aceasta neîncetat în inima sa, în chipul în care aerul e legat de trup și flacăra de lumânare»⁶. De la bun început observăm că în această formă de rugăciune respirația și inima apar strâns legate. «Deci stăruie neîncetat întru Numele Domnului Iisus, ca inima să înghită pe Domnul, și Domnul să înghită inima, și cele două să se facă una»⁷. Avem aici expusă tema interiorizării euharistiei. Toate acestea nu constituie formule ezoterice, nu sunt ciudățeniile exotice. Avem de-a face aici cu pivotul discret, dar nu secret, al întregii vieți ecleziale a Orientului creștin. Și această rugăciune se poate practica la toate nivelele de înțelegere și de intensitate.

Anumiți călugări, fie semi-eremiți, fie trăind în deplină reclusiune, ajung la un dar special al rugăciunii, neieșind din tăcerea lor. «Rugăciunea lui Iisus» pentru ei este una din fațetele unei asceze metodice și riguroase («a se sili întru toate», a deveni unul din cei ce, cu violență, pun stăpânire pe Împărăția lui Dumnezeu). Acești oameni se transformă încetul cu încetul în mijlocitori, stâlpi de rugăciune, în părinți duhovnicești pe care tocmai această retragere din lume, de care depărtân-

3. Publicarea lor este în curs de realizare (11 fascicule, din care 9 au fost deja publicate), sub direcția unui comitet inițiat de Pr. Boris Bobrinski, profesor la Institutul Sf. Serghe din Paris, Edit. Bellefontaine, col. Filocalia sau culegere... În continuare citată ca *Filocalia*...

4. Despre felurite teme, 1, *Mică Filocalie*, p. 173; *Filocalie*, fasc. 10 (în curs de apariție), Bellefontaine.

5. Sfântul Ioan Scărarul, *Scata...*, XXVII, 25 (în Fil. rom. IX, 1980, p. 394).

6. Isachie de Vatos, *Cuvinte despre înțrănare și trezvie*, A doua sută 94 (96). *Mică Filocalie*, p. 109; *Filocalia*, fasc. 3, 1980, p. 79.

7. Calist și Ignatie Xanthopol, *Reguli pentru monahi*, 49 (Fil. rom. VIII, 1979, p. 112).

du-se, se nevoiesc neștiuți în înaintarea continuă în viața trinitară, îi face capabili de o minunată «înainte-vedere». Retrași dintre oameni, ei sunt cu adevărat uniți cu toți, cum spune Evagrie. Retrași de bună voie în chiliile lor strâmte, ei transcend limitarea spațială. Aș aminti un părinte din pustia Gaza, din secolul VI, Sfântul Varsanufie, care s-a închis cu totul în chilia sa, trăind în simțirea smerită a prezenței lui Dumnezeu și nesuferind nici o întâlnire cu oamenii. Dar când ucenicii săi îi scriau cerându-i sfatul, el răspundea starețului mănăstirii cu o desăvârșită înțelegere a vieții de obște. Minunându-se de aceasta, călugării s-au gândit că Varsanufie nici nu există și că starețul însuși, din smerenie, închipuise un sfătuitor. Atunci «Bătrânul» ieși din sihăstrie, fără a ieși însă din tăcerea lui, veni în mănăstire, unde spălă picioarele fraților, și apoi se reîntoarse în pustie, după ce-i încredințase de existența sa.

Dacă se face cu inimă smerită, rugăciunea lui Iisus poate fi practică și nesistematic, de multe ori ea fiind adaptată acestui scop. Călugări îmbunătățiți au răspândit-o adesea printre creștini și Sfântul Grigore Palama a socotit această răspândire ca îndreptățită și plină de folos⁸. Acest lucru se întâmplă chiar și astăzi, în ceea ce privește Europa occidentală, prin mijlocirea discretă și plină de roade a Mănăstirii Maldon, în care se continuă tradiția duhovnicească a starețului Siluan, mort în 1938, la Athos. S-ar putea spune chiar că rugăciunea lui Iisus, făcută cu inimă smerită, este potrivită în chip deosebit pentru omul de astăzi, care se plânge că nu are timp să se roage. Dacă însă dorim să ne dedicăm acestei rugăciuni, descoperim că avem pentru ea mai mult timp decât ne-am fi putut închipui. Pe drum, în timpul unei munci de rutină, chiar în timpul unei munci intelectuale, noaptea, când ne alinăm copilul care plânge. «Căci și vouă vi se întâmplă să vegheați, spunea de curând un mare duhovnic contemporan din Athos, părintele Paisie; când vă treziți noaptea ca să alinați pruncii voștri. Tot așa și noi, monahii, veghem și alinăm pe toți oamenii, ca pe niște prunci înspăimântați în întuneric». «Un călugăr din Biserica de Răsărit» (părintele Lev Gillet) scria: «Chemarea numelui lui Iisus este la îndemâna creștinilor celor mai simpli și totuși ea ne conduce la tainele cele mai adânci. Ea se poate face oriunde și oricând, la munca de pe câmp, din fabrică, la birou, la treburile gospodărești»⁹.

Contextul teologic și sacramental al rugăciunii lui Iisus

Pentru a înțelege această rugăciune este deosebit de important să o plasăm în contextul său teologic și eclezial. Isihastul nu se situează în afara Bisericii, el se află în chiar centrul ei, el este cel care a devenit cu totul om al Bisericii, capabil «să dea mulțumire pentru toate», cum o cere Apostolul (I Tes. 5, 18), adică a devenit o ființă «euharistică». Este mai mult ca sigur că isihasmul este un fel de contrapondere creștină

8. *Viața Sf. Grigorie Tesalonicianul*, trad. de Jacques Touraille, în «Contacts», nr. 96, trim. IV, 1976, p. 274—280.

9. «Un călugăr din Biserica Răsăritului», *Rugăciunea lui Iisus*, Chevetogne, 1951, p. 94.

la yoga ; că el plasează explorarea interiorității noastre într-o atitudine biblică, de întâlnire a omului ca persoană cu Dumnezeu, ca efect al harului. Aceasta ține, de altfel, de însăși structura omului, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (lucru asupra căruia vom reveni). Dar pentru că numai Hristos este Cel care poate să le adune pe toate, păstrându-le în diversitatea lor, isihasmul apare în chip fundamental ca hristic, ca asceză al cărei scop este cunoașterea (înțelegerea) Bisericii ca Trup al lui Hristos, Templu al Duhului Sfânt și Casă a Tatălui.

Să ne amintim, pentru început, câteva idei teologice. Când, în Occident, ne referim la noțiunea de natură (fire), facem aceasta prin intermediul unei sensibilități filosofice modelate inițial de un tomism târziu, apoi de dualismul cartezian și, în sfârșit, de științele contemporane, care repun în discuție — altfel decât științele umaniste — această «paradigmă pierdută»¹⁰, pe temeiul datelor biologiei, ecologiei și etologiei. Așa se face că harul apare totdeauna ca ceva adăugat naturii umane, fie ca împotrivindu-i-se, fie desăvârșind-o. În Orientul creștin, harul este simțit ca prezent în tot ceea ce există. Adevărata natură a ființelor și a lucrurilor este tocmai transparența lor la harul dumnezeiesc, dinamismul lor spre unirea (tot mai desăvârșită cu Dumnezeu) prin energiile divine. Harul este necreat. Dumnezeu Însuși este Cel care în chip liber ni se împărtășește rămânând în același timp Cel cu totul altul, neapropiat și neajuns.

În această perspectivă, a ne respecta natura înseamnă a ne deschide harului și unirii cu Dumnezeu, omul fiind cu adevărat om numai în Dumnezeu ; nu putem vorbi despre om de la nivelul omului ; căci astfel, cum spune Berdiaev, folosind simboluri apocaliptice, cu timpul vom avea de ales între o «umanitate divină» sau o «umanitate bestială». Lumea, chiar decăzută, rămâne în continuare creație a lui Dumnezeu, dar modul ființării sale este nocturn, întunecat, sau, dacă vreți, de o claritate glacială, luciferică, în sensul «palatului de cristal» al lui Dostoievski. Lumea este menținută în existență numai de Înțelepciunea dumnezeiască, gândirea științifică cea mai recentă arătând că în cosmos predomină ordinea, care biruie dezordinea și haosul. Lumea în care domină opacitatea, cruzimea și moartea este ne-firească ; este contrară firii iar adevărata ei natură o descoperim în trupul «pneumatizat» al lui Iisus înviat, cu care ne împărtășim în Euharistie.

Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și este chemat să transforme, prin lucrarea harului, acest chip în asemănare, adică în participare (la firea dumnezeiască).

Chipul indică, mai întâi, omul chemat la existență ca persoană în comuniune cu alte persoane, după modelul Sfintei Treimi, și prin transparența la energiile divine. Dar acest chip mai arată și natura lui profundă, înfrățită cu cea a întregului cosmos, dar care nu este produsă de cosmos, ci e motorul tainic al devenirii acestui cosmos, aspirație la eternitate, aspirație la îndumnezeire ; mărețată laudă adusă divinității, laudă care, cum spune înțelepciunea indiană, doarme în pietre, visează în plante, se trezește în animale și devine conștientă —

10. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.

sau mai curând poate deveni conștientă — în om. Rostul omului este să exprime această aspirație, această mișcare spre infinit, să unească dinamismul pe care Duhul îl produce în interiorul creației cu revelarea Logosului, fără de care acest elan (vital) nu poate duce decât la «pătimi» sau idolatrie.

Dacă înțelegem astfel semnificația noțiunii de natură, ne dăm seama că ființa umană în totalitatea ei, în structura și ritmurile trupului, este menită să devină «templu al Duhului Sfânt», după cuvântul Apostolului. Prea s-a făcut din creștinism o religie a sufletului doar, o chestiune de psihologie și, în final, de ideologie. În Tradiția Bisericii nedespărțite, se afirmă cu tărie că omul a fost creat pentru a se uni cu Dumnezeu în totalitatea sa, trup, suflet și cuget, cugetul nefiind aici o simplă facultate anume, ci centrul unificator al tuturor facultăților, umane, centru în care omul în același timp se adună și se depășește pe sine; pe scurt, imprimarea în natura umană a vocației sale de persoană. Occidentul, marcat de un platonism neconștientizat, are tendința de a considera înrudite Duhul Sfânt și sufletul omului, ignorând cu totul trupul. În realitate, Dumnezeu cel viu transcende inteligibilul, ca și sensibilul, după cum, atunci când ni Se împărtășește, El le transfigurează pe amândouă.

Antropologia isihasmului este cea biblică, adică privește omul în unitatea sa indisolubilă. Ea pune accentul pe cele două ritmuri fundamentale ale existenței noastre psiho-somatice, cel al respirației și cel al inimii. Ritmul respirator este singurul pe care-l putem folosi potrivit voii noastre, nu pentru a ne arăta puterea de a-l stăpâni, ci pentru a-l oferi; el determină temporalitatea trăită, o accelerează sau o liniștește, o închide în sinea egoistă sau o deschide spre adevărata Prezență. Ritmul inimii ordonează spațio-temporalitatea în jurul unui centru, despre care toate tradițiile spirituale afirmă că este abisal și că se poate deschide spre ceea ce este dincolo și mai presus de el; este «peștera inimii» din credințele arhaice sau ale Indiei... Aceste două ritmuri ne-au fost date de Creator pentru ca, prin ele, viața dumnezeiască să pătrundă în străfundurile ființei noastre, umplându-le de lumină. Și aceasta, începând chiar cu existența noastră în trup. Căci noi am fost îmbrăcați cu Trupul Domnului prin Botez și suntem uniți cu Hristos prin sânge («consanguini») și prin trup («contrupești») ¹¹, și dacă prin Trupul lui Hristos înțelegem întreaga lui omenitate, în chip neîndoielnic cuvântul «trup» ne indică anume trupul ca fiind rădăcina și expresia ultimă a întrupării. Îndemnul Sfântului Pavel: «Nu știți, oare, că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, care este în voi?... Slăviți, dar, pe Duhul în trupul vostru» (I Cor. 6, 19—20), trebuie, de aceea, privit cu toată seriozitatea.

Printr-o exprimare oarecum poetică suntem astfel călăuziți spre înțelesuri profunde, spre un adevărat simbolism înscris în natura lucrurilor, pe care Logosul le ordonează, iar Pneuma le însuflețește.

11. Cf. Comentariul Sf. Grigorie Palama la termenii paulini, în Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959, p. 274 ș. u.

«Luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (Fac. 2, 7). Se evidențiază astfel o corespondență, o analogie-participare, între Duh, ca suflare de viață făcătoare a lui Dumnezeu, și respirație, suflu vital al omului. Și omul este chemat să-și amestece Suflarea cu Suflarea Dumnezeiască, «să ne umplem de răsuflarea Duhului», cum îndeamnă Grigorie Sinaitul¹². Și aceasta se realizează prin «lipirea», prin unirea respirației cu pomenirea numelui lui Iisus¹³, căci Duhul, la Dumnezeu ca și în om, este «solitorul Cuvântului»¹⁴.

Există, de asemenea, o analogie asemănătoare între inimă, ca centru integrator al omului, «soare al trupului», și Hristos, «Soarele dreptății», inimă a Bisericii și, prin ea, a întregului univers, căci Biserica este universul pe cale de a fi transfigurat, devenit atent la ritmul propriei inimi. Hristos-inimă, inimă a Bisericii și a fiecăruia dintre membrele sale, este o temă fundamentală la Nicolae Cabasila, marele liturgist laic și om duhovnicesc de la sfârșitul Evului Mediu, care a scris pentru laici și a conferit tradiției isihaste o tonalitate clar sacramentală¹⁵.

Tema inimii este strâns legată de cea a sângelui. Omul arhaic, ca și, în parte, cel din Biblie, meditănd asupra sângelui, îl vede ca lichid, precum apa, dar roșu și cald ca focul. Într-un fel, sângele este apă pnevmatizată, purtătoare a misterului vieții, și îi aparține lui Dumnezeu, cum subliniază legea noahită. Apele simbolizează vibrația originară a creatului la Suflarea care-l trezește la viață. La început, Duhul Se purta deasupra apelor, «clocindu-le», făcându-le sensibile la Cuvântul lui Dumnezeu. În timp ce, dimpotrivă, păcatul, în noi și în jurul nostru, învârtosează creația, ea devenind insensibilă la suflarea Duhului. Și numai sângele care a țâșnit din coasta — ca din inima — lui Hristos răstignit poate sfinți din nou pământul și doar sângele euharistic poate aprinde din nou flacăra Duhului în sângele și în inima noastră. Dar aceasta numai dacă ființa noastră își pierde învârtosarea, numai dacă inima de piatră se dizolvă în apa, redevenită matricială, a Botezului și a lacrimilor, actualizare a Botezului Duhului.

Aceste simboluri care-și corespund ne îngăduie să vedem legătura dintre suflarea omenească, Suflarea dumnezeiască (Duhul lui Dumnezeu), harul botezului, sânge și inimă.

Toate acestea culminează în ideea despre o inteligență care nu este doar cerebralitate — inteligență a minții și raționalității decăzute care fie opune, fie confundă; în ideea, de asemenea, despre o «simțire», o «senzație» care nu este numai a inimii organice sau a viscerelor¹⁶. O inteligență, deci, a inimii duhovnicești (care nu coincide cu inima propriu-zisă, ci se găsește undeva mai sus) care este în același timp simțirea inimii duhovnicești («simțirea înțelegătoare», cum apare în tradu-

12. *Despre viața contemplativă*, Mică Filocalie, p. 185; Filocalia, fasc. 10 (în curs de apariție).

13. Expresia este a Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 62..., p. 284.

14. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, P. G., 95, 60 D.

15. Vezi Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Chevetogne, ed. 2, 1960.

16. Vezi Myrra Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Cerf, Paris, 1970, p. 143 ș. u.

cerile din scrierile filocalice ale Părintelui Stăniloae, *n.tr.*). E ca și cum inima ar uni și metamorfoza, sub efectul harului, mintea și viscerele, dobândim o cunoaștere, izvorâtă din credință și dragoste, și o «simțire a lui Dumnezeu», cunoaștere și simțire în care omul, în totalitatea lui, se depășește, se echilibrează și se înflăcărează (de dorirea lui Dumnezeu). Biblia ne vorbește fără încetare de «inima-cuget», de o inimă cugetătoare : «Iubește-L pe Dumnezeu din toată inima ta», spune Evanghelia ; iar într-o redactare târzie, adaptată mentalității grecești, precizează : «din toată inima ta și din tot cugetul tău». Dar «din toată inima» este o exprimare suficientă din punct de vedere biblic, căci «din toată inima» înseamnă «din tot cugetul».

Aceste analogii se bazează pe crearea omului după chipul lui Dumnezeu, ceea ce explică prezența lor, cel puțin parțială, în majoritatea tradițiilor spirituale ale umanității. Dar pentru că, creația decăzută este restaurată — mai curând instaurată — numai în Hristos, originea și împlinirea acestor analogii o aflăm în persoana Lui. El este cel care a făcut din omenitate templul Duhului Sfânt, suflarea Lui este «suflare de viață», iar trupul și sângele Lui asumând, prin pâinea și vinul euharistice, întregul cosmos și întreaga istorie umană, sunt singura merinde care nu se sfârșește, merindea nemuririi.

Pe de altă parte, rugăciunea lui Iisus este legată de taina Numelui.

Tema Numelui răsună de-a lungul istoriei religiilor, în celebrarea, poetică sau rituală, a prieteniei și iubirii dintre oameni. Numele a fost întotdeauna simțit ca expresia unei prezențe. În religiile arhaice întâlnim aceasta în magie : a cunoaște numele zeului însemna a-i stăpâni puterea (zeul fiind mască a unui divin impersonal). În Biblie asistăm la o răsturnare totală a acestei înțelegeri : nici nu poate fi vorba de stăpânirea puterii lui Dumnezeu ; Dumnezeu cel viu este cu totul inaccesibil, într-o distanțare de necuprins. Invocarea Numelui Său se făcea cu totul excepțional și era un lucru cutremurător. Tetragrama nu era rostită decât o singură dată pe an, în ziua de Yom Kipur, când Arhiepiscopul pătrundea în «Sfânta Sfintelor». Și chiar această numire s-a pierdut, a fost — oare voit ?! — uitată. Dumnezeu a fost numit Adonai, Domnul, Elohim, un plural care arăta «ieșirea din sine» a Celui Prea Înalt. Religiile care proclamă transcendența absolută a Divinității, iudaismul și islamismul, nici nu pretind că s-ar cunoaște numele lui Dumnezeu ; se știe doar că Dumnezeu stabilește, în chip suveran și liber, relații care au anumite nume relaționale, evocatoare (deci nu este vorba de Nume, ci de nume ; Islamul, spre pildă, evocă 99 de astfel de nume).

În Iisus ni se descoperă Numele propriu al lui Dumnezeu, un nume am putea spune expropriat. Dumnezeu iese din transcendența Sa inaccesibilă și ni Se descoperă, pe cruce. El ne descoperă propriul Său Nume într-o kenoză de neînchipuit, într-o predare totală. Iisus, nume destul de obișnuit în vechiul Israel, înseamnă «Dumnezeu mântuiește», «Dumnezeu eliberează», «Dumnezeu scoate la loc larg». Dar numai după Ghetsimani și după Golgota, după ce Hristos a coborât în moarte, la iad, aflăm de ce anume am fost mântuiți, de ce anume eliberați și la

ce larg ne-a adus, și anume la largul nesfârșit al Duhului.

Paradoxul Celui Prea Înalt și al răstignirii Sale, această uriașă antinomie apofatică, ne face să nu putem decât murmura cu Apostolul Ioan : «Dumnezeu este iubire» ! Noi nu mai invocăm Numele lui Dumnezeu, ca popoarele arhaice, care urmăreau să intre în posesia unei puteri, ci ne oferim unei Prezențe care ni se împărtășește în chip continuu, rămânând în același timp inaccesibilă. Nu cu teamă și cutremur rostim noi Numele lui Dumnezeu, ca iudeii sau musulmanii, pentru care Numele e «spatele» Divinității. Pentru noi, Dumnezeu a pătruns în însăși inima creației Sale prin «da»-ul rostit de Fecioară și, foc mistuitor fiind, vine la noi, în Iisus, «blând și smerit cu inima», în adierea lină a Duhului, în gânguritul de copil cu are, cu credință, rostim : «Avva, Părinte !, în pâinea și vinul euharistice.

Iată de ce Numele lui Dumnezeu, Numele care ni s-a făcut cunoscut, din Iubirea Sa, nu se referă numai la Iisus. Când noi spunem «Doamne Iisuse, Fiul lui Dumnezeu», folosim o formulare trinitară.

«Rugăciunea lui Iisus», așa cum și-a găsit ea expresia consacrată în secolele XIII—XIV, «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul», unește strigătul vameșului cu cel al orbului din Evanghelie. Ea este o invocare a întregii Sfinte Treimi. Numindu-L pe Iisus, Hristos și Domn, Îi mărturisim dumnezeirea. Dar «nimeni nu poate să zică : Domn este Iisus — decât în Duhul Sfânt» (I Cor. 12, 3). A-L numi Hristos înseamnă a înțelege că Duhul Sfânt Se odihnește în El, căci Duhul din veșnicie este «ungerea Fiului», cum scrie Grigorie de Nisa¹⁷. Deci noi invocăm Numele lui Iisus în Duhul Sfânt, iar numind Ungerea care-L face din Iisus, Hristosul, Îl numim pe Însuși Duhul Sfânt. În sfârșit, noi zicem despre El că este «Fiul lui Dumnezeu», iar Dumnezeu, în această formulare, ca în tot vechiul creștinism, este Tatăl, «izvor al dumnezeirii» și «născător» al Fiului și Cel de la Care porcede Duhul Sfânt. A spune «Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu» înseamnă a pătrunde în taina nașterii din Tatăl, înseamnă a-L numi pe Dumnezeu și Tatăl.

«Rugăciunea lui Iisus» — și aceasta ar fi ultimul element contextual de care mi se pare esențial să discutăm — se plasează de asemenea într-o perspectivă sacramentală. Scopul acestei situări este conștientizarea harului baptismal, și întâlnirea personală cu Hristos, care să fie în același timp viață-întru-Hristos, «umplere de răsufierea Duhului», (trupul sacramental al lui Hristos fiind un trup «pnevmatic», loc pentecostal), actualizare a energiilor trinitare, care pentru creștini nu au un caracter impersonal, ci se realizează în Duhul Sfânt, prin Hristos, către Tatăl.

Mirungerea, care în Orientul creștin, se face la Botez, accentuează aspectul harismatic al acestuia. Botezul este marea taină de inițiere creștină, coborâre în apele morții, la iad, cu Hristos, și ridicarea cu El, în El, învierea cu Hristos, izvor al puterii noastre de a transforma teama de moarte în bucurie în Duhul Sfânt. Astfel, cel botezat poartă de aici înainte în subconștientul său nu numai urmele destinului său,

17. *Contra lui Apolinarie*, 52, P.G., 45, 1249 D. ; 1251 A.

individual sau colectiv, ci pe Dumnezeu Însuși (ceea ce au descoperit, în felul lor, «psihanaliștii existențialişti») ¹⁸. S-ar putea spune că fiecare om, creat după chipul lui Dumnezeu, poartă în el această virtualitate. Dar aici este vorba de ceva cu mult mai mult, căci este depășită o anumită exterioritate și impersonalitate a lui Dumnezeu, care există în religiile care afirmă transcendența absolută a Divinității, în care credința este simplă etică sau, cum e cazul Orientului îndepărtat, în care scufundarea în divinitate înseamnă dizolvarea umanului. Prin Botez, Dumnezeu cel Viu, Cel Prea Înalt, inaccesibil, ni Se împărtășește în «adâncul inimii».

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că la Botez creștinul primește o iluminare fulgerătoare, reală, dar aceasta se afundă de îndată în subconștientul său. Este necesară o mare strădanie — și acesta este scopul ascezei — pentru a deveni conștienți de această prezență care stăruie în adâncul ființei noastre. În chiar existența noastră trupească există, de aici înainte, sfințenie, căci prin Botez trupul nostru a fost «îmbrăcat» în «Cel singur sfânt», noi devenind contrupești cu El; sfințenie există și în sângele nostru, străbătut de focul arzător al Euharistiei. Dar sufletul nostru, sau mai precis conștiința noastră, uită «iubirea cea dântăi», devine adulter și trebuie trezit la prezența tainică din «inimă».

«Rugăciunea lui Iisus» are drept scop «să închidă netrupeșcul în casa trupească» ¹⁹, să refacă unitatea extatică a «inimii cugetătoare». Conștientizarea a harului primit la Botez nu se poate despărți de înțelegerea plenitudinii euharistice. A trăi în Hristos înseamnă a deveni o ființă euharistică, a ne deschide bucuriei euharistice, care este și bucurie pentecostală, căci de fiecare dată când se săvârșește Euharistia pătrundem în spațiul unei permanente Cincizecimi, care anticipează Parusia și care se va manifesta în chip deplin la Parusie: «Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc», se cântă după împărtășirea cu Sfintele Taine. Scopul «rugăciunii lui Iisus» este să permanentizeze, să limpezească și să interiorizeze această vedere a adevăratei Lumini, această primire a Duhului Sfânt. Invocarea lui Iisus trebuie să devină o «epicleză» din ce în ce mai deasă.

«Inima cugetătoare» este astfel o inimă eclezială; unificare a omului și înțelegere a consubstanțialității, în Hristos, a tuturor oamenilor. Harismele primite de oamenii duhovnicești — vindecări, profeții, înainte-vedere, puterea de a suferi pentru toți oamenii, deosebirea duhurilor, capacitatea de a naște fii duhovnicești — sunt rânduite spre «zidirea» Bisericii. Chiar atunci când rămâne în singurătate, necunoscut până la sfârșitul vieții, omul duhovnicesc, prin simpla sa existență, este izvor de binecuvântare pentru Biserică, pentru omenire și pentru întregul univers. Căci el le cuprinde pe toate în rugăciunea sa. Este sarea pământului și lumina lumii; el care, ca apostolul, se socotește «cel din urmă dintre păcătoși».

Această conștientizare a harului împărtășit prin Taine se realizează și prin lectură făcută cu evlavie și oarecum în chip sacramental a cuvân-

18. Vezi, de ex., Victor Frankl, *Le Dieu inconscient*, Centurion, Paris, 1957.
19. Sf. Ioan Scărarul, *Scara...* (în Fil. rom., XXVII, 5, vol. IX, 1980, p. 380).

tului lui Dumnezeu. Este ceea ce monahismul occidental numește *lectio divina*, împărtășire cvasi-euharistică cu înțeleșurile duhovnicești ale Scripturilor. O astfel de lectură ne face să păstrăm în noi o frază sau un cuvânt, ca pe o sământă de viață, ca pe o mireasmă care hrănește sufletul ore în șir. În citirea, unul după altul, a Psalmilor, la un moment dat o frază sau o expresie ne mișcă inima. Să păstrăm atunci, ca pe ceva de mult preț, această rană de sus : «Iubirea Ta m-a rănit și orice aș face pe Tine Te cânt», cum spunea Ioan Scărarul ²⁰.

În Pateric există istorisirea unui om care l-a întrebat pe un monah cum să se roage. «Să spui psalmii», i-a răspuns călugărul. Și fiindcă omul era cu totul neștiutor, îl învăță primul verset al psalmului întâi : «Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor», adăugând : «Mergi, cugetă la aceste vorbe și când te vei întoarce te vei învăța și restul». Omul plecă și mulți ani nu s-au mai văzut ; hrănindu-și mintea cu aceste câteva cuvinte, el deveni sfânt.

Biblia și Filocalia sunt de nedespărțit. Autorul *Povestirilor unui pelerin rus* povestește că nu purta în desaga sa decât aceste două cărți : «Rugăciunea lui Iisus este asemenea Evangheliilor, căci Numele lui Dumnezeu cuprinde în el toate adevărurile evanghelice» ²¹. «Cu ajutorul Filocaliei am început să înțeleg mai bine Biblia și ceea ce îmi părea de neînțeles la început, se limpezea». Pe bună dreptate Părintii numesc Filocalia «cheia Scripturilor». De această hermeneutică a rugăciunii avem astăzi mare nevoie. «Am început să descopăr înțeleșurile tainice ale Scripturilor, adăugă Pelerinul, am înțeles ce înseamnă «omul lăuntric al inimii», «adevărata rugăciune», «închinarea în duh», «Împărăția este în lăuntru vostru», «lucrarea Duhului». Am pătruns înțelesul cuvintelor «sunteți întru Mine», «a fi îmbrăcat în Hristos» și multe altele ²².

Înțelegem de ce Orientul creștin a numit *graphai*, scripturi, atât Biblia, cât și comentariile ei liturgice și mistice ; înțelegem de ce unii Părinți au putut spune că dacă Biblia n-ar mai exista, cu nimic nu s-ar tulbura, căci nu numai că o știau pe de rost, dar ea le pătrunsese în inimă. Căci în inima feciorelnică a sfântului «neștiutor de carte» (*agrammatos*), Dumnezeu însuși scrie cu litere de foc Cuvântul Său, ca pe fila unei cărți.

«Rugați-vă neincetat»

Spiritualitatea orientală s-a întrebat mereu cum să facă să se roage fără încetare ? Cum să devenim, din oameni care participă numai duminica la Liturghie, la Euharistie, «omul euharistic» despre care vorbește Sfântul Pavel. Cum să fim nu numai oameni care sfințesc timpul, rugându-se — potrivit unui simbolism solar, al zilei și al nopții — la anumite «ceasuri», ci oameni «liturgici», capabili de a sfinți fiecare clipă a vieții lor ?

20. *Ibidem*, XXX, 38, p. 309.

21. *Povestirile unui pelerin rus*, col. Livre de vie, nr. 63, Seuil Paris, 1966, p. 53.

22. *Ibidem*, p. 56—57.

În mănăstiri aceasta se realizează prin cântarea neîntreruptă la strană, dar aceasta nu este o soluție pentru om, privit ca individ.

O soluție ar fi ca oricare activitate a noastră să se facă cu simțirea prezenței lui Dumnezeu și ca sub ochiul Lui, cu recunoștință față de El și gândindu-ne mereu la aproapele nostru. «Inima omului este la Dumnezeu când orice face și orice gândește dă slavă lui Dumnezeu»²³. După Sfântul Maxim Mărturisitorul rugăciunea neîncetată stă «în a avea mintea alipită de Dumnezeu cu evlavie multă și cu dor și a nădăjdui pururea în El în toate, orice ai face și orice ți s-ar întâmpla»²⁴.

Pelerinul rus ne spune că rugăciune neîncetată este și lauda adusă Creatorului de întregul cosmos, cuprinsă în elanul vital care împinge toate spre plenitudine și frumusețe²⁵, omul este dator să «înțeleagă duhul făpturilor», să audă suspinul lor. Privitor la aceasta, Pr. D. Stăniloae spunea că lumea trebuie privită ca un dar al lui Dumnezeu pe care oamenii, toți împreună, îl restituie Creatorului punând în ea ceva din inima, din iubirea și din creativitatea noastră.

Pentru ca toate aceste lucruri minunate să nu rămână simple bune intenții, ca să le înfăptuim, ne trebuie un instrument. Acesta este «rugăciunea lui Iisus».

«În a 24-a duminică după Sfânta Treime, scrie pelerinul rus, am intrat într-o biserică pentru a mă ruga. Se citea Epistola către Tesaloniceni, la locul unde scrie : «Rugați-vă neîncetat» (I Tes. V, 17). Acest cuvânt îmi pătrunse în suflet și m-am întrebant cum poate omul să se roage fără încetare, de vreme ce trebuie să și muncească ca să-și câștige traiul?»²⁶. Pentru a găsi un răspuns la această întrebare tulburătoare, pelerinul porni în lume.

În fond, destinul oricărui creștin este tocmai acest pelerinaj spre «locul inimii», unde ne așteaptă, chemându-ne la El, Domnul. Drumul pe care-l străbatem în această căutare nu face decât să exprime și să ușureze, prin anumite întâlniri și mijlociri, înaintarea noastră interioară. Căci căutăm pe cei care ne-ar putea da «cuvintele vieții», care să ne trezească la ceea ce ne este în același timp atât de intim și atât de îndepărtat ! Pelerinul rus caută fără odihnă, primește unele răspunsuri, întâlnește oameni care-l fac să înainteze în propria interioritate, spre «inima cugetătoare», dar nu află răspunsul total decât atunci când întâlnește un «stareț», un «bătrân», în înțelesul duhovnicesc al acestui cuvânt.

În Orientul creștin, în Orient în general, bătrânețea este iubită pentru că este propice meditației și rugăciunii. La bătrânețe, când Îl simțim pe Dumnezeu mai aproape, prin peretele din ce în ce mai subțire, al vieții biologice, devenim din ce în ce mai mult, în chip paradoxal, copii, conștienți că aparținem unui Tată, mai ușurați de greutatea vieții,

23. *Macariana*, Mică Filocalie..., p. 52.

24. *Capete ascetice*, Mică Filocalie, p. 119.

25. «...făptura așteaptă cu nerăbdare... să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 19—21). Această tainică mișcare a creației, această dorință înmăscută în sufletele noastre este rugăciunea lăuntrică... ea este în toate și în teți». *Povestirile unui pelerin rus*, op. cit., p. 77.

26. *Ibidem*, p. 19.

transparenți din ce în ce mai mult pentru o altă lumină. O civilizație în care oamenii nu se mai roagă este o civilizație în care și bătrânețea este lipsită de sens. Se merge spre moarte cu spatele la ea, se mimizează tinerețea; asistăm la un spectacol sfâșietor, văzând cum se pierde generoasa șansă spirituală oferită de această despuiere finală de cele trupești. Avem nevoie de bătrâni care să se roage, care să suradă, care să iubească în chip detașat, care, ajunși pe culmea vieții, să se minuneze de ea; ei, bătrânii, sunt cei care pot spune tinerilor că viața merită trăită, că ultimul cuvânt nu este al neantului. De aceea, orice călugăr ajuns la desăvârșire este numit, în Orient, indiferent de vârsta lui, «bătrân». În el treptele vieții sale se urmează armonios, regăsindu-și, în final, inocența copilăriei; albit, de o albeață transfigurată, bătrânul are «ochii unui copil».

Pelerinul întâlnește un astfel de «bătrân», care îi spune că «Rugăciunea lui Iisus este chemarea neîncetată a numelui lui Iisus, cu buzele, cu inima și cu tot cugetul, în simțirea puternică a prezenței Sale, în tot locul și în tot timpul, chiar și în timpul somnului. Ea se face astfel: «Domane Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Cel care se obișnuiește cu ea primește o mare mângâiere și dorința de a o spune neîncetat. Și de la o vreme nu mai poate trăi fără ea; și ea, de la sine, se desfășoară în sufletul lui în tot locul și în tot timpul»²⁷.

Spunem «Doamne Iisuse Hristoase» sau «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu», atunci când inspirăm și «Miluiește-mă» sau «Miluiește-mă pe mine, păcătosul», atunci când expirăm. Iar aceasta s-o facem fără să ne silim, cu multă dragoste.

În vechea tradiție benedictină se folosea, în același fel, cuvântul psalmului, care zice: «Doamne, să-mi ajuți mie, grăbește-Te!».

Biserica nedespărțită s-a rugat dintotdeauna zicând: «Doamne, miluiește», *Kyrie eleison* (*miluire* având aici un sens mai bogat decât *milă*, implicând dulceață, mângâiere, îndurare, iertare...). Chiar și astăzi în slujbele mănăstirești ortodoxe se spune de 40 de ori la rând *Kyrie eleison*. Această formulă este mai potrivită pentru începători, celor care se întorc cu pocăință spre Dumnezeu. Căci este nevoie de o oarecare familiaritate cu rugăciunea, până să cuprindem în ea și numele lui Iisus. Dar nu există nici o regulă strictă. Căci, în fond, pocăința durează până la moarte. Crucea și pogorârea lui Hristos la iad sunt cele care ne dau de la început îndrăzneala plină de iubire.

Starea metanoică sau treapta pocăinței

În înaintarea spre «locul inimii» există trei mari etape succesive. Prima este *metanoia*, pocăința. A doua, unirea omului, în stare de extaz, sub lucrarea harului, iar a treia părtășia la lumina de pe Tabor, la energiile dumnezeiești, prin întâlnirea personală cu Iisus, în Împărăția Sfântului Duh. Aceasta este lumina Noului Ierusalim. De fiecare dată când un om se deschide pentru această lumină, lumea aceasta se sfârșește și o lume înnoită prin har ia naștere. Monahii sunt chemați

27. *Ibidem*, p. 29.

să aducă Parusia în creație, să pună jăratec sub lemnele uscate ale lucrurilor (pentru a le transforma în rug arzând). Tot ceea ce laicii creează cu adevărat bun și frumos, în societate și în cultură, își va găsi un loc în Împărăție, pătrunzând acolo prin această deschidere eshatologică pe care o fac monahii în lume, pe care o reprezintă existența lor în lume.

Prima etapă — și temelie a celorlalte două — este deci cea a pocăinței, *praxis-ul*, asceza. Pentru Orientul creștin, care nu cultivă opozițiile și care tănuiește cu smerenie sporirea duhovnicească, între activitate și contemplație nu este nici o opoziție, ei privind rugăciunea ca pe cea mai autentică și suprema activitate. Ascetul este cel cu adevărat activ, celelalte «activități» umane fiind cel mai adesea simple gesticulații, care ascund, în fond, o mare pasivitate interioară, reflectând o deplină predare patimilor individuale sau colective.

«Pocăința li se cuvine totdeauna tuturor celor ce voiesc să se mântuiască, păcătoși și drepti», spune Isaac Sirul, și adaugă: «De aceea pocăinței nu-i pun hotar, nici timpurile, nici faptele, înainte de moarte»²⁸. Sfântul Sisoie cel Mare, un monah ajuns la desăvârșire, a spus pe patul de moarte: «Nu știu să fi pus început pocăinței»²⁹. Și acesta a fost cuvântul duhovnicesc lăsat călugărilor care se adunaseră la căpătâiul său.

În această stare de pocăință, rugăciunea lui Iisus este cea a vameșului din Evanghelie: «Doamne, miluiește-mă pe mine, păcătosul». Ea se face cu închinăciuni până la pământ, numite «metanii», care înseamnă chiar pocăință.

Această pocăință are un sens profund personal și ființial, iar nu unul moral. *Metanoia* vine din *meta*, care înseamnă întoarcere, și din *noeō*, care indică posibilitatea noastră de a cunoaște realul, individual și colectiv. *Metanoia* înseamnă deci întoarcerea cugetului. Cunoașterea ruptă de inimă este expusă pornirilor firii și hipnozelor culturale. Ea așterne peste credința lui Dumnezeu, ontologic bună («Și a văzut Dumnezeu că este bună», spune cartea Facerii), ceea ce duhovnicii numesc «pânză de păianjen», «iluzie», «miraj»³⁰, făcându-ne părtași la înșelăciunile «părintelui minciunii». Iar cuvântului «minciună» trebuie să-i dăm înțelesul său personal și ontologic, sau, mai curând, «antologic», de libertate ca revoltă, ca rătăcire, care dă neantului o existență paradoxală. «Veți fi ca dumnezei»; (dar) fără Dumnezeu, omul nu este decât o mică zeitate a lumii și a lui însuși, rege, dar nu și preot slujitor, capabil să aducă lumea în dar, ca pe o ofrandă euharistică. El își oferă sieși lumea! În epoca noastră care vrea să stăpânească lumea, dar care nu cunoaște — după expresia lui Michel Serres — «stăpânirea stăpânirii», câtă nevoie este de oameni care să accepte cu smerenia slu-

28. Omilia 55, ed. Theotoki, reluată la Atena, în 1895, p. 325. (Fil. rom. X, p. 275).

29. Sisoie, 14, *Cuvinte folositoare ale Sfinților din pustie (Patric)*, col. alfabetică, trad. și prezentată de Dom Lucien Regnault, Solesmes, 1981, p. 286—287.

30. Vezi, de ex. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssse*, Aubier, Paris, 1944, p. 129—141: «Lepădarea de lume».

jirea preoțească a lumii. În chip umil și totodată în chip împărătesc, ca monahii !

De altfel, în epoca noastră asfixia spirituală a omului își pune pecetea pe istorie, în istoria politică, în care se investeste setea de absolut a atâtor ființe a căror viață nu-și găsește alt sens, în dezintegrarea materiei și în distrugerea mediului înconjurător, ca rezultat al acestei tendințe de stăpânire.

«Lumea aceasta, spune Sfântul Isaac Sirul, vorbind nu despre zidirea lui Dumnezeu, ci despre cea creată de iluziile omenești, este o ispititoare care atrage la dorirea ei pățimașă... o împletitură de patimi»³¹.

«Patimile» în sens ascetic sunt denaturări ale înclinării firești a firii omenești spre mulțumire. Dacă aceste porniri nu-și află împlinirea în lauda lui Dumnezeu, ele distrug realitatea înconjurătoare, idolatrizând-o și urând-o în același timp, căci așteaptă revelarea absolutului de care omul este însetat în această realitate, care nu-i poate oferi nimic. (Cel puțin nu în chip durabil, căci, altfel, toate tind spre absolut, dar pentru a fi salvate, nu pentru a salva).

Omul își pune toate speranțele în politică, în națiune, în ideologii, în artă, în dragoste. El vrea astfel să uite de neantul care invadează astăzi totul ; încercă să-și lărgească temnița prin pofta de putere, printr-o sete disperată de tandrețe, prin droguri sau tehnici artificiale de obținere a extazului. Omul de azi se agită cu furie în imanenț, rătăcind dintr-un imaginar pământ al făgăduinței în altul, ajungând în final să vadă în moarte izbăvirea, dedublat, multiplicat și fărâmițat, în jocul de oglinzi înșelător al realităților imediate, până când, dindărătul acestora se ițește, ca la Dostoievski, *alter ego*-ul diabolic, «dublura» luciferică. «Omul luiși chip cioplit își este», spune canonul de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul, iar în adâncul acestei stări idolatre zace ura față de sine, nostalgia meantizării, tentativele suicidare. Este ceea ce Maxim Mărturisitorul numea *philautia*, «incepătoare și maică» a tuturor patimilor³². Sau, cum traduce Vl. Lossky³³ «ipseitatea» luciferică, repliere a lumii și a semenilor spre sine, anamorfozare a lumii prin sinele egoist, dilatarea marginării proprii în imanenț, până ce ura și moartea ajung să stăpânească cu totul. Și astfel se succed cicluri infinite de dorință care sfârșește în moarte, *Eros* împletit cu *Thanatos*. Pulație a ființei din care se zămislește neant. Titlu banal din cronica judiciară a ziarelor : «L-am iubit prea mult, de aceea l-am ucis».

Metanoia este un soi de revoluție coperniciană, care mută centrul rotației lumii din om și neant, în Dumnezeu-care-este-Iubire, în Dumnezeu făcut om, Care-mi cere și-mi dă și puterea să-L iubesc pe aproapele meu «ca pe mine însumi». *Metanoia* mă face conștient de ramificațiile neantului în viața mea și în întreaga istorie umană. Nu o culpabilizare morbidă legată de o concepție fariseică despre păcat, ci o con-

31. *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, ed. și trad. de A. J. Wensinck, p. 13.

32. Vezi *Capetele despre dragoste*, trad. J. Pégon, Sources chrétiennes, nr. 9, Paris, 1945, și Irénée Hausherr, *Philautie*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1952.

33. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 117.

știentizare a stării de despărțire, de «viață moartă» pe care o trăim, de invazia neantului, stare în care ne simțim în mod real «vinovați pentru tot și pentru toți». Îmi înțeleg astfel, în toată amploarea, de nebanuit altădată, păcatele mele. Atunci ne pocăim și pentru păcatul nesăvârșit și care, în mod sigur când e vorba de sfinți, nici nu va fi săvârșit. Să ne gândim la cuvântul lui Hristos, când i-au adus pe femeia păcătoasă care, după Lege, trebuia ucisă cu pietre: «Cel fără de păcat dintre voi să arunce primul piatra asupra ei». Și toți au plecat. Hristos n-a făcut decât să le aducă aminte de universalitatea acestei stări de despărțire de Dumnezeu, care se găsea oarecum concentrată în femeia păcătoasă. Adevăratul monah este cel care știe că «toți suntem vinovați pentru tot și față de toți». El stârnește din sălașul lor duhurile răutății, «dublul» demonic; de unde arătările demonilor pe care le întâlnim în vechile istorisiri. Oamenii duhovnicești îi silesc pe demoni să se obiectiveze, să iasă afară (ceea ce se și întâmplă, în chip real, la Botez care îi alungă din «abisul» inimii), îi zdrobesc prin puterea lui Hristos care l-a biruit pe «începătorul răutății», Hristos care a biruit iadul și moartea.

Abordarea apofatică a misterului în Orientul creștin este o abordare «metanoică». Dacă luăm în considerare marile texte ale teologiei apofatice — ca *Omilia despre incognoscibilitatea lui Dumnezeu* a Sfântului Ioan Gură de Aur, sau *Capetele gnostice* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul —, observăm că datoria de a-L venera pe Dumnezeu cel Viu, aflat totdeauna «dincolo», ca *Hypertheos*, dincolo de imagini, concepte, nume, dincolo chiar de cuvântul «Dumnezeu», este însoțită de chemarea la pocăință. Numai teama și cutremurarea în fața Divinității, moartea față de tine, sau, mai curând, moartea față de neantul multiplu din sine, ne pot întoarce mintea spre Dumnezeu Cel Preaînalt.

Această «stare metanoică» se realizează în mod necesar în «aducerea-aminte de moarte», ca anamneză: «Să ne aducem aminte pururea de moarte», scrie Isachie de Vatos, «căci ea duce la depărtarea de orice grijă deșartă, la păzirea minții și la rugăciune neîncetată, la desprinderea de trup, la ura față de păcat și, cu un cuvânt, orice lucrare bună a virtuții din ea se naște. Să facem aceasta, așa cum respirăm»³⁴.

Aducerea-aminte de moarte nu se referă la a ne aminti de moartea biologică (căci aceasta arată, în fond, marea milostivire a lui Dumnezeu, care pune un sfârșit răutății); ea este aducere-aminte de starea păcătoasă în care ne aflăm al cărei simbol este moartea biologică, care este o pecetluire a ei. A-ți aduce aminte de moarte înseamnă a descoperi că suntem deja morți, că existența noastră este «o viață moartă» (după expresia Sfântului Grigorie de Nisa), având părtaşie cu iadul. Marele «doliu» al călugărilor, în Orientul creștin, este legat de o teologie experimentală a căderii omului în păcat. Sfântul Siluan a compus zguduitoare *Plângeri ale lui Adam*³⁵ în fața Raiului în care nu se mai putea

34. *Capete despre trezvie*, 155, Filocalia, fasc. 3, 1980, p. 66.

35. Scrierile Starețului Siluan, în Arhîm. Sofronie, *Starețul Siluan, din Muntele Athos, viața, doctrina, scrierile*, Ed. Présence, Paris-Sisteron, 1973, p. 404—412; extrase au fost publicate în *Siluan, Scrieri duhovnicești*, prezentate de Divo Barsotti, în «Spiritualité orientale», nr. 5, 1976.

întoarce. Vom regăsi în arta și literatura epocii noastre o plângere asemănătoare, deși nemărturisită; plânsul sfâșietor al nihilismului, rictusul ironiei zeflemitoare, falsele evadări în iluzoriu.

În epoca noastră căutarea paradisului pierdut se face săpând într-un neant dincolo de care se deschide tot neantul. În timp ce în asceză aducerea-aminte de moarte nu numai că face loc lui Dumnezeu în existența noastră, dar ea devine chiar aducere-aminte de Învierea Lui.

Teologia apofatică nu cere numai o stare «metanoică». Ea culminează în *marea antionomie apofatică*, iar aceasta se înscrie într-un *praxis* al Învierii. Dumnezeu cel de dincolo de Dumnezeu ni se descoperă ca Dumnezeu răstignit, ca Dumnezeu răstignit care biruie moartea și iadul. Starea de separare dintre Dumnezeu și om se identifică în chip tainic cu rana din coasta străpunsă de suliță, de unde curge apă și sânge; Botez și Euharistie, Biserică. Biserica este noaptea plină de lumină, Ea transformă separarea produsă de păcat între creatură și Cel nefăcut în unire preafericită a făpturii cu Creatorul ei. Din coasta străpunsă a lui Dumnezeu răstignit răsar zorile Duhului. De acum, în Hristos, locul morții devine loc al Duhului, învârtoșarea născută din spaimă se transformă în tărie a credinței și, prin credință, omul este scăldat în lumina dumnezeiască.

Astfel, aducerea-aminte de moarte devine «aducere-aminte de Domnul», de Dumnezeu care se lasă pradă morții pentru a o desființa și a ne dărui Învierea. Monahii din Orientul creștin vorbesc adesea despre doliul sufletului, despre importanța înțelegerii stării de moarte în care ne aflăm, nu pentru a ne închide astfel în această stare, ci pentru a-L întâlni în ea pe Hristos și pentru a învia cu El.

Ar fi necesar un întreg tratat despre patimi și virtuți, nu în sens moral, ci ascetic, care vizează prin credință și libera lucrare a omului, modalitățile de participare la energiile divine. Orice «virtute» este manifestarea omenească a unui atribut al dumnezeirii și este, analogic, un aspect al dezvoltării eshatologice a Cuvântului întrupat. Să amintim, cu un scurt comentariu, rugăciunea Sfântului Efrem Sirul care se rostește în timpul slujbelor din Postul Mare :

«Doamne și Stăpânul vieții mele»,

Această rugăciune de pocăință (care se spune făcând trei metanii mari), începe prin afirmarea transcendenței lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu cel viu, într-o atitudine plină de credință. Credința este deci prima treaptă pe scara virtuților, pe care urcăm prin nădejde și al cărei capăt este iubirea. Dumnezeu este Domnul, și eu nu exist decât prin voia Lui, El este izvorul vieții mele.

«duhul trândăviei, al grijii de multe*, al iubirii de stăpânire și al grăirii în deșert nu mi-l da mie».

Această cerere enumeră păcatele capitale, a căror rădăcină și începutură este «trândăvia». Trândăvia înseamnă uitare, uitare împinsă până la a deveni un adevărat somnambulism, întunecare, ne-simțire a

* În franceză, *abattement*. În versiunea franceză a rugăciunii este numit efectul — descurajarea, iar în cea românească, cauza, «grija de multe», care duce la descurajare (n.tr.).

misterului, ceea ce Filocalia, ca și Evanghelia, numește «împietrirea inimii», învârtoșarea ei.

Această stare de ne-simțire spirituală îl face pe om descurajat, el devenind într-un final dezgustat de viață, predat în fața vidului existenței, toate manifestări ale unui nihilism care, în epoca noastră, capătă proporțiile unui fenomen istoric: oamenii sunt toți copii răsfățați care vor totul, de îndată și care, repede decepționați, se descurajează, abandonându-se atracției neantului.

Există, desigur, subterfugii, ca «dorința de stăpânire» și «grăirea în deșert». În pofta de putere, neantul este ecranat prin hipertrofia eu-lui. Eul, umflat cu nimicul neantului, îi distruge sau îi servește pe ceilalți, pretinzându-se atotștiutor și atotputernic. El nu mai vede în semeni persoane a căror taină trebuie respectată și face din propria sa nimicnicie centru de gravitație al celorlalți, idolatrizând nimicul.

«Grăire deșartă» sunt vorbele care în viața de toate zilele transformă ființele în lucruri, îndepărtându-le într-o rece obiectivare — care este în fond o tentativă de omor; prin extensie, grăire deșartă este orice formă de gândire și imaginație care se rupe de puterea izvorâtă din inimă, devenind un joc autonom al voinței de putere sau pură fantazare.

«Iar duhul curăției*, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei, dăruiește-l mie, robului Tău».

Apare aici înlănțuirea dinamică a virtuților; numindu-se pe sine «rob», omul își arată credința ca început al virtuților; curăția evocă unificarea existenței noastre în întâlnirea cu Dumnezeu cel viu, și deci și cu aproapele, răpire și înălțare în credință, nădejde și dragoste, atât a intelectului, cât și a forței vitale.

«Smerenia» este manifestarea, în viața de fiecare zi, a credinței; revoluția coperniciană care ne smulge din *philautia*, pentru a fi capabili să-L vedem pe Dumnezeu în transcendența Sa, dar și într-o maximă apropiere. Pentru Părinții neptici smerenia este virtutea fundamentală, propriu-zis evanghelică, starea care-l deosebește pe vameș (a cărui rugăciune a devenit textul rugăciunii lui Iisus) de fariseul cu mult mai virtuos, în sens moral, dar care nu simte mila lui Dumnezeu ca har și dar de sus, și nu ca răsplată pentru faptele noastre bune. Sfântul Ioan Scărarul amintește mereu de această forță paradoxală a omului care-și cunoaște slăbiciunea: «N-am postit, n-am privegheat, nu m-am culcat pe jos, ci m-am smerit și m-a mântuit Domnul degrabă»³⁶.

Din credință și smerenie răsare «răbdarea». Răbdarea este smerenia lucrătoare. Dacă smerenia exprimă credința, răbdarea este însuflețită de nădejde. Este contrariul descurajării din pricina grijilor și a dorinței de a le avea imediat pe toate. Răbdarea este recunoștința pentru firimiturile ce cad de la masa mesianică. Este credința puternică în Dumnezeu chiar când acesta se retrage (în chip pedagogic), când căile

* În franceză, *intégralité*. Dar toate sunt văzute în unitatea lor de cel «curat» cu inima; el însuși ajuns la unirea dintre cuget și simțire, depășind separările. Deci, iarăși în versiunea românească a rugăciunii se pune în prim-plan cauza, iar nu efectul (n.tr.).

36. *Scara... XXV*, 14 (în Fil. rom. IX, 1980, p. 302).

Lui ne par de neînțeles. Părinții au dat adesea drept pildă de răbdare pe Iov, care, refuzând raționamentele teologice ale prietenilor săi și contestând dreptatea judecării lui Dumnezeu, nu-L neagă nici o clipă, stăruie înaintea Lui, știind, simțind că Cineva îl cercetează în teribila lui suferință, în chiar această cumplită experiență a răului.

— Mișcarea virtuților culminează în «iubire», care este contrariul spiritului de «stăpânire». Cel care iubește «și dă viața pentru prietenii săi». El nu caută să-i stăpânească pe alții, ci să-i slujească. Golindu-se de sine, pentru a-l face loc lui Dumnezeu, el se deschide și celuilalt, îl primește fără a-l judeca, sesizând persoana dincolo de personajele aparente, pe care le exorcizează, El strălucește de viață adevărată.

«Așa, Doamne, Împărate, dăruiește-mi ca să-mi văd greșalele mele și să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat ești în vecii vecilor. Amin».

Cererea din urmă, care încheie rugăciunea, reamintește condițiile iubirii : «a-ți vedea păcatele», «a nu judeca». «A-ți vedea păcatele» înseamnă a asculta de porunca Evangheliei : «Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Omul își dă seama de cât de mult s-a îndepărtat de Dumnezeu, își dă seama de mândria care-l stăpânește și se deschide la bucuria Împărăției înțelegând că trăiește numai din mila lui Dumnezeu. «Cel ce-și vede păcatele e mai mare decât cel care învie morții», spun Părinții pustiei. Cu adevărat a-ți vedea păcatele înseamnă a învia din morți. Și astfel poți să-l privești pe aproapele tău ca pe un frate, fără a-l judeca. Îți spui : «Tot ce am îi datorez lui Dumnezeu, iar fratele meu nu-mi este cu nimic dator ; totul este dar al harului, aproapele meu și el este un dar, este fratele meu, eu nu sunt judecătorul lui, eu sunt cel care merită să fie judecat, crucea este «judecata judecăților»,³⁷ iar Domnul este «binecuvântat în vecii vecilor».

Rugăciunea Sfântului Efreem este un rezumat a ceea ce înseamnă postul : nu numai abținere de la mâncare, ci și post al ochilor (ceea ce nu e tocmai ușor în «civilizația de tip spectacol» a zilelor noastre), este renunțarea la patimi, la tendința de dominare și de judecare a celuilalt. Această postire a întregii noastre ființe, în care omul învață să trăiască nu numai cu pâinea din lume (fizică, dar și psihică), ci și «cu tot cuvântul care iese de la Dumnezeu», nu e în nici un caz o formă de mazochism morbid, ci expresia unei libertăți împărătești : «Fă-te ca un împărat peste inima ta, șezând înalt într-o smerenie, și poruncind râului : Mergi, și merge ; și plânsului celui dulce : Vino, și vine ; și robului și tiranului nostru trup : Fă aceasta, și face»³⁸.

37. «Moartea lui Hristos pe cruce este judecata judecării», Maxim Mărturisitorul, P.G., 90, 408 D.

38. Ioan Scărarul, *Scara...*, VII, 40 (în Fil. rom. IX, p. 175).

«Privegherea» și «simțirea inimii»

Uitarea este un uriaș al păcatului³⁹, spun Părinții neptici. Uitarea este învârtosare a inimii, îngreunare, întunecare. Deseori omul trăiește în chip automat, într-o temporalitate lipsită parcă de prezent, în care viitorul apune repede într-un trecut mort. Omul uită că Dumnezeu există, că iese în căutarea lui, că-l iubește. Nu știe că toate sunt aduse la existență și continuă să existe din marea milostivire a lui Dumnezeu.

Aducerea-aminte de moarte dislocă această zonă aparent sigură și bine delimitată pe care omul a decupat-o undeva la suprafața existenței sale. Aducerea-aminte de moarte care trece în aducere-aminte de Dumnezeu determină deșteptarea; o deșteptare ca cea a lui Iacov din visul în care a văzut o scară între cer și pământ (iar pentru noi Hristos este scara spre cer), după care a exclamat: «Domnul este cu adevărat în locul acesta, și eu n-am știut!». Și spăimântându-se Iacov: «Cât de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu. Aceasta e poarta cerului» (Fac. 28, 16—17). Această deșteptare, este eshatologică: Hristos este Scara, El este și ceasul din urmă, judecata și «judecata judecăților», transfigurare a tuturor. Deșteptarea aceasta este asemănătoare cu veghea fecioarelor înțelepte. Nu că ar fi fost mai virtuose decât celelalte, observa Sf. Serafim din Sarov, că și celelalte își păstrasera fecioria. Dar candelile lor erau pline cu untdelemn; iar untdelemnul închipuie venirea Duhului ca răspuns la credința și smerenia noastră⁴⁰.

Nicolae Cabasila⁴¹, care scrie pentru laici, pentru cei prinși cu grijile acestei lumi, le cere acestora să-și amintească, cu timp și fără timp, că Dumnezeu ne iubește, că Dumnezeu ne iubește cu o iubire ne bună, *manikos éros*. În acest du-te-vino în care trăim și muncim, în vorbirile noastre deșarte, brusc ne zguduie gândul că Dumnezeu ne iubește, că ne iubește într-atât încât a ieșit din nemișcarea Lui, murind din iubire pentru noi. A voit să fie, pentru noi, Cel ce-și dă viața pentru prietenii Săi, El cel Prea Înalt. «El coboară la noi, îl caută pe robul Lui; El, cel bogat, vine întru sărăcia noastră; vine El însuși să ne spună că ne iubește și ne cerșește iubirea... Chiar respins, El așteaptă cu nesfârșită răbdare, ca un adevărat îndrăgostit»⁴². Cerșetor din iubire, fur din iubire, care vine în miez de noapte, în noaptea noastră. Prin *Fiat*-ul Fecioarei Maria El pătrunde în creația Sa și, din lăuntru ei, ne așteaptă în adâncul inimii noastre, bătând la poarta conștiinței noastre din acest adânc al inimii, dar străfundurile noastre. Căci el este *alter ego*-ul nostru, zice Cabasila⁴³. Ceea ce ne cere El mai întâi este nu atât să-L iubim, cât să înțelegem cât de mult ne iubește El pe noi. Iar acesta este începutul deșteptării noastre din somnul uitării și al păcatului.

39. Sunt trei uriași: uitarea, trândăvia și neștiința. Sf. Grigorie Sinaitul, *Cuvinte despre porunci și dogme*, (în Fil. rom. VII, 1977).

40. Discuții cu Molovilov, în Irina Goraïnof, *Seraphim de Sarov, Sa vie, urmată de Discuții cu Motovilov și Slaturi duhovnicești*, col. Teophanie, DDB, 1979, p. 153 ș. u.

41. *Despre viața în Hristos*, op. cit., p. 154.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 99—100.

Nepsis : deșteptare, veghe, trezvie. Iar aceasta o spunem în sensul cel mai larg al cuvântului, căci întreaga noastră existență este somnolență, dar și într-un sens foarte precis, care ne amintește de simbolica liturgică a zilei și a nopții, a luminii și întunericii, a luminii care, de acum, luminează în întuneric. Pustnicul practică «paza inimii»; el păstrează deschisă calea între conștiință și locașul sfânt lăuntric, unde luminează soarele tainic pe care norii «patimilor» încearcă mereu să-l întunece. El trece «marea puturoasă care ne desparte de raiul inimii»⁴⁴.

Conștiința, înarmată cu Numele lui Iisus, trebuie să cerceteze cu atenție *logismoi*-i — cuvântul provine din Evanghelie —, adică gândurile din care se nasc înclinațiile păcătoase care întunecă inima. Dacă gândul este bun, roditor de fapte bune, el trebuie întărit cu binecuvântarea Numelui, iar dacă este sămânță a amăgirii și a patimii, să-l zdrobim de piatră, ca pe pruncii Babilonului, iar piatra este Numele lui Iisus. La vreme de ispită să chemăm cu stăruință numele lui Iisus până când pacea ne va sălășlui în cugetul nostru.

Noaptea este cea mai potrivită pentru această cercetare a cugetului⁴⁵, pentru metamorfozarea lor, aspect fundamental al *nepsis*-ului pentru că ea e potrivită pentru liniște și reculegere și pentru că e întunericul care trebuie luminat. Noaptea, ca și în pustie, călugărul are de înfruntat durerile răutății și noaptea el trebuie să aprindă lumina supraconștiinței pentru a lumina subconștientul individual, panuman și cosmic. Trebuie să străpungem acest monolit de noapte și pustie pe care-l purtăm în noi. De aceea somnul trebuie fie întrerupt cu slujbele de noapte, fie înlocuit cu privegherea. Iar la vremea somnului să încercăm să adormim având chemarea Numelui lui Iisus, pentru ca rugăciunea să pătrundă în chiar somnul nostru (pătrunderea în somnul nostru a ultimelor gânduri înainte de a adormi a fost atât de delicat exprimată de Coșbuc în poezia Mama : «Și-adormi târziu, cu mine-n gând / Ca să visezi de mine» *n. tr.*). «Rugăciunea de un singur cuvânt, a lui Iisus, să se culce cu tine și să se scoale cu tine»⁴⁶.

Celor din lume, celor slabi, Cabasila le recomandă să-și încredințeze paza inimii Sângelui euharistic⁴⁷. Dacă, la limită, se poate ca un mare pustnic (cum a fost cazul Mariei Egipteanca) să se împărtășească o singură dată, după o viață de îndelungă pregătire, iar atunci împărtășania să fie primită deplin conștient ca un fulger îndumnezeitor, cei slabi trebuie să se împărtășească des. Și astfel, însuși sângele euharistic le va păzi inima, Cabasila recomandându-le acestora doar momente de reculegere în care să mediteze la «iubirea nebună» a lui Dumnezeu pentru noi.

44. Isaac Sirul, *Cuvinte despre stintele nevoițe*, în *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, trad. E. Kadloubovski, și G.E.H. Palmer, Faber and Faber Ltd., Londra, 1951, p. 219 și 148.

45. «Monahul priveghetor e pescar de gânduri, putându-le descoperi și pescui pe acestea cu ușurință în liniștea nopții». Ioan Scărarul, *Scara*, XIX, 4 (în Fil. rom. IX, p. 269).

46. *Ibidem*, XV, 50 (Fil. rom., X, p. 234).

47. *Despre viața în Hristos*, p. 187—188.

În această aducere-aminte de moarte devenită aducere-aminte de Dumnezeu apar lacrimile, harisma plânsului. Civilizația occidentală a născut o lume în care nu se mai plânge. Și de aceea, în artă, ca și în viața de toate zilele, s-a ajuns la un țipăt fără sens... Or, când omul primește darul lacrimilor, însuși Duhul plânge în el cu suspine negrăite. Lacrimile duhovnicești sunt o apă a botezului care curăță întinarea inimii. Plânsul îl face pe omul duhovnicesc asemenea apelor primordiale peste care Se purta Duhul Sfânt la facerea lumii.

Mai întâi lacrimile izvorăsc din pocăință, dintr-o «adâncă smereenie»⁴⁸. Sunt lacrimile aducerii-aminte de moarte, ale păcatului înțeles în toată amploarea lui, cu ramificațiile și înlăturirile lui nebănuite. Dar încetul cu încetul, prin aducerea-aminte de Dumnezeu și de marea Lui milostivire, ele devin lacrimi de recunoștință, de minunare în fața măreției Lui, de bucurie, «Izvorul lacrimilor, după Botez, e mai mare decât Botezul»⁴⁹, spune Ioan Scărarul. «Cel ce a îmbrăcat plânsul fericit și plin de har ca pe o haină de nuntă, a cunoscut răsul duhovnicesc al sufletului»⁵⁰; surăs printre lacrimi, fericita tristețe bucuroasă, simbol al Învierii. Lacrimile ca dar de sus, care izvorăsc liniștit, fără crisparea obrazului, au deja ceva dintr-o materialitate transfigurată.

Cântarea înlăcrimată este una din cheile artei liturgice ortodoxe; simțită în monahismul bizantin, se manifestă în chip special în ortodoxia de limbă arabă, cu cântarea ei puțin «pe nas», care este vocea celor ce varsă lacrimi.

De asemenea, «fericita tristețe bucuroasă» este una din cheile iconografiei ortodoxe, a cărei capodoperă este icoana Maicii Domnului Îndurătoarea.

Milă iubitoare, duiosie, *katanyxis*, *oumilénie*, alt cuvânt esențial din vocabularul isihast. Lacrimile sunt «lacrimi ale simțirii duiosae»⁵¹. Opusă *sklero-kardiei*, ea este «simțirea inimii»⁵². Întreaga forță vitală a ascetului, eliberată de «patimi» răstignită prin «aducerea-aminte de moarte», curățită și luminată prin darul lacrimilor, se umple de o nesfârșită duiosie matern-părintească; el îl primește pe celălalt fără a-l judeca, înțelegându-l și privindu-l, dincolo de aparența păcătoasă, ca pe o persoană plină de o taină niciodată epuizată. Este harisma «împreună-pătimirii», care-l învăluiește pe celălalt în bucuria învierii, făcându-l să se simtă iubit. Harismă a feminității duhovnicești, după chipul Maicii Domnului, «dar de a-L naște pe Dumnezeu în inimile devastate de păcat», cum spune P. Evdokimov⁵³.

48. Nichita Stăihatu, *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre lire și despre cunoștință*, în Fil. rom. VI, 1977, suta a doua, 46.

49. *Scara...*, VII, 8, (Fil. rom. IX, p. 166).

50. *Ibidem*, VII, 41, p. 175 (în Fil. rom.).

51. Ioan Carpathos, *O sută de capete de îndemn*, Filocalia, fasc. 3, 1980, p. 102.

52. Isachie de Vatos, *Cele 100 de capete*, 113, Filocalia, 3, 1980, p. 51.

53. *La femme et le salut du monde*, Ed. Casterman, Tournai-Paris, 1958, p. 220.

Unificarea ex-centrică a omului

Etapela următoare — a căror bază o constituie «starea metanoică» — nu pot fi privite separat. În ele se realizează întâi unirea minții cu inima, apoi transfigurarea omului în lumina dumnezeiască. Această unire nu este un scop înainte; ea se face în chip extatic. Omul iese din sine, din firea sa, dar pentru a se uni cu Dumnezeu, Care singur poate să dăruiască pace și să unifice această fire. Experierea profunzimilor existenței, trezirea progresivă a «inimii cugetătoare» în care se transfigurează în același timp rațiunea și forța vitală a omului, înțelegerea consubstanțialității tuturor oamenilor, «mădulare unii altora», în Hristos, toate acestea, într-o dinamică care duce de la credință, prin nădejde, la iubirea desăvârșită, conduc la unificarea omului cu centrul în Dumnezeu. O unire excentrică, pentru că omul se adună în inima sa, care însă este transparentă la lumina necreată, a cărei sursă este totdeauna dincolo de el. Ex-centrică, pentru că omul asumă natura umană reunificată în Hristos numai în măsura în care, printr-o auto-transcendere personală, el I se predă cu totul lui Hristos, în credință. Această trans-cendere a omului în necunoaștere răspunde în chip tainic transcendenței lui Dumnezeu cel Viu în kenoză. Energiile divine unificatoare sunt mediul acestei întâlniri.

«Rugăciunea lui Iisus» poate îmbrăca și forme «tehnice» psihosomatice, pentru a înlesni unirea minții cu inima. Indicații destul de precise se găsesc în textele din secolele XIII și XIV, când s-a produs în lumea bizantină o puternică înnoire a isihasmului. Faptul că s-a recurs la indicații în scris ne arată că duhovnicii pricepuți dispărușeră aproape cu totul și, pe de altă parte, că isihasmul nu este ezoteric (de forma unei inițieri directe de la maestru la discipol, ca în sufism). El este trăirea în chip conștient a vieții creștine, în taina ei, capabilă mereu să renască prin puterea tainelor și prin pătrunderea duhovnicească a înțelesului Scripturilor. Nil Sorski, în secolul XVI, și starețul Siluan în secolul nostru îl sfătuiesc pe ucenicul care nu-și află părintele duhovnicesc să citească cu evlavie Biblia și pe Sfinții Părinți, respectând poruncile lui Iisus și împărtășindu-se cu Tainele Bisericii, în ascultare față de duhovnic, chiar dacă acesta nu este un cunoscător al «metodei», și Dumnezeu însuși îl va călăuzi prin mijlocirea acestuia.

La sfârșitul secolului XIII și de-a lungul secolului XIV, într-o perioadă de mari tulburări, multe din aceste învățături au fost transmise în scris: este vorba de textele Sfântului Nichita din Singurătate (care sunt în sine o mică Filocalie), de autorul anonim al «Metodei», de Sfântul Grigorie Palama, de Sfântul Grigorie Sinaitul, de Calist și Ignatie Xanthopoulos. O antologie a extraselor privitoare la tehnicile rugăciunii, la care s-au adăugat unele indicații ale Sfântului Nicodim Aghioritul, a fost întocmită de Jean Gouillard (în românește avem volumul din Filocalie).

Dimineața, și mai ales la asfințitul soarelui, spun aceste texte să ne închidem, pentru a ne ruga, «într-o chilie liniștită și neluminată»⁵⁴,

54. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele o sută de capete duhovnicești*, c. 25 (în Fil. rom. VIII, 1979, p. 66).

«într-un colț, deoparte»⁵⁵. Dacă începătorilor li se recomandă rostirea rugăciunii lui Iisus stând în picioare, cu sau fără metanii, aici se recomandă așezarea pe un scăunel, cu plecarea trunchiului și apăsarea pieptului, fie doar cu bărbia în piept, fie înclinându-ne până jos, într-o mișcare «circulară» a trupului, cu capul spre genunchi, nu fără «a resimți durere în piept, umeri și grumaz»⁵⁶. Dacă ne mărginim numai la simpla aplecare, cu sprijinirea bărbiei în piept, privirea va fi fixată fie spre piept, fie «asupra mijlocului pântecului, adică spre buric»⁵⁷, închipuind cu această poziție a noastră un cerc.

Semnificația acestor posturi exprimă realitatea simbolică, chiar sacramentală a trupului. Ele sunt un semn al adunării a ceea ce este compus în corpul omenesc în inimă, într-o atitudine care, prin dificultatea ei (spre deosebire de seninătatea suverană căutată în yoga), provoacă durerea trupească și este un semn al dăruirii smerite, al închinării, nu al dominării. «Astfel, scrie Nicodim Aghioritul, omul îi oferă lui Dumnezeu, unite, atât întreaga sa fire sensibilă, cât și pe cea înțelegătoare»⁵⁸. Isihaștii se referă la «mișcarea circulară a inimii», despre care vorbește Dionisie în *Numele divine*: «Mișcarea circulară a inimii este întoarcerea înlăuntrul ei, prin desprinderea de lucrurile din afară și adunarea puterilor ei în sine»⁵⁹.

Ațintirea privirii asupra ombilicului, centru vital al omului (ar fi interesant un studiu care să arate dacă s-ar putea avansa o comparație cu *hara* japonez) nu se face pentru a ușura concentrarea; ea este un semn că omul îi oferă lui Dumnezeu întreaga sa forță vitală, metamorfozată în «inimă cugetătoare». Dumnezeu poate face astfel a Sa chiar «latura poftitoare» a sufletului, El «întoarce iubirea la izvorul ei», adică la iubirea de Dumnezeu despre care vorbesc cu atâta pătrundere Sfântul Ioan Scărarul și Apocalipsa, care i se adresează «omului pătimaș» chemat la pocăință.

Și astfel, chiar trupul «se unește» cu Dumnezeu, «prin puterea acestei iubiri». «Cei care sunt legați prin plăcerile simțurilor de cele trecătoare, își risipesc în trup toată forța de iubire a inimii și rămân trupești; și Duhul nu poate locui în ei. Dimpotrivă, la cei care își înalță cugetul la Dumnezeu și își țin inima în iubirea de Dumnezeu, chiar și trupul se împărtășește din avântul cugetului și se unește cu el în comuniunea cu cele dumnezeiești. Trupul devine lăcaș și casă ale lui Dumnezeu»⁶⁰. Această transfigurare a *erosului* în *agapé* este o constantă a tradiției isihaste: «Dragostea trupească să-ți fie pildă pentru dorirea lui Dumnezeu», scrie Ioan Scărarul⁶¹, adăugând: «Fericit este cel ce

55. *Metoda*, Mică Filocalie, p. 161.

56. Grigorie Sinaitul, *Despre viața contemplativă*, Mica Filocalie, p. 183. Filocalia, 10, în curs de apariție.

57. *Metoda*, Mică Filocalie, p. 161.

58. *Despre cum poate fi adusă mintea în inimă*, Mică Filocalie, p. 232.

59. *Numele divine*, c. 4.

60. *Apologia sfinților părinți isihaști*. Mică Filocalie, p. 207—208, Filocalia 10, în curs de apariție.

61. *Scara XXIX*, 16.

are față de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul nebun față de iubita lui»⁶².

Astfel stând, trebuie «să ne adunăm mintea» și s-o facem «să coboare», «s-o împingem» în inimă, folosind mișcarea respirației⁶³. Încovoierea trupului facilitează «ținerea» respirației⁶⁴. «Se reține cât mai mult răsufierea»⁶⁵, spunându-se cuvintele rugăciunii. Apoi, «cu buzele strânse»⁶⁶, se dă afară aerul. Aceasta la început. Mintea, ajutată de poziția incomodă a trupului, «se adună astfel mai cu ușurință»⁶⁷, căci inima, care suferă din pricina reținerii respirației, este mai «ușor de găsit». Apoi «mișcarea suflării se încetinește»⁶⁸. Chemarea Numelui lui Iisus nu se mai face cu buzele, ci devine cu totul interioară. «Și vine o zi când mintea, stăruind în această lucrare, primește puterea Duhului de a se ruga mereu și cu toată puterea; și atunci ea nu mai are nevoie de cuvinte»⁶⁹.

Odată «coborâtă» în inimă, mintea «să aibă ca lucrare și îndeletnicire neîncetată rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!»⁷⁰. Rugăciunea se va spune când cu formula: «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!», când: «Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!», dar fără schimbarea deasă a cuvintelor lor, căci «plantele răsădite nu prind rădăcină»⁷¹. Când omul duhovnicesc «va spori în dragoste prin lucrare» și când va ajunge să înțeleagă, din darul lui Dumnezeu, mărimea milei lui Dumnezeu, va renunța să mai spună «miluiește-mă», rostind numai «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu», iar aceste cuvinte «vor înălța în chip nematerial mintea spre Cel pe care-L cheamă»⁷². «Cei înaintați» și «cei desăvârșiți» se mulțumesc cu pomenirea Numelui lui Iisus⁷³.

Rugăciunea trebuie spusă «din toată inima»⁷⁴ și din tot cugetul nostru, potrivit înțelesului cuvintelor⁷⁵. Ea îndepărtează zgura imagi-

62. *Ibidem*, XXX, 5 (în Fil. rom. IX, p. 425).

63. Nichifor din Singurătate, *Despre rugăciune, trezvie și paza inimii*, Mica Filocalie, p. 151; Filocalia, fasc. 10 în curs de apariție.

64. *Metoda*, Mica Filocalie, p. 161.

65. Grigorie Sinaitul, *Despre viața contemplativă*, Mica Filocalie, p. 184, Filocalia, fasc. 10 (în curs de apariție).

66. Calist și Ignatie Xanthopoulos, *O sută de capete duhovnicești*, 26, Mica Filocalie, 215, Filocalia, fasc. 1, 1979, p. 30.

67. Nicodim Aghioritul, *Despre cum poate fi adusă mintea în inimă*, Mica Filocalie, p. 231.

68. Grigorie Palama, *Apologie...*, op. cit., Mica Filocalie, p. 206, Filocalia fasc. 10 (în curs de apariție).

69. Grigorie Sinaitul, *Isihastul să stea așezat la rugăciune...*, Mica Filocalie..., p. 192, Filocalia, fasc. 10 (în curs de apariție).

70. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre înrânare*, Mica Filocalie, p. 152; Filocalia, fasc. 10 (în curs de apariție).

71. Grigorie Sinaitul, *Despre viața contemplativă*, Mica Filocalie, p. 183—184; Filocalia, fasc. 10 (în curs de apariție).

72. Calist și Ignatie Xanthopoulos, *O sută de capete duhovnicești*, 15, Mica Filocalie, p. 216; Filocalia, fasc. 1, 1979, p. 43—49.

73. *Idem*, 50, Mica Filocalie, p. 216; Filocalia, p. 129.

74. Nicodim Aghioritul, *Despre cum poate...*, Mica Filocalie, p. 230.

75. *Ibidem*, p. 231.

nilor mentale care întunecă «oglindea» inimii⁷⁶. Inima astfel curățită «se vede pe sine însăși în întregime luminoasă»⁷⁷, și «înaintează în iubirea și dorirea lui Dumnezeu»⁷⁸, se umple de lumina care iradiază din Hristos schimbat la Față pe Muntele Taborului, se umple de pace și devine «oglindea» a lui Dumnezeu, în care se imprimă «fotofania» lui Hristos⁷⁹, ajungând la adevărata cunoaștere, în El, a ființelor și lucrurilor.

Să ne gândim că totuși occidentalul de astăzi este mult deosebit de tipul de om pentru care au fost scrise aceste texte. În vechime omul avea o constituție vitală solidă, înrădăcinat într-un ritm mai propriu lui. Cunoștea oboseala adâncă, care în felul ei purifică și înnoiește. Trăia în intimitate cu ființele și lumea din jur. Omul de astăzi, al civilizației urbane și industriale, trăiește la suprafața propriei existențe. Biciuit de zgomote și imagini rapide, el este epuizat nervos și nu cunoaște decât arareori oboseala fizică atât de sănătoasă. Este singur în mulțime și a pierdut contactul cu lucrurile, cu materiile naturale. Zăpăcit de impresii, nu poate sparge carapacea artificialului și a mecanicului instalate în viața sa decât prin erotism. Care și el, fatal, devine artificial și mecanic.

Să transcriem aici cuvintele lui Paul Evdokimov: «În condițiile actuale, sub greutatea surmenajului și a uzurii nervoase, sensibilitatea se schimbă. Medicina protejează și prelungeste viața, dar în același timp, diminuează rezistența la suferință și privațiuni. Asceza creștină nu este decât o metodă în serviciul vieții și ea va căuta să se acomodeze la nevoile noi. Tebaida eroică impunea posturi extreme și constrângeri de tot felul; bălălia astăzi se modifică. Omul nu are nevoie de un dolorism suplimentar; sacul, lanțurile, flagelările ar risca să-l zdrobească inutil. Mortificarea astăzi ar consta în renunțarea la orice formă de doping: viteze, zgomot, alcooluri. Asceza ar fi mai degrabă sub forma unui repaus impus, disciplina calmului și a tăcerii, periodic și regulat practicate, în care omul își regăsește facultatea rugăciunii și a contemplației, chiar în mijlocul zgomotelor lumii și, mai ales, în simțirea prezenței celorlalți... renunțarea la prisos, împărțirea lui cu cei săraci, un echilibru surăzător»⁸⁰.

În acest context, cei mai experimentați părinți duhovnicești din zilele noastre sfătuiesc să nu se încerce «coborârea» rugăciunii în inimă în chip voluntarist. Echilibrul nervos labil poate duce la pierderea iremediabilă a posibilității de a se «găsi locul inimii». Ei sfătuiesc să se folosească doar ritmul respirației pentru a ne ruga, atât cât putem,

76. «Avându-L pe Dumnezeu în oglinda inimii sale, se va afla strălucind asemenea cristalului curat care răsfrânge lumina soarelui». Isachie de Vatos, *O sută de capete*, I, 86 (88) Mica Filocalie, p. 103, Filocalia, fasc. 3, 1980, p. 43.

77. *Metoda*, Mica Filocalie, p. 161.

78. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre înrângere...*, Mica Filocalie, p. 152, Filocalia, fasc. 10 (în curs de apariție).

79. «În tot timpul să ne păzim inima de gândurile care întinează oglinda sufletului în care se întipărește în lumină (phôleinographeisthai) Hristos, Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu», Filotei Sinaitul, *Capitole despre trezvie*, 23, Filocalie fasc. 7, 1986, p. 116.

80. *Vârstele vieții spirituale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 57—58.

«din toată inima». Și poate într-o zi, Dumnezeu, în marea Lui milostivire, va face ca rugăciunea să coboare în inimă; să I ne încredințăm Lui, fără să ne crispăm într-un act de voință. Omul occidental, caracterizat, cum spune Heidegger, prin «voința de voință», trebuie să învețe mai întâi să se lase în voia lui Dumnezeu, și acesta este poate rostul adânc al «rugăciunii lui Iisus» în vremea noastră.

Nicolae Cabasila, care scrie pentru cei din lume, pentru locuitorii unui mare oraș, ne este de cel mai mare folos acum. El spune că nu trebuie să ne străduim să-L iubim pe Dumnezeu, ci să înțelegem cu umilință că El este cel care ne iubește. Nu trebuie să ne «păzim inima», ci s-o încredințăm sângelui euharistic. Trebuie să pornim de la ceva sigur, de la un centru, iar centrul este Hristos, inima Bisericii, *alter ego* al fiecărui creștin. Și pentru că la iubire se răspunde cu iubire, inima în care iradiază iubirea lui Hristos se deschide, puterile ei sunt descătuse. Decât să forăm scoarta existenței noastre în căutarea locului inimii, să lăsăm mai curând să strălucească Soarele din inimă, care încetul cu încetul va străbate din lăuntru luminând existența noastră.

Se știe astăzi că un viciu reprimat la suprafața psihicului, se va refugia în adâncul lui, dar nu va dispărea, nu va fi vindecat. Sunt biruite viciile văzute, dar se vampirizează suflete sub pretextul îndrumării lor.

În Evanghelii, Hristos se adresează totdeauna direct persoanei, centrului ei, care este inima, provocând întotdeauna «întoarcerea inimii». Aceasta înseamnă *metanoia*, acesta este înțelesul ei profund: a-ți întoarce inima spre Dumnezeu, a-L lăsa pe El s-o umple de lumină. Asceza este pasul următor și constă în a îndepărta, încetul cu încetul, obstacolele din calea acestei lumini.

La intrarea în mănăstire, Sfântul Dorotei a dorit să se dedice de îndată rugăciunii neîncetate și să practice cele mai înalte virtuți. Dar duhovnicul său, bătrânul sihastru Varsanufie; i-a cerut, dimpotrivă, să se dedice activității de îngrijire a bolnavilor, pentru care să construiască o bolniță. Când mai apoi ucenicul s-a plâns de poftă carnale, Varsanufie i-a spus (printr-un «contract» rămas celebru în istoria monahismului) că va lua asupra lui această grijă Dorotei urmând să se dedice milosteniei, într-o credință și smerenie⁸¹.

«Rugăciunea lui Iisus» poate ajuta mult la repunerea pe baze solide a vieții creștine, sub soarele inimii (pline de iubirea lui Dumnezeu).

Bătrânii monahi spun că nu avem a ne teme de momentele de «pleoroforie», de plenitudine resimțită trupește, Ei sfătuiesc însă, în vederea învierii duhovnicești, o folosire nepătimașă a bucuriei de a fi. Ei spun că cel ce dorește să fie viu, trebuie să «cuprindă netrupeșcul în casa trupească»⁸², să trăiască cu recunoștință față de Creatorul lumii senzațiile cele mai umile. Mersul, respirația, hrana, atingerea unui copac, toate pot deveni o continuă celebrare a lui Dumnezeu. «Numele lui Iisus devine cheia care ne deschide poarta spre adevărata lume, o unealtă

81. Varsanufie și Ioan din Gaza, *Scrisori duhovnicești*, Abbaye-St. Pierre de Solesmes, 1972, Scrisorile 267—269, p. 212—214 (în rom. în Filocalia vol. XI).

82. Ioan Scărarul, *Scara...*, XXVII, 7, p. 274.

prin care facem din lume ofranda tainică a sufletului nostru, o pecetluire dumnezeiască a tot ceea ce există. Pomenirea Numelui lui Iisus este un mod de transfigurare a universului»⁸³.

În elanurile trupului nostru să nu cădem într-o euforie momentană, ci să facem din ele prilej de chemare a numelui lui Iisus. Iar când ne liniștim și ne interiorizăm, să o facem rugându-ne, cu «smerenie și credință», cu «suflet de copil», tinzând în Hristos, spre Dumnezeu Tatăl chemându-L : «Avva, Părinte !», cu prospețimea unei prime descoperiri. Numai într-o astfel de atitudine se pot folosi, cu discreție, unele tehnici asiatice de concentrare, atât de la modă astăzi.

Pomenirea lui Iisus să fie prezentă în sentimentele noastre de prietenie, de iubire. Iradierea darurilor ei în relațiile dintre oameni, în ritmurile muncii, ar arăta cât de importantă e activitatea perseverentă și creatoare a creștinilor în societate.

În același timp, dar încetul cu încetul, se trece la a treia etapă, cea a participării la lumina necreată în comuniune cu Domnul Iisus, comuniune trinitară, după cum am spus, căci în Duhul Sfânt suntem purtați spre «sânul Tatălui». În această etapă, ne spune Grigorie Sinaitul, «rugăciunea răsare la început din inimă ca un foc al veseliei, iar la sfârșit, ca o lumină bine miroitoare»⁸⁴. Nu se vorbește nicăieri de extaz și viziuni. Exaltările mistice ale începătorilor trebuie repede respinse, căci ele pot deveni izvor de mândrie și autosuficiență. Atunci, Domnul se retrage, în chip pedagogic, pentru ca omul să se lepede de părerea de sine, să-și simtă neputința, să înțeleagă că desăvârșirea, îndumnezeirea este dar al harului dumnezeiesc.

Marii duhovnici spun să ne ferim de vedenii și năluciri. Căci Satana poate lua chip de înger de lumină. Participarea la Liturghie, psalmodierea, icoanele au drept scop să-l ferească pe ascet de năluciri, să-l aducă la o trăire cumpătată și autentică. Semnele adevăratei înaintări duhovnicești sunt pacea, blândețea, smerenia, iar nu exaltarea care umple de tulburare : puterea de a-i iubi pe vrăjmași, potrivit poruncii evanghelice. Cei îmbunătățiți — care sunt însă și cei mai smeriți —, cei ce au atins treapta rugăciunii neincetate ajung chiar până la tronul lui Dumnezeu, străbătând cerurile populate de îngeri (inima lor înflăcărată de iubire purtându-i în chipul carului lui Ilie din mistica iudaică), pătrund înțelesurile întemeierii lumii și înțelesurile istoriei, sunt vizitați de Maica Domnului și de sfinți. Dar desăvârșirea prin asceză, în chip obișnuit, duce la transfigurarea omului, cu trup cu tot, începând din inimă, transfigurare a vieții de fiecare zi prin lumina dumnezeiască, care este foc, care nu este o emanație a cărei sursă rămâne necunoscută, ci este strălucirea care iradiază din Iisus înviat, prezența tainică a Duhului, transcendența inaccesibilă devenită paternitate iubitoare. Văzul, auzul, inteligența, simțirea, toate se unesc într-o unică «simțire» a lui Dumnezeu, «totul este lumină, lumină necreată care izvorăște dintr-un izvor inaccesibil în esența sa, dar din care ne împărtășim prin har.

83. Un călușar din Biserica Răsăritului, *Rugăciunea lui Iisus*, op. cit., p. 95.

84. *Despre contemplație...*, Mica Filocalie..., p. 181 ; Filocalie..., fasc. 10 (în curs de apariție).

Totul este lumină, dar această lumină este mediul și conținutul unei întâlniri, al unei împărtășiri.

Omul intră atunci într-un ritm continuu de enstază-extază. Sf. Grigorie de Nisa, pornind de la expresia paulină «întins spre», a creat termenul de epectază, unde *epi* desemnează *en-staza*⁸⁵, apropierea maximă de Dumnezeu, care ni se face împărtășibil, în timp ce *ek* desemnează *ex-taza*, întinderea iubitoare spre Dumnezeu, care rămâne inaccesibil, a cărui distanțare de noi nu poate fi abolită, «cel pe care-L căutăm neîncetat» înaintând în necunoaștere, căci așa cum este El în esența Lui ne rămâne inaccesibil⁸⁶.

Această distanțare depășită fără încetare în Hristos, și fără încetare redeschisă spre adâncurile Tatălui, această distanțare-participare este chiar locul venirii Duhului Sfânt, ea se înscrie și ne înscrie în taina Sfintei Treimi.

Sufletul care înaintează pe calea îndumnezeirii, inima cugetătoare înflăcărată, care se ridică pe aripile de porumbiță ale Duhului Sfânt devine, după expresia lui J. Daniélou⁸⁷, un univers spiritual în expansiune. Și ceea ce simte în relația iubitoare cu Dumnezeu, simte și pentru aproapele și în uimirea și încântarea față de lucrurile cele mai umile. Asceza pustiei ne face să înțelegem o dată pentru totdeauna că creștinismul nu este ideologie și nici cunoaștere absolută, ci necunoaștere în care înaintăm susținuți de iubire, credință și animați de duhul slujirii. Cu cât îl cunosc mai mult pe Dumnezeu, cu atât El îmi devine, în chip cu totul minunat și tainic, și mai necunoscut; cu cât îl cunosc mai mult pe aproapele meu, cu atât întâlnirea cu el e prilej de uimire și încântare. Cu cât aflu mai mult despre creația lui Dumnezeu cu atât mai mult mă minunez de taina ei (S-ar putea chiar iniția o nouă logică științifică pornind de la faptul că tocmai ireductibilitatea misterului suscită dinamismul cercetării).

Viața veșnică începe aici, pe pământ. Se înaintează mereu, «primind începutul din început (iar începutul celor pururea mai mari nu se desăvârșește în sine)», cum spune Grigorie de Nisa⁸⁸. Aceasta nu este o «ieșire din timp», ca în mistica indiană, abolire a timpului în nirvana budistă, ci intrarea într-o temporalitate eclezială, calcedoniană, unde timpul și veșnicia se unesc «fără separare și fără amestecare». Ritmul acestei temporalități este al morții urmate de Înviere, al crucii pascale. Acest ritm ne duce la moartea față de lume, până la sacrificiul total, vizibil în viața martirilor. În istorie, martirii Bisericii, au fost cei dintâi venerați ca sfinți. Un martir nu este pur și simplu cineva care-și dă viața pentru convingerile sale. Martir este cel care, trăind oroarea chinurilor și a morții violente, se predă cu smerenie Celui răstignit pe cruce și înviat, aflându-se plin de bucuria Învierii în chiar acest abandon

85. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, op. cit., p. 309—326, L'Epectase.

86. «Dumnezeu este cu atât mai nevăzut cu cât El strălucește mai cu putere în mintea noastră», spune Simeon Noul Teolog. *Precepte...* în *Writings from the Philokalia*, op. cit., p. 129.

87. *Op. cit.*, p. 319.

88. *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, P.G., 44, 941 A.

plin de credință. «Măcinat de dinții fiarelor», el devine «pâine euharistică», după cum a spus Sfântul Ignat Teoforul⁸⁹. Așa cum monahul este în același timp «stavrofor» și «pneumatofor», purtător al crucii și locaș al Duhului, cel care-și «dă sângele, primind Duh Sfânt», un înviat din morți capabil să cunoască până și în trup o fericire de nespus.

Această temporalitate află mari întinderi de pace și lumină în vârtoșenia ființelor și lucrurilor. Enstaza-extaza devine în această temporalitate, la întâlnirea cu celălalt, slujire, iubire lucrătoare plină de inventivitate. În sfârșit, în această temporalitate nouă aflăm tăcerea. Nu tăcerea rece, a vidului și a disperării, tăcerea înghețată a însingurării, a lipsei de comunicare, ci o tăcere plină de înțelesuri, tăcerea dumnezeiască, care este «taina veacului ce va să fie», cum spune Isaac Sirul⁹⁰. Atunci chiar pomenirea lui Iisus se va face fără cuvinte. La început vor fi scurte momente de tăcere între chemări. Apoi o înălțare lină în albastrul infinit al inimii cugetătoare, o pătrundere în interioritatea «pnevmatică» a Numelui lui Iisus. Căci tăcerea se va odihni în pomenirea Numelui, tot așa cum Duhul, din veșnicie, se odihnește în Cuvântul lui Dumnezeu, ca ungere mesianică, hristică a Cuvântului întrupat. Și în prezența Duhului Sfânt, rugăciunea încetează și noi nu putem decât să amuțim, în El, cum spune Sfântul Serafim din Sarov⁹¹.

Muzica liturgică din Biserica Ortodoxă este pusă în slujba cuvântului. Dar ea este pusă și în slujba tăcerii, ea deschide cuvântul spre un lăuntru de tăcere (la fel ca și muzica gregoriană).

«Rugăciunea lui Iisus» face din inima celui ce o rostește o chilie de monah, unde se află singur cu «Cel Unul», în liniște și tăcere. Asceții isihaști îndeamnă la tăcere. Dar tăcerea creștină este nedespărțită de o reînnoire a cuvântului care devine dătător de viață. La un moment dat, isihastul care s-a închis în tăcere primește harisma cuvântului ziditor de viață, care, rostit din inimă, merge la inima omului, cuvânt-sămânță a vieții celei noi.

O remarcabilă frescă din Athos ne arată un monah răstignit, din care țâșnesc flăcări. Așa sunt toți «bărbații apostolici», care vorbesc din cele trăite de ei, iar cuvântul lor este plin de puterea Duhului Sfânt. Alții, este și ceea ce am încercat în rândurile de față, se mulțumesc să prezinte mărturiile lor, păstrându-se în umbră. Sunt cei care ar dori să realizeze, cu vorba sau cu pana, ceea ce fac pictorii de icoane : să zugrăvească chipuri de sfinți.

Rugăciunea neîncetată

La unii dintre părinții duhovnicești (puțin numeroși, dar nu ca excepții), rugăciunea lui Iisus se desfășoară «de la sine» și «neîncetat». Pomenirea Numelui lui Iisus se face în ritmul bătailor inimii lor. Este chiar ritmul vieții, respirație a inimii, pulsul ei, care ajunge să se roage

89. Ignatie din Antiohia, *Epistole, către Romani*, Sources chrétiennes, no. 10, Cerf, 1951, p. 131.

90. Isaac Sirul, *Cuvinte despre Sfintele nevoițe*. Ed. Saint Irénée, 1949, p. 17.

91. *Entretien avec Molovilov*, în Irigina Gorainoff, *Saint Séraphim...*, op. cit., p. 190.

în ei, sau, mai curând, care ajunge să se recunoască drept rugăciune. Dar aceasta, s-o repetăm, nu este o chestiune de voință, este o minunată descoperire a realității ei dobândită în deplină predare lui Dumnezeu, în credință, prin harul de sus. «Căci când Duhul Se sălășluiește în careva dintre oameni, acesta nu încetează din rugăciune. Fiindcă Duhul însuși Se roagă pururea. Atunci, nici când doarme acela, nici când e în stare de veghe, nu se întrerupe rugăciunea din sufletul lui. Ci fie că mănâncă, fie că bea, fie că doarme, fie că lucrează ceva, răsar bunele miresme și răsuflările rugăciunii în inima lui, fără osteneală. Și nu se mai desparte rugăciunea de el, în toate zilele și în ceasurile lui... Mișcările inimii și cugetării curate sunt glasuri blânde în care se cântă în chip ascuns Celui ascuns», spune Sfântul Isaac Sirul⁹².

La fel ne mărturisește pelerinul rus: «Și în sfârșit... am simțit că rugăciunea se desfășoară în mine fără nici o constrângere din partea mea și se făcea de minte și de inimă, nu numai în stare de trezvie, ci chiar și în somn se lucra tot așa, și de nimic nu mai era întreruptă, nici măcar pentru o clipă, indiferent ce făceam»⁹³.

Cât de mult am înaintat spre rugăciunea neîntreruptă se vede clar din atitudinea față de somn. Somnul profund este un soi de stare mistică inconștientă. De aceea când ne culcăm să ne predăm, plini de credință, Domnului.

Prima etapă consistă în a evita îmbuibarea de somn, într-un fel sau altul (am pomenit deja slujba de noapte a călugărilor), să priveghem, conștienți de semnificația simbolică a vegheii.

În a doua etapă să facem să pătrundă rugăciunea lui Iisus în somn, spunând-o în momentul adormirii: «rugăciunea de un singur gând a lui Iisus să se culce și să se scoale cu tine»⁹⁴. În același timp, să-i mărturisim duhovnicului visele noastre, ajungând astfel, încetul cu încetul, să ne ferim somnul de amăgirile diavolești care ne bântuie subconștientul.

În a treia fază, somnul întrerupt devine un mediu poros pentru supraconștient: «Eu dorm, silit de trebuința firii, dar inima mea veghează»⁹⁵. Omul comunică cu Dumnezeu, în somn, prin viziuni care nu aparțin imaginarului, individual sau colectiv, ci «imaginalului», în sensul dat acestui cuvânt de H. Corbin. Biblia este plină de astfel de vise, pe care Septuaginta le numește «extaze». Vise care cuprind revelații și profeții sunt destul de frecvente în țările ortodoxe. Astfel, înainte de a-i face papei Paul al VI-lea propunerea de a se întâlni la Ierusalim, Patriarhul Athenagora a visat un potir așezat pe culmea unui munte, iar el și papa urcau spre el, de pe versante opuse.

Într-o ultimă etapă, cea a rugăciunii neîncetate, omul duhovnicesc aproape că nu mai doarme: starea mistică inconștientă a somnului profund a devenit la el conștientă. El nu mai are nevoie de viziuni ale lui *mundus imaginalis*, el a devenit vizionar a ceea ce este cu adevărat real. El primește darul milei față de toți și al deosebirii duhurilor,

92. Despre rugăciune, Mica Filocalie, p. 82. (în Filrom. X, p. 450).

93. Povestirile unui pelerin rus, op. cit., p. 70—71.

94. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 52, p. 166—167.

95. *Ibidem*, XXX, 13, p. 206—307.

putând să-i primească cu folos și să-i sfătuiască pe toți cei care-l vizitează, ore în șir, așa cum face în zilele noastre mitropolitul Antonie la Londra.

Actului rugăciunii îi urmează o stare de rugăciune. Și aceasta este adevărata natură a omului, adevărata natură a ființelor, a lucrurilor. Lumea întregă este rugăciune, laudă, bucurie nesfârșită, cum în chip minunat ne-o arată psalmii și cartea lui Iov. Dar această rugăciune mută are nevoie de om pentru a o exprima, pentru a o face să răsunе. Este ceea ce anumiți Părinți numesc «contemplarea naturii». Omul culege *logoi*-i lucrurilor, natura lor spirituală, nu pentru a și le însuși, ci pentru a I le aduce lui Dumnezeu ca ofrandă din partea creației. El vede lucrurile, zidite de Cuvânt, însuflețite de Duhul Sfânt dătător de viață și frumusețe, tinzând spre Cel care le-a adus la viață, Care le primește în diversitatea lor, «Cel ce ține și păzește într-o unire negrăită întreolaltă, dar și clar distincte toate, după rațiunile prin care există fiecare», cum spune Maxim Mărturisitorul ⁹⁶.

În această stare de tensiune iubitoare spre Parusie se reîntâlnește starea paradisiacă. Sfântul trăiește în preajma sălbăticiunilor, iar ele simt revărsându-se din el «aceeași mireasmă ca cea a lui Adam, dinainte de cădere», cum spune Sfântul Isaac Sirul ⁹⁷. În preajma lui nu există teamă ori violență. Un pustnic din Patomos, mort acum câțiva ani, dădea viperelor lapte să bea, împiedicându-i pe copiii din ținut să le omoare: «Și ele sunt făpturi ale Domnului», spunea el. Sfântul Serafim din Sarov se lăsa pișcat de țânțari, spunând unui prieten care voia să-i alunge: «Toată suflarea să laude pe Domnul!» ⁹⁸.

Apropiat de animale, a căror înțelepciune o sesizează, spune Sfântul Maxim, omul duhovnicesc este apropiat și de copii, care, și ei, îl simt și-l privesc ca pe unul de-al lor (cum spunea o copilă despre Sfântul Serafim din Sarov).

«Tot ce mă înconjură mi se înfățișă într-o formă încântătoare, scrie pelerinul rus. Totul se ruga, totul lauda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles ce înseamnă cuvântul Filocaliei: «a înțelege duhul făpturilor». Vedeam care era calea pe care trebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu» ⁹⁹.

Atunci omul devine preot slujitor al lumii. «Inima se reculege, ca într-o biserică, ca într-un locaș al păcii, în contemplarea duhovnicească a universului» ¹⁰⁰. Omul intră acolo împreună cu Hristos și, cu El și călăuzit de El, îi oferă lui Dumnezeu universul în dar pe altarul minții sale ¹⁰¹. Această atitudine i s-ar putea aplica și cercetării științifice. Cercetătorul autentic, care ar practica «rugăciunea lui Iisus», va căuta o explicare a faptelor care să nu destrame taina lucrurilor, el fiind cel

96. *Ambigua*, P.G, 91, 1065, C.

97. *Cuvinte...*, op. cit., p. 22.

98. Dimitri Merejkowski, (*Le dernier saint*, 1905. Reluat în Sur le chemin d'Emmaüs, Gallimard, Paris, fără dată, p. 87.

99. *Povestirile...*, p. 57.

100. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*. 23, P.G, 91, 697 D.

101. *Ibidem*, 4, 672 C.

care face cunoscută bogăția de viață a ființelor. Demersul său este unul de reintegrare spirituală, iar nu de dezintegrare ¹⁰².

«Rugăciunea lui Iisus» produce în inimă o milă nesfârșită pentru toți și toate, compasiune și o adâncă înduioșare. «Ce este inima plină de milă?» se întrebă și ne răspunde Isaac Sirul: «Arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura... rugăciunea cu lacrimi la tot ceasul... chiar și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă... chiar și pentru șerpii care se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu» ¹⁰³. Și tot la el: «Ce este cunoștința? — Simțirea vieții veșnice. Și ce e viața veșnică? — Să-L simțim pe Dumnezeu în toate. Și de aici izvorăște dragostea. Cunoștința care s-a întors la Dumnezeu fură din suflet simțirea patimilor. Iar inima care o primește se umple de preaplin de dulceață revărsându-se peste întregul pământ. Căci nimic nu poate fi asemănat cu dulceața din inima care-L cunoaște pe Dumnezeu» ¹⁰⁴.

La sfârșitul Filocaliei grecești găsim un imn închinat unirii celor risipite în lume în lumina cu care a strălucit Hristos schimbat la Față pe Tabor: «Nu este un lucru în univers în care să nu vină ca o curgere și ca o mireasmă din Făcătorul Acela cu adevărat Unul... De aceea, dat fiind că toate îl strigă pe Unul și toate tind spre Unul și însuși Unul cel mai presus de lume se arată pe Sine minții prin toate, e neapărat de trebuință ca mintea să fie îndrumată, povățuită și dusă spre Unul cel mai presus de lume... Fiindcă vederea e din căutare, iar viața din vedere. El vrea să fie văzut de minte, ca aceasta să se veselească, să se lumineze și să se bucure, cum zice David: «Întru lumina Ta vom vedea lumină» și «Întru Tine e locașul tuturor celor ce se veselesc»... El a semănat ale Sale în toate cele ce sunt, încât prin ele, ca prin niște deschizături, să Se arate minții într-o lumină a înțelegerii, cucerind-o, luminând-o și atrăgând-o spre Sine» ¹⁰⁵.

Urcușul duhovnicesc se desăvârșește în adevărata iubire de aproapele. Îmi vin în minte aceste cuvinte ale unui «nebun pentru Hristos» rus de la începutul secolului nostru: «Fără rugăciune, virtuțile noastre sunt plante fără pământ; rugăciunea este pământul în care cresc virtuțile... Ucenicul lui Hristos trebuie să trăiască numai prin Hristos. Și când va ajunge să-L iubească din toată inima sa pe Hristos, va iubi și toate făpturile lui Dumnezeu. Se crede îndeobște că trebuie să începi prin a-i iubi pe oameni și apoi pe Dumnezeu, și eu am făcut așa, dar nu mi-a folosit. Când, dimpotrivă, am început să-L iubesc pe Dumnezeu, în această iubire de Dumnezeu l-am aflat pe aproapele meu.

102. Interviu luat lui Edgar Morin, cu privire la lucrarea sa *La Méthode*, t. I, *Nature de la nature*, Ed. du Seuil, 1977, (apărut în *Le Nouvel Observateur* din 10.06. 1977, p. 02).

103. *Cuvinte...*, ed. St. Irénée, p. 18.

104. *Cuvântul* 38, ed. Théotoki, p. 164.

105. Trad. de Jacques Touraille (în curs de apariție în colecția Filocalia părinților neptici, fasc. 11).

Și în iubirea de Dumnezeu pe dușmani i-am socotit prieteni, toți zidirea Lui Dumnezeu»¹⁰⁶.

Evagrie scria : «Fericit este mōnahul care îi socotește pe toți oamenii dumnezei după Dumnezeu. Fericit monahul care privește înaintarea celorlalți spre Dumnezeu și mântuirea lor ca pe ale sale. Acela este monah care, despărțit de toți, se simte unit cu toți»¹⁰⁷.

Iar la Sf. Isaac Sirul : «Lasă-te prigonit, și nu prigoni. Lasă-te bârfit, și nu bârfi.. Bucură-te cu cei ce se bucură, plângi cu cei ce plâng, căci acesta este semnul curăției... Fii prieten cu toți oamenii, dar fii singur în cugetul tău»¹⁰⁸. «Iată, frate, îndemnul meu : mila să-ți sporească în suflet până când vei simți în inima ta aceeași milă pe care Dumnezeu o are față de lume»¹⁰⁹.

«Nu încerca să deosebești pe cel drept de cel nedrept ; toți oamenii să-ți fie asemenea în dragoste și slujire. Și așa îi vei putea aduce pe calea cea bună și pe cei nevrednici... N-a stat, oare, Domnul la masă cu vameșii și desfrânatele ? Aceleași binefaceri să le faci și necredinciosului și tâlharului ; și ei sunt frații tăi toți de-o fire»¹¹⁰.

«Care este semnul că a ajuns cineva la curăția inimii ? Și când recunoaște omul că inima lui a ajuns la curăție ? Când îi vede pe toți oameni buni și nu-i apare nici unul necurat și întinat, atunci cu adevărat este curat cu inima»¹¹¹.

Maica Maria (Skobtzoff), o călugăriță ortodoxă care a trăit în Franța între cele două războaie mondiale, a vorbit despre asceza iubirii lucrătoare.

Această fostă revoluționară, cu o viață dură și plină de pasiune, a devenit o ființă de lumină. Ea citea Filocalia în lumina dascălilor ei, filosofii religioși ruși, ca Berdiaev. S-a dedicat celor de la marginea societății, celor decăzuți. În timpul războiului a salvat viața multor evrei. Închisă la Ravensbruck, ea a murit luând locul unei altei femei trimise la camera de gazare. A rămas în amintirea tovarășelor ei ca o prezență strălucitoare, de neuitat. Ea povestea adesea istoria unui monah din Egipt care și-a vândut Evanghelia, singurul său bun, pentru a hrăni un infometat¹¹². În lucrarea sa «A doua poruncă a Evanghe-

106. Arhimandritul Spiridon, *Mes missions en Sibérie*, col. Foi vivente, no. 91, Cerf, Paris, 43—44.

107. *Capete despre rugăciune*, 121, 122, Filocalia, fasc. 8, 1987, p. 61 ; cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Beauchesne, Paris, 1960, p. 157—159.

108. *Cuvântul* 58, ed. Théotoki, p. 239.

109. *Cuvinte...*, p. 17. (ed. St. Irénée).

110. *Ibidem*.

111. *Ibidem*.

112. «Un frate nu avea nimic altceva decât o Evanghelic ; pe care o vându dând toți banii primiți pentru hrana unor infometati ; adăugând cuvântul : am făcut ceea ce chiar Evanghelia ne poruncește : «Vindeți tot ce aveți și dați săracilor» (Evagrie Ponticul, *Despre tăpțuire*, 97, ed. Guillaumont, S.C., no. 171, Cerf, 1971, t. II ; citat la I. Hausherr, op. cit., p. 33).

liei»¹¹³ ea a schițat direcțiile unei posibile asceze practicate în întâlnirea cu semenii și în iubirea față de ei. Ea învătă să ne ferim de a proiecta asupra altuia propriul nostru psihism. Numai complet dezbrătat de sine, îl poți înțelege pe celălalt, până la a descoperi în el chipul lui Dumnezeu. Și atunci descoperi cu nesfârșită milă cât de mult a fost întunecat și deformat acest chip de forțele răului. Atunci vezi inima omului ca pe un loc unde binele și răul, Dumnezeu și diavolul, se luptă neîncetat. Și în acest război nu poți interveni din exterior, cu violență, încercând să faci binele cu sila, ... ci numai prin rugăciune: «Poți să intri în această luptă numai dacă îți pui credința în Dumnezeu, dacă te lepezi de orice interes personal și dacă, ca David, lepezi toate armele și te arunci în luptă având ca singură armă Numele lui Iisus»¹¹⁴. Atunci Numele devenit Prezență ne inspiră cuvintele, tăcerea și gesturile folositoare.

Pentru cei care ating această «stare de rugăciune» se cheamă că s-a împlinit cuvântul Mântuitorului: «însuțit veți primi». Ei ajung să cunoască transfigurarea *eros*-ului, atât de disperat căutată de freudomarxiști. Ei pătrund pe deplin taina ființelor și a lucrurilor, fața ascunsă a pământului. Primesc harisma nașterii de fii duhovnicești a vindecărilor, a profetiei. Iar această capacitate de a zămisli duhovnicește, asemănătoare lucrării lui Dumnezeu, depășește, prin integrare, dualitatea sexelor. Sfântul Serafim spunea starețului din Sarov: «Fii maica călugărilor din mănăstire!»¹¹⁵.

Mintea, unită cu inima, ajunge la o formă reinnoită de înțelegere, la o gândire plină de pace și iubire, purtată pe aripile rugăciunii. Căci de acum rugăciunea nu mai este întreruptă de gânduri. Practica chemării numelui lui Iisus nu este un act de antiintellectualitate, cum se crede uneori; ea crucifică gândirea pentru ca să o învieze. «Inima eliberată de imagini și închipuiți sfârșește prin a zămisli în adâncurile ei gânduri sfinte pline de taină, care țâșnesc din ea ca peștii deasupra mării liniștite»¹¹⁶.

Uneori cei duhovnicești se înalță cu mintea la cele dinaintea de întemeierea lumii sau la cele din veacul ce va să fie. Ei lucrează la trecerea lumii în Împărăție, la zidirea Noului Ierusalim. Ei intră în ceata «celor ce se știu păcătoși», a celor care se roagă pentru ca toți să se mântuiască. Biserica a condamnat «apocatastaza» origenistă ca certitudine doctrinară și automatism ciclic, dar a încredințat marilor duhovnici taina rugăciunii pentru mântuirea tuturor.

113. Trad. fr. în *Contacts, Mère Marie (1891—1945)*, no. 51, trim. III, 1965, p. 194—291.

114. *Ibidem*, p. 209.

115. Irina Gorainoff, *Saint Séraphim...*, op. cit., p. 67.

116. Isachie din Vatos, *Sutele*, II, 54 (56), Mica Filocalie, p. 108; Filocalia fasc. 3, 1980, p. 66.

Când, în «rugăciunea lui Iisus», spunem «miluiește-ne pe noi» înțelegem că nu ne putem mântui singuri, ci numai în măsura în care devenim persoane în comuniune, care nu se mai simt separate de nimeni și de nimic. Cel care cheamă Numele lui Iisus devine prieten al Mirelui și se roagă ca toți să fie uniți cu Mirele: «Trebuie ca El să crească iar eu să mă micșorez». În adâncă lui smerenie, ajunge să creadă că el singur e vrednic de iad. Este istoria cizmarului din Alexandria care i-a spus Sfântului Antonie că se roagă ca toți să se mântuiască, el fiind singurul vrednic să fie lepădat în chinurile iadului. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că trebuie să-i privim pe toți semenii noștri ca pe niște sfinți, iar pe noi să ne considerăm cei din urmă păcătoși. «În ziua Judecății toți se vor mântui, eu singur voi fi aruncat în întunericul cel mai dinafară»¹¹⁷.

Domnul i-a spus starețului Siluan: «Ține-ți sufletul în iad și nu deznădăjdui»¹¹⁸.

Iar nădejdea sporește prin rugăciune: nădejdea în ziua neînserată, când Duhul Sfânt va risipi cenușa și lumea se va arăta în chipul «rugului aprins», în Hristos. Dar, desigur, spulberarea amăgirilor și năruirea morții nu se vor face fără mari încercări. «Atunci tot cel care va chema Numele Domnului se va mântui».

117. *Capete practice și teologice*, CXXIII, Filocalia greacă, vol. III, p. 261 (în curs de apariție în col. Filocalia părinților neptici, fasc. 11).

118. Arhimandritul Sofronie, *Starețul Siluan...*, op. cit., p. 43.

SFÂNTUL GRIGORE PALAMAS ȘI TEOLOGIA TRINITARĂ *

LUCIAN TURCESCU

INTRODUCERE

Teologia Sfântului Grigore Palamas (1296—1359) a stârnit multe controverse atât în timpul vieții sale cât și în secolul al XX-lea când autorul a fost redescoperit. Când i s-a cerut de către frații săi călugări de la Muntele Athos să le apere practica rugăciunii și contemplației lui Dumnezeu (practică cunoscută sub numele de 'isihasm', de la cuvântul grec *ἡσυχία* — liniște) împotriva acuzațiilor aduse de către Varlaam Calabritul, Sfântul Grigore a sistematizat doctrina. Părinților Bisericii într-o teologie extinsă a cunoașterii lui Dumnezeu. Această teologie a fost analizată și în cele de urmă aprobată de către Biserica Ortodoxă Bizantină într-o serie de sinoade ținute la Constantinopol în secolul al XIV-lea. Mai târziu, ea a fost primită și de celelalte Biserici Ortodoxe ca învățătură dogmatică. Grigore a fost canonizat ca sfânt în 1368, curând după moartea sa. Ziua sa este celebrată în Duminica a doua din Postul Mare.

Un rol cheie în această cunoaștere a lui Dumnezeu este jucat de distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu. Deși patristică, această distincție a creat foarte multe dificultăți.

FIINȚA ȘI ENERGILE ÎN DUMNEZEU, DUPĂ SFÂNTUL GRIGORE PALAMAS ¹

Înainte de a prezenta această distincție în propria expunere a lui Grigore, se impune să facem o scurtă trecere în revistă a câtorva locuri din Scriptură unde aceste cuvinte apar. Nu vom face același lucru prioritar la tradiția patristică, de vreme ce citatele din autorii patristici sunt atât de numeroase în scrierile palamite încât simpla reproducere a celor

* Autorul este doctorand în teologie la St. Michael's College, University of Toronto, Canada. Articolul de față reprezintă versiunea românească a unei lucrări de seminar scrisă sub îndrumarea profesorului Robert E. Sinkewicz de la Institutul Pontifical de Studii Medievale din Toronto. Profesorul Sinkewicz este traducătorul englez principal al Sfântului Grigore Palamas și al lui Teolipt al Filadelfiei.

1. În acest articol vor fi folosite următoarele abrevieri referitoare la ediții:
Chres Palamas, *Συγγράμματα*, edited by K. Chrestou, 4 vols., Thessalonica, 1962—1988.
Gend Palamas, *The Triads* (= *Triade*), edited with an introduction by John Meyendorff. Translation by Nicholas Gendle. New York: Paulist Press, 1983.
Mey Palamas, *Défense des Saints Hésychasts* (= *Triade*). Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, 2 vol. Louvain: Spicilegium Sacrum Louvaniense, 1959.
Sink Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters* (= *Capita 150*). A critical edition, translation and study by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.

mai importante dintre ele ar depăși cu mult lungimea acestui articol (există chiar tendința de a considera scrierile Sfântului Grigore ca o compilație de citate patristice, ceea ce, după cum vom arăta, nu este cazul).

În Noul Testament² cuvântul ἐνέργεια, aplicat la Dumnezeu, apare de câteva ori în Epistole. În toate aceste contexte el înseamnă 'operație', 'lucrare', 'faptă'. Astfel, la Efeseni 1 : 19 se poate citi : «Și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi, după lucrarea (κατὰ τὴν ἐνέργειαν, secundum operationem) puterii tăriei Lui, pentru noi cei ce credem» ; la Efeseni 3 : 6—7 este scris : «... prin Evanghelie, al cărei slujitor m-am făcut după darul harului lui Dumnezeu, ce mi-a fost dat mie, prin lucrarea (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) puterii Sale» ; sau Filipeni 3 : 21 : «Care [Hristos] va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) ce are de a-și supune sieși toate». Col. 1 : 29 : «Spre aceasta mă și ostenesc și mă lupt, potrivit lucrării Lui [Hristos], care se săvârșește în mine cu putere» (κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνέργουμένην [quam operatur] ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει) ; Coloseni 2 : 12 scrie : «Îngropați fiind împreună cu El [cu Hristos] prin Botez, cu El ați și înviat prin credința în lucrarea lui Dumnezeu (διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ), cel ce L-a înviat pe El din morți».

Cuvântul οὐσία apare doar o dată în Noul Testament, și aici nu se referă la Dumnezeu, ci înseamnă 'proprietate' sau 'bogăție'. Astfel, la Luca 15 : 12—13 se poate citi : «Și a zis cel mai tânăr dintre ei tatălui său : Tată, dă-mi partea ce mi se cuvine din avere (μέρος τῆς οὐσίας, portionem substantiae). Și el le-a împărțit averea. Și nu după multe zile, adunând toate, fiul cel mai tânăr s-a dus într-o țară depărtată și acolo și-a risipit averea (δισεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, dissipavit substantiam suam), trăind în desfrânări».

Conform Sfântului Grigore Palamas³, Varlaam a pretins că «numai ființa (οὐσία) divină este fără început». Palamas încearcă să arate că nu doar ființa divină, ci și facultățile sau atributele ei (τὰ περὶ αὐτόν) sunt din eternitate. Printre aceste facultăți el recunoaște : facultatea cunoașterii, a preștiinței, a creării, a cuprinderii tuturor lucrurilor în Sine, providența și puterea de a îndumnezei. El zice :

'Pentru că dacă ea [ființa divină] nu le are, această ființă nu este Dumnezeu, chiar dacă ea singură este neoriginată. Dacă ea posedă aceste puteri, dar le-a achiziționat ulterior, atunci există un timp când ea a fost imperfectă, cu alte cuvinte, nu a fost Dumnezeu. Totuși, dacă ea a posedat aceste facultăți din eterni-

2. Am folosit *Novum Testamentum Graece et Latine* editat de E. Nestle și K. Aland, ediția 22 (Londra, United Bible Societies, 1969) și *Biblia sau Sfânta Scriptură* (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982).

3. *Triade* III, 2, 5, Gend, p. 93.

tate, urmează nu doar că ființa divină este neoriginată, ci și fierea dintre puterile ei' ⁴.

Problema «realităților care îl înconjoară [pe Dumnezeu]» (τὰ περὶ αὐτόν) este o «reminiscență dintr-un text al Sfântului Grigore de Nazianz, care a devenit un loc teologic comun» ⁵. Așa cum observă R. Sinkiewicz, această distincție între «ființa» (οὐσία) lui Dumnezeu și «realitățile care îl înconjoară» (τὰ περὶ αὐτόν) apare pentru prima dată în discuția cu Varlaam din Prima Epistola a lui Palamas către Grigore Akindyn. La acest stadiu timpuriu, Palamas include printre τὰ περὶ αὐτόν atât atribute comune cât și caracteristici individuante ca nașterea și purcederea ⁶. Mai târziu, în *Capita 150*, el clarifică problema și le situează pe acestea din urmă la locul cuvenit: nașterea și purcederea aparțin ființei divine, pe câtă vreme crearea aparține energiei divine. Astfel, se poate citi:

Dacă ființa (οὐσία) divină nu este în nici un fel distinctă de energia divină, atunci nașterea și purcederea nu sunt distincte de creare. Dumnezeu Tatăl creează prin Fiul în Duhul Sfânt (ποιεῖ δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ δι' υἱοῦ ἐν ἄγῳ πνεύματι), și astfel, în opinia lui Akindyn și a celor ce-i urmează lui, El dă naștere și purcede prin Fiul în Duhul Sfânt ⁷.

Pentru Sfântul Grigore, ca și pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul pe care îl citează, atributele lui Dumnezeu ca virtutea, bunătatea, sfințenia, imoralitatea sunt eterne. «Ele sunt contemplate», spune Maxim, «drept calități ce aparțin în mod ființial (οὐσιωδῶς) lui Dumnezeu» și sunt participabile ⁸. Dar deși necreate și aparținând ființei dumnezeiești, aceste atribute ('puteri', 'virtuți' sau 'energii', cum le numește Palamas împreună cu întreaga tradiție patristică) nu sunt ființa divină:

Și pentru ca nimeni să nu creadă că el [Maxim] vorbește de o superființialitate la care intelectul nostru ajunge după ce s-a debarasat de toate lucrurile create, el continuă, 'Dumnezeu trans-

4. *Triade III*, 2, 5, Gend, p. 93. Glosând acest text, traducătorul englez, Nicholas Gendic, scrie: «Chiar dacă ar fi posibil pentru un filosof să-L conceapă pe cel transcendent și esența primă fără atribute, datele revelației fac imposibil ca Dumnezeu creștin să nu fie creator și răscumpărător» (p. 147, n. 1). În opinia mea, ceea ce Palamas încearcă să spună este că nici chiar un filosof nu poate să conceapă o primă substanță (ousia) care este eternă fără să-și aibă și atributele eterne. Se regăsește aici savoarea argumentului ontologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, al lui Anselm sau Descartes.

5. Robert E. Sinkiewicz, «The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian», *Medieval Studies* 44 (1982), 200, n. 79. R. Sinkiewicz citează textul grec al lui Grigore de Nazianz (*Or.* 38.7, în *Theophania* [PG 36:317B]): «Dumnezeu... doar schițat de minte, și aceasta foarte obscur și limitat, nu prin cele din El [ἐκ τῶν κατ' αὐτόν], ci prin cele din jurul Său [ἐκ τῶν περὶ αὐτόν]» și spune că pasajul este citat de Nil al Ancyrei, *Epistolarum liber* 1.158 (PG 79:148B) și de către Euthymie Zigabenu, *Panoplia dogmatica* 4 (PG 130:156C). Pentru o discuție a lui κατ' αὐτόν și a lui περὶ αὐτόν, cf. și André de Halleux, «Palamisme et Tradition», *Irénikon* 48 (1975), 484 sq.

6. Sinkiewicz, «The Doctrine», 200: *First Letter to Gregory Akindyn*, editată de J. Meyendorff (Chres' 1, 9.214.3).

7. *Capita 150*, 97, Sink, p. 197.

8. *Cent. gnost.* 1.48 (PG 90:1100CD) citat în *Triade III*, 2, 7.

cende în mod infinit de un infinit număr de ori aceste virtuți participabile⁹. Cu alte cuvinte, El transcende în mod infinit acea bunătate, sfințenie și virtute care sunt neoriginale, deci, necreate»¹⁰.

În același pasaj Sfântul Grigore spune că mintea noastră este condusă către o ființă prin intermediul energiei acelei ființe. Cu atât mai mult așa stau lucrurile când este vorba de Dumnezeu: «... de vreme ce Dumnezeu este în întregime prezent în fiecare din energiile divine, noi îl numim după fiecare din ele, deși este clar că El le transcende pe toate»¹¹. În alt loc Sfântul Grigore spune că ființa interioară a lui Dumnezeu nu este nicidecum ca un obiect care există, iar lucrurile din jurul lui Dumnezeu (τὰ περὶ αὐτόν) — atributele naturale care îi aparțin Lui — nu sunt identice cu ființa Lui interioară¹². În *Capita 150*, Palamas ia distincția făcută de către Părinții cappadocieni între ființa și ipostaturile lui Dumnezeu și o aplică la ființa și energiile lui Dumnezeu. Probabil că în aceasta s-a manifestat geniul său teologic. Cappadocienii¹³, spun că referința la Dumnezeu se poate face doar în mod relativ, adică, nume ca 'tată' sau 'fiu' nu pot să denote ființa și trebuie să trimită la altă realitate cu care ele nu sunt identice. Astfel, ei au fost capabili să stabilească distincția fundamentală în dumnezeire între ființa și ipostaturile acesteia. Sfântul Grigore Palamas începe¹⁴ prin a afirma că nu tot ceea ce se spune despre Dumnezeu se referă la ființa Sa; mai degrabă, referința poate fi făcută în mod relativ (πρὸς τι), adică, în relație cu ceva care nu este Dumnezeu (πρὸς τι, ὅπερ αὐτός οὐκ ἔστιν). După ce folosește argumentul cappadocienilor despre Tatăl și Fiul, Palamas vorbește despre 'Domnul' (κύριος)¹⁵ ca să treacă de la relațiile intratrinitare la relațiile lui Dumnezeu *ad extra*, adică, de la *theologia* la *oikonomia*. El spune că Dumnezeu este Domn în raport cu creația. Astfel, 'domnia' (τὸ κυριεύειν) este o energie necreată a lui Dumnezeu, distinctă de ființa Lui. În opinia mea, însă, este o tentație modalistă aici: dacă nu are în vedere distincția dintre *theologia* și *oikonomia*, Tatăl și Fiul pot fi cu ușurință numiți «energii». Tentația este similară cu aceea de a include «nașterea» și «purcederea» printre energii.

Sfântul Grigore folosește de asemenea conceptul de *enypostatos* când se referă la energii. În secolul al VI-lea Leonțiu de Bizanț a stabilit sensul termenului *enypostatos*: ceea ce este posedat, folosit și manifestat de către o persoană. Leonțiu îl folosește cu referire la natura umană a lui Hristos: aceasta a fost enipostasiată în ipostasul divin al

9. *Cent. gnost.* 1.49 (PG 90 : 1101A).

10. *Triade III*, 2, 7, Gend, p. 95.

11. *Triade III*, 2, 7, Gend, p. 95.

12. *Triade III*, 3, 10, Gend, p. 97.

13. Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium* 2.9, PG 29 : 588B-589A (SC 305); Grigorie de Nazianz, *Or.* 29.16, PG 36 : 93C-96B (SC 250). Texte menționate de Robert E. Sinkewicz în a sa «Introduction» la *Capita 150*, p. 45.

14. *Capita 150*, 125, Sink, p. 228.

15. Palamas poate să fi găsit o sugestie pentru aceasta în Grigorie de Nazianz, *Or.* 30.18 (PG 36 : 128A), unde marele cappadocian vorbește de 'Domnul' ca 'nume relativ'.

Logosului¹⁶. Sfântul Grigore aplică acest concept doctrinei despre energiile divine: «Chezășia făgăduinței ce se va împlini, harul adopției, darul îndumnezeitor al Duhului este o lumină de nedescrisă slavă contemplată de sfinți, o lumină enipostasiată (φῶς ἐνιπόστατον), necreată, ființă eternă venind din ființa eternă»¹⁷. Comentând acest concept, M. E. Hussey observă că Palamas evită folosirea termenului 'ipostatic' referitor la energii, «de vreme ce ar putea imediat rezulta că [energia] este ea însăși o persoană sau că poate exista în mod independent»¹⁸. În prima *Triadă* Palamas explică faptul că unii Părinți au folosit termenul 'ipostatic' (mai degrabă decât *enipostatic* sau *personalizat*), «ca să închidă gurile celor care consideră că iluminarea este doar conștiință, care seamănă confuzie în mințile multora, și înaintea tuturor în propriile lor minți, printr-o falsă interpretare, întrucât ei numesc tot ce se spune despre lumină doar cunoștință»¹⁹. El insistă apoi pe realitatea acestei «lumini enipostasiate» împotriva aceluia care susțin că ea este un simplu simbol al dumnezeirii lui Hristos: «Sfinții văd această lumină în mod spiritual, în chip enipostasiat (ἐνιποστάτως)²⁰ după cum ei înșiși afirmă și cunosc din experiență că este reală și nu doar simbolică»²¹.

Sunt energii în Dumnezeu care, deși necreate, au un început cel puțin în lucrările lor externe. Astfel, de pildă, energia creatoare a lui Dumnezeu devine efectivă doar atunci când creația și timpul încep simultan. Sunt de asemenea energii în Dumnezeu care au un sfârșit: preștiința (πρόγνωσις) lui Dumnezeu, de exemplu, după Sfântul Vasile al Cezareei²² are un 'sfârșit' în sensul că timpul ajunge la un sfârșit în eternitate, și că nu există evenimente sau dezvoltări în veacul de apoi pe care Dumnezeu să nu le prevadă. Sfântul Grigore vede în aceste feluri de energii un motiv în plus să *nu* identifice ființa lui Dumnezeu cu vreuna dintre ele²³. Dumnezeu se manifestă integral în fiecare energie, dar ființa și energiile nu sunt întru totul identice cu Dumnezeu; energiile există nu în·El (κατ' αὐτόν), ci în jurul Lui (περὶ αὐτόν)²⁴. Energiile, spune Sfântul Grigore, trebuie de asemenea numite 'Dumnezeu',

16. Patrologul Ioan G. Coman a spus: «Din explicațiile pe care Sfântul Chiril al Alexandriei le-a dat formulei sale teologice [μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη] 'fabricată din arsenalul apollinarist, se poate deduce că expresia 'o fire întrupată' -- care include, toluși, două firi -- a dat autorului posibilitatea să creeze teoria enipostazei... cu un secol înaintea lui Leonțiu de Bizanț» («Momente și aspecte ale hristologiei pre-calcedoniene și calcedoniene», *Ortodoxia* 17 [1965] 1:53).

17. *Triade* III, 1, 6, Mey, p. 569.

18. M. E. Hussey, «The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas», *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1974) 25.

19. *Triade* I, 3, 7, Mey, p. 123.

20. În altă traducere: «această lumină ipostatică» (Gend, p. 57), dar într-o notă de subsol se explică faptul că 'ipostatic' aici «nu trebuie confundat cu ipostasul *qua* unul din persoanele Treimii» (Gend, p. 131). Cf. și Hussey, «The Persons-Energy Structure», 24.

21. *Triade* II, 3, 8, Mey, p. 403.

22. *Adversus Eunomium* I, 8 (PG 29:528B). Pasaj identificat și explicat de traducătorul englez al *Triadelor* (Gend, p. 148, n. 24).

23. *Triade* III, 2, 8, Gend, p. 96.

24. *Triade* III, 2, 9, Gend, p. 97. Cf. și Grigore de Nazianz, *Or.* 38.7 (PG 36:317B), deja citat în nota 5.

fiindcă acesta este termenul transmis de Tradiția Bisericii. Mai mult, continuă el, «când Dumnezeu vorbea cu Moise, El n-a zis 'Eu sunt ființa', ci 'Eu sunt Cel ce este' (Exod 3 : 14). Deci nu «Cel ce este» derivă din ființă, ci ființa derivă din El, pentru că El este Cel ce conține toată ființa în El însuși»²⁵. Acest pasaj demonstrează fidelitatea Sfântului Grigore față de tradiția patristică și biblică. În afară de Exod 3 : 14, Părinții răsăriteni nu au uitat că temelia credinței creștine începe cu mărturisirea lui Petru : «Tu ești Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 16 : 16), adică, au la bază o recunoaștere a identității personale a lui Iisus și a relației lui cu Tatăl (și, cum s-a specificat în cele din urmă, cu Duhul). Dumnezeu transcende simplul fapt de 'a fi ființă', El este deasupra oricăror categorii pe care le-am putea imagina. În acest punct, spune Palamas, încă o clarificare este necesară : trebuie să spunem 'Există un singur Dumnezeu neoriginat *prin natură*', de vreme ce tradiția patristică i-a numit pe sfinți 'dumnezei neoriginați și necreați *prin har*'²⁶. Sfinții participă la natura divină prin har, nu prin natură. De aceea, în ciuda acestei participări, ei rămân mereu creaturi.

În relație cu energiile, un loc aparte îl ocupă «darurile spirituale» (πνευματικά χαρίσματα) date de Dumnezeu. Vorbind despre 'har' (χάρις), Palamas evidențiază multiplele sensuri ale cuvântului grec 'har' :

Uneori obiectul dat în mod gratuit este numit har, dar alteori este chiar actul dăruirii ; alteori nici unul din aceste sensuri nu se aplică cuvântului 'har' care desemnează, ca să spunem așa, frumusețea, aparența frumoasă, ornamentul și slava fiecărei naturi, și în acest sens vorbim de harul (sau grația) cuvintelor și al conversației²⁷.

Astfel, 'darurile spirituale' pot fi numite 'har' conform primului sens al cuvântului. În al cincilea *Antieretikos* împotriva lui Akindyn el vorbește de faptul că nu toate darurile spirituale sunt necreate (ὅβ πάντα ἀκτιστά ἐστιν)²⁸. Urmând Sfântului Ioan Gură de Aur, Palamas spune : «învierea Domnului este spirituală... dar nu necreată... Așa sunt și noua creație, omul nou și inima nouă și pură»²⁹. În cartea sa, *L'Esprit Répandu*, teologul dominican Jacques Lison, numește acest pasaj «o importantă concesie făcută de către Palamas adversarilor săi» și o discută în termeni de har 'creat-necreat'³⁰. Totuși, Lison menționează și faptul că Palamas (*l'Hésychaste*, cum îi place să îl numească), vorbind despre

25. *Triade* III, 2, 12, Gend, p. 98.

26. *Triade* III, 2, 12, Gend, p. 98.

27. *Contra Akindynos* III, 9, 25, Chres III, p. 181, 1.19—23. Citat de John Meyendorff în *A Study of Gregory Palamas*, translated into English by George Lawrence, ediția a doua (The Faith Press, 1974), p. 163.

28. *Contra Akindynos* V, 23, 87 ; Chres III, p. 352.

29. *Contra Akindynos* V, 23, 87 ; Chres III, p. 353 : 'Ἡ τοῦ κυρίου ἀνάστασις πνευματική ἐστιν . . . ἀλλ' οὐκ ἀκτιστος . . . Τοιοῦτόν ἐστι καὶ ἡ καινὴ κτίσις καὶ ὁ νέος ἄνθρωπος καὶ ἡ καινὴ καὶ καθαρὰ καρδιά. Pasajul din Ioan Gură de Aur nu a fost încă identificat.

30. Jacques Lison, *L'Esprit Répandu : la Pneumatologie de Grégoire Palamas* (Paris : Les Editions du Cerf, 1991), pp. 118 sq, 276.

'darurile spirituale' menționate mai înainte, face distincția între 'un har al naturii' (ἡ χάρις τῆς φύσεως) și 'harul care îndumnezeiește' (ἡ χάρις) θεοποιός). Conform acestei distincții, harul care vine de la o natură creată se poate numi 'har (grație) creat(ă)'. Astfel, Sfântul Grigore apără caracterul creat al învierii Domnului spunând că aceasta este regenerarea unei creaturi care a fost moartă; reînnoirea creației, a omului și a inimii lui «este o anume reînnoire și restaurare a trăsăturilor χαρακτῆρων» sufletului»³¹. Dat fiind acest înțeles, conceptul palamit de 'har creat', scrie Părintele John Meyendorff, este diferit de o concepție a 'supranaturalului creat' în sens thomist³². În acest punct Lison este destul de prudent³³ și, după analiza câtorva texte ale lui Palamas, concluzionează foarte nuanțat :

În al treilea sens harul este aproape identic cu energia ; deși, atunci când este numit creat, este mai degrabă manifestarea energiei divine. Totuși, nu se poate spune cu adevărat că energia este faptul de a fi dat — al doilea sens. Referitor la primul sens, harul este identic cu energia întrucât este dar necreat, fiind totodată diferit de energie ca dar creat produs de o energie necreată³⁴.

Deși ființa lui Dumnezeu este una, energiile Lui (Sfântul Grigore le numește chiar 'raze') sunt multiple și «trimise într-un mod propriu celor care participă la ele, fiind multiplicat după capacitatea variată a celor ce le primesc»³⁵. Energiile necreate pot fi experimentate în mod sensibil în domeniul percepției senzitive sau în mod intelectual în domeniul intelectului. Ca iluminări (ἐλλαμψεις) ele sunt vizibile celor demni, deși — Sfântul Grigore nu uită această rezervă importantă — ființa divină este absolut invizibilă. După cum s-a văzut, Grigore folosește adjective ca 'sensibil' și 'intelectual' când se referă la percepția acestor energii ; totuși, el tinde să le înlocuiască în mod apofatic cu percepția 'spirituală'. Astfel, el subliniază caracterul lor necreat care înseamnă că aceste energii (iluminări/puteri) nu sunt nici sensibile nici

31. *Contra Akindynos* V, 23, 87, Chres III, p. 353.

32. J. Meyendorff, *A Study*, p. 163. Însă Kallistos Ware sugerează că este necesară o viitoare investigație «pentru a stabili dacă discrepanța este simplu verbală sau implică o chestiune de semnificație doctrinală» («God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction», *Eastern Churches Review* 7 [1975] 131).

33. După ce menționează tentativa lui Coffey de a reconcilia pozițiile lui Thoma d'Aquino și Grigore Palamas (vezi D. Coffey, «The Palamite Doctrine of God: A New Perspective», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 [1988] 329—358), Lison spune că acest autor «ne rend cependant pas compte du fait que ce dernier passage [adică *Epistola către Atanasie de Cyzic* 27, Chres II, p. 438, 1.20—25] concerne principalement les dons spirituels, c'est-à-dire le premier sens du mot...» (Lison, *L'Esprit Répandu*, p. 118, n. 88).

34. J. Lison, *L'Esprit Répandu*, p. 125. Cf. și maestrul lui Lison, André de Halleux, «Palamisme et Scolastique. Exclusivisme Dogmatique ou Pluriformité Théologique?», *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 416—18. Într-o discuție ulterioară profesorul Robert Sinkewicz mi-a mărturisit că, după părerea lui, toată distincția de mai sus se poate reduce la distincția dintre 'energia necreată' și 'efectele ei create' (ἀποτελέσματα) (vezi textul de la nota 75).

35. *Triade* III, 2, 13, Gcnd, p. 99.

inteligibile : ele sunt dincolo de senzație și intelectie, adică nu pot fi percepute mai ales prin intermediul speculației intelectuale³⁶. În alt loc el vorbește chiar de «un har văzut în mod invizibil și cunoscut în mod necunoscut»³⁷, prin aceste expresii antinomice vrând să spună că harul sfiidează analiza intelectuală.

Pe de altă parte, Palamas afirmă că «această lumină spirituală nu este doar obiectul viziunii, ci și puterea prin care vedem (ὁρῶσα δύναμις) »³⁸. Pentru a susține aceasta el îl citează pe Sfântul Vasile cel Mare : «Ceea ce este pus în mișcare de către Duhul Sfânt devine o eternă mișcare, vie și sfântă ; când Duhul vine să se sălășluiască în om, cel ce a fost înainte doar praf și țărână primește demnitatea de profet, apostol și înger al lui Dumnezeu»³⁹. Acest text poate fi considerat Geneză 6 : 3 à rebours unde Dumnezeu spune : «Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup (σάρκας)».

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, nici o natură nu poate exista sau fi cunoscută decât dacă posedă o energie ființială⁴⁰. În acord cu hristologia ortodoxă dezvoltată după controversa monothelistă din secolul al VII-lea, Sfântul Grigore afirmă două voințe și două energii în Hristos, corespunzătoare celor două naturi ale Lui. Voința lui Dumnezeu, spune el, este de fapt o energie a naturii divine. Prin urmare, negând caracterul necreat al energiilor divine, Varlaam defăimează atât divinitatea cât și întruparea Mântuitorului. Așadar, în viziunea lui Palamas, Varlaam a fost «un monofizit și un monothelit mai rău decât cei care au apărut înainte»⁴¹, fiindcă monofizitii susțineau doar natura divină a lui Hristos, în vreme ce Varlaam îl reducea pe Hristos la o simplă creatură.

În concluzie, există mai multe distincții în Dumnezeu : una între ființă și ipostasuri, alta între ființă și energii, și a treia între ipostasuri și energii. Privitor la ultimele două distincții, se poate spune că Sfântul Grigore Palamas a sistematizat tradiția patristică și bisericească de până la el după cum urmează : energiile multiple care se revarsă din ființa lui Dumnezeu sunt necreate ; noi nu putem ști ce este Dumnezeu în ființa Lui, fiindcă avem contact doar cu energiile Lui. Atât energiile cât și ființa divină trebuie numite Dumnezeu ; nici o natură nu poate exista decât dacă posedă o energie naturală. Sfinții care experiază lumina dumnezeiască au un contact mai puternic cu energiile divine ; de aceea, ei participă la natura divină 'prin har' și pot fi numiți 'dumnezei prin har' nu prin natură. Din această cauză, Dumnezeu este în același timp participabil și impaticipabil, revelat și ascuns.

36. *Triade* III, 2, 14 ; Gend, pp. 100 sq.

37. *Triade* II, 3, 8, Gend p. 57.

38. *Triade* III, 2, 14, Gend, p. 100.

39. *Adv. Eun.*, 5 (PG 29 : 769B) ; cf. și Gen 18 : 27. Citat în *Triade* III, 2, 15, Gend, p. 101.

40. *Ep ad Nicandr.* (PG 91 : 96B), *Opusc. theol. et pol.* (PG 91 : 200C, 205AC), *Disput. cum Pyrrho* (PG 91 : 340D).

41. *Triade* III, 3, 6—7, Gend, pp. 104 sq.

Energia divină manifestată ca lumină necreată este percepută de către sfinți în mod enipostasiat. Adică ea manifestă întreaga Treime, fiindcă Dumnezeu Tatăl lucrează prin Fiul în Duhul Sfânt (ποιεῖ δὲ ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι).

TEOLOGIA TRINITARĂ

Atât în timpul vieții sale cât și în secolul al XX-lea, Sfântul Grigore Palamas a fost acuzat de distrugerea simplității divine. Cei care îl concep pe Dumnezeu ca o monadă, și nu ca pe Dumnezeul cel viu care se manifestă pe sine în mod personal, au adus această acuzație împotriva Sfântului Grigore. Totuși, în ultimele două decenii, această acuzație pare să fi pierdut teren în favoarea alteia, și anume aceea că el a ruinat teologia trinitară. În paginile următoare vom analiza această ultimă acuzație așa cum a fost ea formulată de teologul lutheran german Dorothea Wendebourg.

D. Wendebourg⁴² spune că Sfântul Grigore Palamas, încercând să legitimizeze doctrina că Dumnezeu este simplu, dar că există niște diferențe în El, folosește două metode: 1) citează din scrierile despre disputa trinitară, mai ales din scrierile secolului al IV-lea, în care pluralitatea ipostaselor și unitatea ființială a fost stabilită, însă de acolo el ia formule — ca οὐκ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν — și le folosește pentru doctrina lui despre energii; 2) În consecință, el îi categorisește pe adversarii săi în aceeași linie cu ereticii anti-trinitari din secolele al III-lea și al IV-lea (ca Sabellie, Arie, Eunomie etc.).

D. Wendebourg pare să privească încercarea lui Palamas de a-și legitima 'pretenția sa' (*seine Behauptung*) ca pe simplă invocare a unei autorități superioare și recunoscute (în acest caz, aceea a cappadocienilor) ca să își susțină o doctrină altfel greu de susținut. Ea pierde din vedere faptul că problema aflată în discuție în secolul al XIV-lea a fost identică cu o chestiune disputată zece secole mai devreme: cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel, în secolul al IV-lea Eunomie nu avea nici o dificultate în a concluziona că oricine poate foarte ușor cunoaște virtual totul despre Dumnezeu, în timp ce Sfântul Vasile cel Mare sublinia că nu putem cunoaște ființa (οὐσία) lui Dumnezeu. Putem afla din ceea ce Sfântul Vasile numește κοινὴ ἐνοια (principii generale, opinii comune) că Dumnezeu există, dar nu putem ști ce este El. Îl cunoaștem pe Dumnezeu din efectele Lui asupra noastră, din Scripturi și din experiența religioasă. Cunoaștem activitățile (ἐνεργείας) și lucrările (ποιήματα) Lui, și de aici cunoaștem caracterul sau calitățile Lui (de exemplu, bunătatea Lui). Dar οὐσία Lui este cunoscută doar Fiului și Duhului. În Biblie, autorii inspirați de Dumnezeu vorbesc de *ousia* Lui doar în metafore și alegorii, descriindu-L pe Dumnezeu ca chihlimbar (Ezechiel) sau foc (Moise și Daniel), în imagini care luate literal sunt

42. Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie: Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (München: Ch. Kaiser Verlag, 1980), p. 44.

adesea contradictorii⁴³. În aceste circumstanțe devine de înțeles de ce pretențiile lui Varlaam și ale altora au sunat pentru urechile Sfântului Grigore Palamas ca pretențiile lui Eunomię pentru Sfântul Vasile cel Mare.

Geniul teologic al Sfântului Grigore Palamas s-a manifestat tocmai în aceea că el nu a repetat formule (ca $\text{o}\tilde{\upsilon}\kappa \ \eta\tilde{\nu} \ \rho\text{o}\tilde{\tau}\epsilon \ \delta\tilde{\iota}\epsilon \ \text{o}\tilde{\upsilon}\kappa \ \eta\tilde{\nu}$), cum îl acuză Wendebourg, ci a aprofundat teologia Părinților. S-a arătat, de pildă, cum în *Capita 150* (c. 125) Palamas a înțeles și a transpus distincția fundamentală făcută de cappadocieni între ființă și ipostasurile lui Dumnezeu la problema ființă-energii.

Referindu-se la *Logoi Apodeiktikoi* ale lui Palamas, D. Wendebourg spune că întruparea așa cum e exprimată în aceste scrieri (în special în *Logos Apodeiktikos* I, 65, 22 din ediția Chrestou a scrierilor Sfântului Grigore Palamas) are o însemnătate fundamentală pentru omenire, dar nu pentru Dumnezeu⁴⁴. Din această cauză Palamas încearcă să nu lase persoanele trinitare. în afara problemei: el folosește axioma pre-relaționalității (*Vorrelationalität*), adică persoanele sunt inevitabil vizate când se vorbește de *ousia*. Așadar, concludem ea, un acces la persoanele specifice ale lui Dumnezeu este complet exclus. Aceasta este adevărată cel puțin pentru Tatăl și Duhul, insistă ea⁴⁵.

Se pare că protestul Dorotheei Wendebourg împotriva concepției lui Palamas este o consecință a înțelegerii ei cu privire la ceea ce a însemnat unirea dintre om și Dumnezeu și Întruparea. Deși nu folosește termenul 'unire', ea vorbește de 'relații personale' între om și Dumnezeu. Expresia 'relații personale' are două înțelesuri în acest context: un contact direct fie cu ființa divină, fie cu ipostasurile (sau persoanele) divine. Palamas, urmând tradiția patristică, exclude pe primul. Este interesant că Wendebourg concede că acest fel de contact sau 'acces' (*Zugang*, pentru a folosi termenul ei) la ființa lui Dumnezeu trebuie respins; dar ea face aceasta în numele unei alte tradiții. Așa cum, pe bună dreptate, observa André de Halleux în comparație cu *via affirmativa* evidențiată în romano-catolicism, teologia apofatică a Răsăritului pare aproape la fel de radicală ca și demersul «teologiei dialectice» protestante; «palamiții ar subscrie fără îndoială la axiomele diferenței calitative infinite și revelației lui Dumnezeu ca Dumnezeu ascuns»⁴⁶. De aceea nu trebuie să ne surprindă când o vedem pe D. Wendebourg respingând un acces la ființa lui Dumnezeu; ea face aceasta prin invocarea unor autorități protestante precum Karl Barth și Eberhard

43. Vasile de Cezareea, *Adv. Eun.* I, 12 (PG 29: 540); I, 14—15 (PG 29: 544—545). Citat de R. P. C. Hanson în *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318—381* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), pp. 689 sq.

44. Reproduc aici textul grec pentru a arăta că înțelesul lui este complet diferit de concluzia Dorotheei Wendebourg: Μετ' αὐτὸν [i.e., Tatăl] ὁ υἱὸς πεφανέρωται τῷ κόσμῳ, διὰ σαρκὸς ἡμῶν ὀφθεις καὶ συναναστραφεις (1 Tim 3: 16). ὅς σὸν ἑαυτῷ καὶ τὸ πνεῦμα ὑποδείκνυ, λόγοις τε καὶ ἔργοις διὰ πάντων πιστούμενος, συνημμένον φύσει καὶ ὁμοτιμόν ἑαυτῷ καὶ τῷ πατρί.

45. «Damit ist ein personspezifischer Erkenntniszugang vollends ausgeschlossen Für Vater und Geist gilt das ohnehin» (*Geist oder Energie*, p. 51).

46. André de Halleux, «Palamisme et Scolastique», p. 412.

Jünger⁴⁷. Însă, ea devine vizibil neliniștită când descoperă că Palamas respinge și cel de-al doilea tip de acces⁴⁸. De fapt, Sfântul Grigore propune un al treilea tip de contact și unire cu Dumnezeu, prin intermediul energiilor divine necreate. Din toate acestea, Wendebourg deduce că, după Palamas, persoanele divine nu mai joacă nici un rol (au devenit *funktionlos*)⁴⁹ în mântuirea noastră, totul fiind făcut prin energii. În teologia lui Palamas, concludde ea, persoana Duhului Sfânt este astfel înlocuită de energii, și aceasta reprezintă categoric o înfrângere a teologiei trinitare⁵⁰. Mai mult, de vreme ce energiile sunt atât de importante pentru mântuirea noastră, rolul lui Dumnezeu în unitatea Lui a fost redus la o simplă sursă a energiilor; de aceea, doctrina lui Palamas poate fi etichetată ca 'modalism soteriologic'⁵¹.

Unirea dintre om și Dumnezeu, pe care Wendebourg pare să o vi-zeze, a avut loc o dată pentru totdeauna în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu devenit om. Acesta a fost un eveniment unic și, de aceea, o a doua unire dintre om și oricare dintre cele trei ipostasuri divine nu mai este posibilă. Dacă acesta ar fi fost tipul de unire cu Dumnezeu pe care Părinții l-au avut în minte când vorbeau de *theosis* în cazul omului, atunci Dumnezeu trebuie să fi existat nu în trei, ci în nenumărate ipostasuri⁵². Natura umană individuală (nu una generică) asumată de către Fiul lui Dumnezeu a fost îndumnezeită până la punctul la care a devenit dătătoare de viață, dar a rămas totuși o natură creată. Natura umană nu se transformă în natură divină. Temelia doctrinei îndumnezeirii noastre este categoric hristologică la Palamas și se opune strict tipului de gnosă salvatoare pe care Varlaam pare să o fi propus: «Dacă îndumnezeirea este doar o stare a naturii noastre raționale... Hristos, venind în lume, nu a dat puterea de a se face copii ai lui Dumnezeu celor care doar cred în numele Lui (Ioan 1:12). De aici, îndumnezeirea ar aparține de drept tuturor popoarelor, chiar înainte de venirea Lui»⁵³. În *Capita 150* el scrie: «Înainte de Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, împărăția cerurilor era atât de departe de noi precum e cerul de pământ. Dar când Împăratul cerurilor S-a sălășluit printre noi și a acceptat să devină unul cu noi, împărăția cerurilor s-a apropiat de noi toți»⁵⁴. Pentru a vedea că pentru Sfântul Grigore Palamas nu energia ca atare este importantă (el nu este un 'energo-maniac', dacă

47. Cf. *Geist oder Energie*, p. 60.

48. E.g., *Capita 150, 75*; Sink, pp. 170—1.

49. *Geist oder Energie*, p. 10.

50. Titlul cărții sale, *Geist oder Energie* (Spiritu sau energie), ăpare acum ca foarte semnificativ pentru conținut; vezi și articolul ei, «From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas. The Defeat of Trinitarian Theology» în *Studia Patristica*, editată de Elizabeth A. Livingstone, vol. 17, partea întâi (Oxford: Pergamon Press, 1982), pp. 194—8.

51. D. Wendebourg, *Geist oder Energie*, p. 63.

52. Palamas însuși a spus acest lucru: «Dacă darul îndumnezeitor, îndumnezeirea acordată sfinților... este ființa și ipostasul divin, toți sfinții sunt egali cu Hristos», și divinitatea devine 'poli-ipostatică' (μυρισπόσατος) (*Contra Grégoras IV*; *Theophanes 941A*; citat de J. Meyendorff, *A Study*, p. 183).

53. *Triade III*, 1, 30; Mey, pp. 613 sq.

54. *Capita 150, 56*, Sink, p. 151.

îmi este îngăduit să spun asta), ci întruparea Fiului lui Dumnezeu cu toate consecințele sale — în special o mai adâncă revelație a lui Dumnezeu și posibilitatea îndumnezeirii noastre⁵⁵ — voi mai cita și următoarele :

În cazul în care Cuvântul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, Tatăl nu s-ar fi manifestat deplin ca Tată, nici Fiul deplin ca Fiu, nici Duhul Sfânt ca purcezend de la Tatăl ; apoi Dumnezeu nu s-ar fi revelat pe sine în existența Lui esențială și ipostatică, ci doar ca o energie contemplată în creaturi, după cum obișnuiau să spună înțelepții celor din vechime care au devenit nebuni și este spus acum de partizanii lui Varlaam și ai lui Akindyn⁵⁶.

Atât Varlaam cât și Sfântul Grigore Palamas fac uz de Pseudo-Dionisie Areopagitul pentru a-și susține doctrinele contradictorii. Aceasta este posibil, fără îndoială, după John Meyendorff, din cauza lipsei de hristologie a operelor dionisiene. În universul dionisian ierarhiile cerești au rol de intermediar între Dumnezeu și umanitate, și acest rol a fost păstrat chiar și după întruparea Logosului : «Iisus însuși», scrie Dionisie, «cauza supranaturală a esențelor care sălășluiesc dincolo de cer, descinzând fără schimbare în propria-i natură pentru a lua forma noastră omenească, nu a abolit în nici un chip excelenta ordine pe care El însuși a instituit-o și a ales-o pentru rasa umană, ci în liniște s-a supus El însuși formelor transmise de către îngeri de la Dumnezeu Tatăl»⁵⁷. 'Ierarhia cerească' dionisiană, în opinia lui Meyendorff, a rămas neschimbată după întrupare și nu a îngăduit o comuniune imediată cu viața divină ; ceea ce întruparea a permis a fost stabilirea «unei ierarhii 'bisericești', imagine a ierarhiei 'cerești', Hristos fiind *in diverse grade* capul ambelor — acolo ca Dumnezeu, aici ca om»⁵⁸. Însă Sfântul Grigore Palamas, continuând să împrumute vocabularul apofatic al lui Pseudo-Dionisie și să îl interpreteze în sensul unei absolute și esențiale transcendențe a lui Dumnezeu, a adus o corecție hristocentrică concepției dionisiene, care a răsturnat această ierarhie⁵⁹. În *Triade* el scrie :

...când El [Hristos] se înalță la ceruri, cum spune Sfântul Chiril, îngerii inferiori, care sunt mai aproape de lume, sunt cei pe care El [Hristos] îi face iluminatorii și inițiatorii oștirilor superioare : îngerii inferiori comandă 'căpeteniilor lor să ridice por-

55. Sfântul Grigore Palamas este conștient de vechea spusă a Sfântului Irineu de Lyon și a Sfântului Atanasie de Alexandria repetată de-a lungul secolelor de mulți Părinți : «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu» (Irenaeus, *Adv. Haer.*, 5, pref, PG 7 : 1120 ; Atanasie, *De incarn. Verbi* 54, PG 25 : 192 B).

56. *Hom.* 16, PG 151:204B).

57. *Ierarhia cerească*, IV, 4 ; PG 3:181 C ; citat de John Meyendorff în *A Study*, p. 189.

58. J. Meyendorff, *A Study*, p. 189.

59. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1987). p. 203 ; Meyendorff, *A Study*, p. 189. A. de Halleux, în al său «Palamisme et Scolastique» (p. 424 sq.), discută de asemenea concepția latină în această privință.

țile cele veșnice' (Ps. 23 : 7, 9)⁶⁰ pentru ca cel ce s-a îmbrăcat în trup, din nespuse dragoste pentru oameni, să poate intra și să se ridice El însuși și să se așeze deasupra oricărei stăpânii și domnii (Ef. 1 : 21). Pentru că El este 'Domnul oștirii' și 'Regele slavei' (Ps. 23 : 10) care are toată puterea, chiar și pe aceea de a așeza pe cele din urmă deasupra celor dintâi, dacă așa vrea. Dar, înainte ca Dumnezeu să apară în trup, nimic asemănător nu ne-a fost spus de către îngeri... și acum că [harul] a apărut, nu mai este necesar ca totul să fie împlinit de intermediari⁶¹.

Faptul că trupul, sau mai exact natura umană a lui Hristos, este dătătoare de viață a fost afirmat de către Părinți și confirmat de către Biserică atunci când aceasta a aprobat cele douăsprezece anateme ale Sfântului Chiril al Alexandriei împotriva lui Nestorie la cel de-al treilea Sinod Ecumenic (Efes, 431). Astfel, a unsprezecea anatemă a Sfântului Chiril spune : «Dacă cineva nu mărturisește că trupul lui Hristos este dătător de viață... să fie anatema»⁶². Prin primirea trupului dătător de viață și a sângelui lui Hristos în Euharistie noi, creștinii, acceptăm harul mântuitor al lui Dumnezeu, acesta este una dintre căile prin care îl întâlnim pe Dumnezeu. După cum remarcă Jacques Lison, textele palamite referitoare la Euharistie sunt foarte puține ; însă ele sunt de importanță capitală⁶³. Lison identifică câteva dintre ele, cele mai multe în Omiliile Sfântului Grigore, și încearcă să arate cât de importante sunt pentru teologia exprimată. De pildă, Sfântul Grigore Palamas comentează imaginile din I Corinteni 10, 1—6 în termenii următori :

Toate aceste lucruri erau închipuiri (τύποι) ale Sfințelor Taine care ne privesc : marea (era a) apei botezului ; norul (era al) Duhului dumnezeiesc care din înalt îl acoperea în mod mistic cu umbra Lui pe cel botezat ; mâncarea și băutura (erau ale) trupului și sângelui lui Hristos la care participăm cum ar veni în fiecare zi (καθ' ἐκάστην). Pentru acest motiv a numit Pavel, pe bună dreptate, «spirituală» materia neanimată și insensibilă, stânca aceasta. Pentru că, așa cum spunem că trupul întărit și mișcat de un suflet este spiritual, în același mod cel care primește energia supranaturală (ὑπερφύως ἐνεργούμενος) a Duhului dumnezeiesc este un trup spiritual. De aceea, fiindcă această stâncă a primit într-un mod incredibil energia Duhului, astfel încât a purtat în ea sursa apei și a făcut apa să țâșnească abundant din ea, Pavel a numit-o în mod just «spirituală» și a luat-o ca închipuire a lui Hristos. Deoarece această stâncă primește energia dumnezeirii care o locuiește, ea posedă cu adevărat și furnizează din abundență sursa vieții eterne celor care înaintează cu credință⁶⁴.

60. Meyendorff observă că aceste versete sunt folosite pe larg de către Biserică în slujba Înălțării (Mey, p. 444, n. 6).

61. *Triade* II, 3, 29, Mey, pp. 445—47.

62. In *Decrees of the Ecumenical Councils*, editată de Norman P. Tanner (Sheed & Ward, 1990), vol. I, p. 61.

63. J. Lison, *L'Esprit Répandu*, p. 183.

64. *Hom.* 38, 10 ; PG 151 : 481 BC. Apud Lison, *L'Esprit Répandu*, p. 185.

Faptul că textul vorbește de o participare quasi-cotidiană la Trupul și Sângele lui Hristos, zice Lison, este o sugestie că sursa vieții mistice este pentru Sfântul Grigore Palamas euharistică⁶⁵. Însă aici, cel mai important lucru, în opinia mea, este legătura pe care o face Grigore între Euharistie și doctrina despre energii. În prima *Triadă*, el vorbește de Hristos care dă ca hrană celor care cred cu tărie în el Trupul său plin de lumină⁶⁶. Primind Sfânta Împărtășanie, creștinul intră în unire cu Dumnezeu. Preotul sau episcopul din Biserica Ortodoxă, când săvârșește Euharistia, îi cere lui Dumnezeu Tatăl să trimită pe Dumnezeu Duhul Sfânt peste darurile ce sunt puse înainte — pâinea și vinul — pentru ca acestea să se transforme în Trupul și Sângele lui Hristos. Întreaga Sfântă Treime este implicată în săvârșirea acestei taine. Energia îndumnezeitoare (sau harul) Duhului Sfânt, deci a lui Dumnezeu, este comunicată în acest fel persoanei care se împărtășește. Merită de asemenea observat că persoana care primește Sfânta Împărtășanie este nominalizată de către preot: «Se împărtășește robul lui Dumnezeu [Numele], cu Sfântul Trup și Sânge al lui Hristos». Aceasta arată caracterul profund personal al Tainei. Nu trebuie de asemenea uitat că spiritualitatea al cărei ilustru reprezentant și purtător de cuvânt a fost Sfântul Grigore Palamas are o puternică temelie hristologică. Ea a folosit ca metodă, combinată cu practici purificatoare, invocarea numelui lui Iisus în așa-numita 'rugăciune a lui Iisus': «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul».

Revenind la acuzațiile aduse împotriva Sfântului Grigore, trebuie observat că, atunci când vorbește de un «acces la persoanele specifice ale lui Dumnezeu», D. Wendebourg ignoră complet texte biblice ca Ioan 14 : 7 («Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut») sau Ioan 14 : 9—10 («Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. Cum zici tu [Filipe], 'Arată-ne pe Tatăl' ? Nu crezi tu că Eu sunt Tatăl și Tatăl este întru Mine?»). Aceste texte arată că Iisus este revelația lui Dumnezeu (cf. și Ioan 6 : 40, «Oricine vede pe Fiul și crede în El va avea viață veșnică»; 12 : 45, «cel ce Mă vede pe Mine vede pe cel ce M-a trimis»). Unitatea dintre Tatăl și Fiul face clar faptul că «atunci când Ioan vorbește de Iisus drept 'calea', el nu se gândește la Iisus ca la o figură celestă care pur și simplu îi conduce pe oameni în împărăția Tatălui sau, cum ar spune gnosticii, îi conduce în pleroma»⁶⁷. Astfel, Fiul este imaginea Tatălui. Referitor la Fiul și la Duhul, apostolul Pavel a spus: «nimeni nu poate să zică 'Domn este Iisus' decât în Duhul Sfânt» (1 Corinteni 12 : 3). Părinții Bisericii au avut astfel o înțelegere *eiconică* a persoanelor divine. Comentând astfel de texte sau Evrei 1 : 3 («Fiul este] strălucirea slavei Lui [Dumnezeu] și chipul ființei Lui» — ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), Sfântul Ioan Damaschinul spune: «Fiul este imaginea Tatălui

65. Lison, *L'Esprit Répandu*, p. 186.

66. *Triade* I, 3, 25, Mey, p. 164.

67. *The New Jerome Biblical Commentary*, editat de Raymond Brown et al. (Londra : Geoffrey Chapman, 1993), p. 974.

și Duhul este imaginea Fiului»⁶⁸. Aici imaginea (εικων) este pentru Sfântul Ioan Damaschin o manifestare și o declarare a ceea ce rămâne ascuns⁶⁹. Și continuă: «Fiul este imaginea Tatălui, naturală, completă și întru toate asemenea Lui în afară de ne-naștere și paternitate. Pentru că Tatăl este născătorul nenăscut, pe când Fiul nu este în nici un fel Tată... Duhul Sfânt este imaginea Fiului; fiindcă 'nimeni nu poate vedea că Iisus este Domn decât prin Duhul Sfânt'. Deci prin Duhul Sfânt îl cunoaștem pe Hristos, care este atât Fiul lui Dumnezeu cât și Dumnezeu, și în Fiul îl vedem pe Tatăl»⁷⁰. Teologul rus Vladimir Losski spune că «în lucrarea lor în lume, persoanele consubstanțiale ale Fiului și Duhului nu se manifestă pe ele — pentru că nu acționează în virtutea vreunei voințe proprii —, ci Fiul îl face cunoscut pe Tatăl, iar Duhul Sfânt poartă mărturie despre Fiul. Este important de remarcat că persoana Duhului Sfânt rămâne nemanifestată — neavând nici o imagine într-o altă persoană»⁷¹. Cred că o corecție trebuie aplicată ultimei afirmații a lui Losski: creștinul care a atins îndumnezeirea (sfântul) poate fi considerat ca fiind o imagine a Duhului, fiindcă el este 'dumnezeu prin har'. Astfel, a treia persoană divină nu rămâne nemanifestată. În această privință este de remarcat extinsa 'teologie a sălășluirii' prezentă în Evanghelia și în Epistolele Sfântului Ioan. Mă limitez la a cita doar 1 Ioan 4:12—14: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; dar dacă ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne (μένει) întru noi și dragostea Lui în noi este desăvârșită. Din aceasta cunoaștem că rămânem (μένουμεν) întru El și El întru noi, fiindcă ne-a dat din Duhul său (ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ). Și noi am văzut și mărturisim că Tatăl a trimis pe Fiul ca Mântuitor al lumii»⁷².

Manifestarea *eiconică* a Treimii *ad extra* a fost condensată de tradiția patristică în formula «de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt» (ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν ἀγίῳ πνεύματι). În acest sens energia manifestată în lume de către Duhul Sfânt este energia comună tuturor celor trei persoane și le exprimă pe fiecare dintre ele. Aceasta este posibilă pentru Treime datorită perihorezei (περιχώρησις) celor trei persoane divine⁷³. Perihoreza privitoare la Treime înseamnă că cele trei persoane divine se interpenetrează una pe alta, își aparțin una alteia și fiecare e în întregime prezentă în celelalte două, fără confuzie sau amestec, ci cu păstrarea caracteristicilor personale ale fiecăreia. «Datorită perfecteii identități de natură», scrie Sfântul Chiril al Alexandriei, «nu există

68. *De fide orth.* I, 13 (PG 94: 856 B).

69. *De Imaginibus* III, 17 (PG 94: 1337 B).

70. *De Imaginibus* III, 18 (PG 94: 1340 AB).

71. *De Imaginibus* III, 18 (PG 94: 1340 AB).

72. Pentru o listă completă a tuturor locurilor din Noul Testament unde apare verbul μένειν, a se vedea Alfred Schmoller, *Hardkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), pp. 330 ff.

73. Pentru o discuție a termenului περιχώρησις referitor la cele trei persoane divine, la cele două naturi ale lui Hristos și la lumea creată, cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, ediția a doua (Londra: S.P.C.K., 1952), pp. 291—299 și, mai recent, Verna Harrison, «Perichoresis in the Greek Fathers», *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) 53—65.

diviziune de lucrare (sau energie), deși modul lucrării este văzut ca variat și diferit»⁷⁴. Grigore Palamas spune același lucru și consider necesar să citez întreg capitolul 112 din *Capita 150* datorită importanței lui majore pentru subiectul analizat :

Dumnezeu este identic în El însuși deoarece cele trei ipostasuri divine sunt înrudite unul cu altul și își aparțin unul altuia natural, întreg, etern și inaccesibil, dar în același timp fără amestec și fără confuzie, așa cum au toate o singură energie. Aceasta n-o poți găsi printre creaturile de vreun fel. Fiindcă există similități printre creaturile de același gen, dar este o energie proprie fiecărui ipostas creat care acționează în felul lui. Nu acesta este cazul cu cele trei slăvite ipostasuri divine. Acolo energia este într-adevăr una și aceeași, pentru că mișcarea voinței divine este unică în originea ei de la cauza primă din Tatăl, în purcederea ei prin Fiul și în manifestarea ei în Duhul Sfânt (ἐκ . . . τοῦ πατρὸς . . . διὰ τοῦ υἱοῦ . . . ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι). Acest lucru este clar din efectele ei create (ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων)⁷⁵, pentru că fiecare energie naturală este cunoscută în acest fel. De aceea, în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt un efect creat propriu nu este observat pentru fiecare ipostas în același fel ca pentru obiecte create similare pe de o parte, sau, pe de altă parte, cum cuiburi diferite sunt făcute de diferite rândunele, și cum pagini diferite sunt copiate de scribi diferiți, deși ele sunt făcute din aceleași litere; mai degrabă, întreaga creație este o singură lucrare a celor trei. Prin aceasta am fost instruiți de către Părinți să considerăm energia divină ca una și aceeași pentru cele trei slăvite persoane, și nu ca o energie similară atribuită fiecăreia⁷⁶.

Având în vedere afirmația Sfântului Maxim că nici o natură nu poate exista fără o energie, Palamas spune că datorită unității perfecte care există în Treime prin perihoreză, energiile personale ale celor trei ipostasuri divine apar ca, și sunt de fapt, o singură energie. Astfel, Sfântul Grigore Palamas înrădăcinează energiile la nivelul ipostaselor și nu la acela al ființei⁷⁷. Făcând aceasta, el îi urmează pe Sfinții cappadocieni, care au văzut cele trei ipostasuri în relație: Tatăl ἀγέννητος este γεννητῶν al Fiului și προβολεός al Duhului, iar Fiul apare față de Tată ca γεννητός, și Duhul ca πρόβλημα. Spre deosebire de cappadocieni, Augustin vede ipostasurile divine ca expresia ființei unice și imutabile. Augustin adoptă aici ideea neoplatonică a relațiilor reale sau subzistente⁷⁸. Unul dintre cei mai importanți teologi catolici ai secolului aces-

74. In *Joannis Evangelium* 10; PG 74: 337.

75. Vezi *Capita 150*, 140, Sink, p. 245 pentru o definiție a acestor ἀποτελέσμα τα

76. Vezi *Capita 150*, 112, Sink, p. 210.

77. *Capita 150*, 132—143, Sink, pp. 236—41. Cf. și A. de Halleux, «Palamisme et Scolastique», p. 425.

78. J. N. D. Kelly a arătat că această doctrină dezvoltată de Augustin în *De Trinitate* a fost influențată de Plotin și Porphyry (*Early Christian Doctrines*, ediția a cincea [Londra: Adam and Charles Black, 1977], pp. 274—5).

tuia, Karl Rahner (1904—1984), a pledat pentru o întoarcere a teologiei romano-catolice la un concept preagustinian cu privire la Dumnezeu, fiindcă există un pericol în înțelegerea augustiniană a persoanelor divine ca relații interne în ființa divină: «pentru că, dacă într-adevăr acesta ar fi cazul, ipostasul divin al Logosului nu ar putea fi subiect al schimbării și patimii, nici nu ar putea fi văzut ca centrul existențial al naturii sale umane»⁷⁹.

Concluzia cărții Dorotheei Wendebourg este că teologia Duhului Sfânt manifestă tendința depersonalizantă a teologiei răsăritene; prin urmare, titlul cărții ei ar putea fi «ipostasul 'x' sau energia» și aceasta înseamnă o ruinare a teologiei trinitare⁸⁰.

Dar poate fi aceasta într-adevăr ruina teologiei trinitare? Nicidecum. Înseamnă cel mult că Părinții cappadocieni înșiși au înfrânt teologia trinitară (pe care tot ei au formulat-o!) fiindcă nu au folosit limbajul lui Augustin.

CONCLUZII

Învățătura Sfântului Grigore Palamas despre distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu, l-a ajutat să clarifice doctrina despre cunoașterea lui Dumnezeu în disputa sa cu Varlaam și discipolii săi. Această distincție a fost prezentă în teologia cappadociană și a rămas în teologia răsăriteană de atunci încolo. Datorită acelor *quaestiones disputatae* în secolul al XIV-lea, în special datorită isihăștilor care vorbeau despre vederea de către ei a luminii divine necreate, Palamas s-a văzut obligat să sistematizeze această doctrină. Făcând aceasta, el nici nu a inovat, nici nu a repetat vechi formule, ci a dezvăluit înțelesurile mai adânci ale acestei învățături.

Deși nu este prezentată în mod sistematic în scrierile sale (și D. Wendebourg recunoaște acest fapt), fiindcă nu acesta a fost scopul lor, doctrina trinitară palamită este tradițională. Dumnezeu este o singură ființă divină în trei ipostasuri; El posedă energiile care sunt necreate și divine,

79. Deși ideea este a lui Rahner, cuvintele acestea aparțin lui John Meyendorff, (*Christ in Eastern Christian Thought*, pp. 212—13). În plus față de referințele la Rahner din cartea lui Meyendorff, se poate consulta și K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by W. V. Dych (New York: Crossroad, 1987), p. 214; aceasta este traducerea engleză a faimoasei cărți a lui Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentum* (Freiburg-im-Breisgau, 1976). În numele aceleiași înțelegeri patristice a lui Dumnezeu, Rahner a contestat și conceptul de Dumnezeu ca *actus purus* la Thoma d'Aquino (*Foundations*, pp. 219 sq.).

80. *Geist oder Energie*, pp. 248 sq. Fără să fi verificat scrierile Sfântului Grigore Palamas, ci scriindu-și capitolul despre el din comentarii, Catherine Mowry La Cugna (*God for Us: The Trinity and Christian Life* [Harper San Francisco, 1991], (p. 181—205), profesoara romano-catolică feministă de la University of Notre-Dame din SUA, este de acord cu concluziile Dorotheei Wendebourg.

revărsându-se din ființa Lui, dar distincte de ea. Cele trei persoane divine nu devin nefuncționale datorită doctrinei energiilor. Dimpotrivă : fundamentul învățaturii lui este profund hristologic și chiar sacramental : după cum s-a arătat, Palamas a afirmat că o anumită energie a lui Dumnezeu putea fi contemplată în creaturi chiar și înainte de Întrupare, dar Dumnezeu și-a revelat existența Lui ipostatică mai clar doar prin întruparea Fiului și prin trimiterea Sfântului Duh. Lumina divină experimentată de sfinți după Întrupare este mărturisită de ei a fi enipostasiată.

Datorită perihorezei care există între cele trei persoane divine, ele se revelează una pe alta *ad extra* și acțiunile lor sunt făcute cu o singură voință. Însă aceasta nu înseamnă dispariția caracteristicilor personale într-o inundație energetică a lumii, fiindcă toate lucrările dumnezeiești sunt de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt⁸¹.

Doctrina Sfântului Grigore Palamas a fost recunoscută oficial prin incorporarea ei în *Synodikonul* citit în Biserica Ortodoxă în fiecare an în prima Duminică din Postul Mare (Duminica Ortodoxiei) pentru a marca victoria Ortodoxiei asupra tuturor ereziilor. Capitolul palamit din *Synodikon* constă dintr-un corpus doctrinal, mergând până la sinodul din 1351 (acest sinod, convocat de împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino la Constantinopol, a promulgat în mod solemn doctrina lui Palamas în Iulie 1351)⁸², câteva complemente prosopografice, eulogii și anateme. Varlaam Calabritul (mort în 1350) și Akindyn (mort în 1348), ca și «discipolii și succesorii» lor, scrierile și cuvintele lor au fost condamnate. Astfel, făcând eulia lui Palamas pentru că «a proclamat dumnezeirea unică a trei persoane, înzestrată cu energie și voință, atotputernică și necreată», *Synodikonul* spune :

Fie pomenit în veci... Grigore, preasfântul mitropolit al Thesaloniceului, care, în acord cu sinodul, în Marea Biserică, i-a depus pe Varlaam și Akindyn, șefii și campionii acestor noi erezii, îm-

81. Impotriva acuzației aduse de D. Wendebourg că «Palamas vorbește pe nedrept de o 'dublă ieșire' a Duhului, căci una economică, o trimitere a lui Πνεῦμα prin Fiul, nu există» (*Geist oder Energie*, p. 53), Lison, care a fost interesat de Duhul Sfânt în scrierile palamite, aduce un text ca *Apodict.* II, 64 (Chres I, p. 135, 1.24—28) care arată că Duhul Sfânt este răspândit în lume și în jurul nostru în mod substanțial, adică, cumva conform cu ființa sa și conform cu ipostasul său (*L'Esprit Répandu*, p. 275).

82. Aceasta este data exactă după Jean Gouillard, «Le Synodikon de l'Orthodoxie : édition et commentaire» în *Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantine : Travaux et Memoires*, vol. 2 (Paris : Editions E. de Boccard, 1967), p. 80, n. 294.

preună cu clanul lor, care au îndrăznit să numească creatură lucrarea (ἐνέργεια), puterea naturală și inseparabilă de Dumnezeu, și, în general, toate proprietățile naturale ale Sfintei Treimi, și de asemenea lumina neapropiată a dumnezeirii care radia din Hristos pe munte, care au încercat să aducă în Biserica lui Hristos o divinitate creată, idei platonice și mituri grecești...⁸³.

Troparul slujbei sale, cântat în a doua Duminică a Postului Mare, îl numește pe Sfântul Grigore Palamas «campionul pietății adevărate», «harpa bine acordată a Duhului», «învățătorul Bisericii» și «vestitorul luminii lui Dumnezeu»⁸⁴.

În afara lumii ortodoxe, reacțiile față de Sfântul Grigore Palamas sunt variate: unii teologi «prea siguri de ei înșiși»⁸⁵ au condamnat palamismul, precum am văzut că a fost cazul Dorotheei Wendebourg și a multor alora, atât protestanți cât și romano-catolici; alți teologi, precum André de Halleux, regretatul profesor romano-catolic de la Louvain, și, într-o anumită măsură, Jacques Lison, propun Bisericii lor să accepte doctrina palamită. Biserica Romano-Catolică nu a condamnat niciodată oficial doctrina «energiilor divine necreate», dar din păcate nu a știut cum să o «primească»⁸⁶.

83. J. Gouillard, «Le Synodikon», p. 89; traducerea franceză a lui Gouillard nu este întotdeauna fidelă originalului grec.

84. «Vespers on Saturday Evening» în *The Lenten Triodion*, translated from the original Greek by Mother Mary and Archmandrite Kallistos Ware (London: Faber and Faber, 1984), p. 314.

85. A. de Halleux, «Palamisme et Scolastique», p. 440.

86. Pentru a folosi cuvântul lui J. M. R. Tillard din «Prefața» sa la J. Lison, *L'Esprit Répandu*, p. V.

PROPOVĂDUIREA EVANGHELIEI ÎN SCIȚIA MICĂ (DOBROGEA)

ARGUMENTE ȘI TEMEURI NOUTESTAMENTARE

Pr. Dr. SABIN VERZAN

1. Preliminarii

Propovăduirea Evangheliei și, în consecință, extinderea Bisericii într-o nouă cetate sau provincie în vremea apostolică, au loc în conformitate cu modelele misionare cuprinse în Noul Testament despre care vom aminti, pe larg, în acest material, la timpul potrivit.

Această lucrare se produce ca urmare a îndeplinirii de către misionari a îndatoririi lor de a sădi cuvântul revelat la cât mai multe neamuri și pe o cât mai întinsă arie geografică.

Faptele Apostolilor este singura carte a Noului Testament care își propune să înfățișeze, și aceasta numai în parte, lucrarea de propovăduire a Evangheliei desfășurată de cei doisprezece Apostoli la Ierusalim și de Sfântul Apostol Pavel și însoțitorii săi în cursul celor trei călătorii misionare. Pentru a ne forma însă, o imagine cât mai deplină despre realitatea cu mult mai complexă a rezultatelor obținute în epoca apostolică cu privire la propovăduirea Evangheliei, este necesar, pe de o parte, să se acorde o maximă atenție afirmațiilor generale conținute în cărțile Noului Testament asupra realizărilor misionare din epocă de tipul celor întâlnite în Marcu 16, 20 sau Coloseni 1, 23, pe care noi le apreciem ca texte-bilanț, iar, pe de altă parte, să se apeleze la datele din tradiția bisericească și aghiografică privind activitatea misionară a acelor pe care Biserica îi categorisește, pentru lucrarea lor de propovăduire a Evangheliei desfășurată la începuturile Creștinismului, drept *apostoli*. În plus, este cazul ca, pentru a completa cu date și informații cât mai numeroase tabloul realizărilor misionare din epoca apostolică, să se apeleze cu tot mai multă încredere la descoperirile arheologice de proveniență creștină chiar atunci când acestea atestă prezența credinței într-o regiune sau alta, într-o epocă mai târzie decât cea apostolică. La acestea, trebuie să se adauge contribuția pe care o pot aduce la formarea unor opinii concrete în domeniu, tradițiile, obiceiurile, datele toponimice, folclorul religios etc., întâlnite într-o regiune sau alta prin care se susține propovăduirea Evangheliei încă din epoca apostolică. Prezența unor astfel de vestigii într-o regiune sau alta îndatorează pe cercetător să caute și alte categorii de dovezi despre vechimea Creștinismului în aria geografică dată și anume din categoria celor mai sus amintite.

Bazându-ne pe argumente ca cele evocate în aceste preliminarii, dar, și pe cele pe care ni le oferă textele nou testamentare care reproduc

porunca Mântuitorului transmisă Sfinților Apostoli cu privire la îndatorirea lor de a propovădui Evanghelia la toate neamurile și până la marginile lumii, ca și textele privind rezultatele lucrării misionare la finalul epocii apostolice, putem să afirmăm că răspândirea credinței creștine în spațiul reprezentat de Imperiul Roman, în epoca apostolică, trebuie privită ca o necesitate și ca o împlinire logică și obligatorie. O dată ce Sfintele Evanghelii sinoptice ca și Faptele Apostolilor transmit porunca propovăduirii Evangheliei la toate neamurile, poruncă dată Sfinților Apostoli, trebuie să și tragem concluzia că această poruncă a fost, în totalitate, împlinită. Acest fapt rezultă, printre altele, și din aceea că, în Faptele Apostolilor (1, 8) porunca Mântuitorului privind propovăduirea Evangheliei adresată Sfinților Apostoli este formulată cu predicatul la indicativul viitor, ceea ce duce la concluzia că Mântuitorul exprimă, în acest text, și o proorocie: «Și *Imi veți fi Mie* (ἔσεσθέ μου) martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului». Or, toate proorociile Mântuitorului s-au împlinit, în fiecare caz, întocmai.

În cazul în care s-ar pune problema unui răspuns prin *da* sau *nu* la întrebarea dacă Evanghelia a fost propovăduită în Scitia Mică, Dobrogea de astăzi, în epoca apostolică, răspunsul ar fi *categoric da*. Acest răspuns poate fi argumentat, în primul rând, prin concepția generală privind propovăduirea creștină despre care vorbesc Sfintele Evanghelii, cele sinoptice în special, care rețin insistent, porunca Mântuitorului cu privire la îndatorirea celor doisprezece de a propovădui, la *toate neamurile și pretutindeni* învățătura Sa (Matei 24, 9, 14; 28, 19—20; Marcu 13, 10; 16, 15, 20; Luca 24, 47 etc.). Această poruncă este exprimată în două feluri: *etnic și geografic*, ceea ce obligă pe primii misionari să asigure propovăduirea Evangheliei nu numai înaintea neamurilor, ci și în toate regiunile și provinciile accesibile și disponibile în acel timp.

Această poruncă a Mântuitorului a fost împlinită și slujită de Sfinții Apostoli cu înțelepciune și pricepere strategică. Și anume: În primele zile ale activității lor misionare, Sfinții Apostoli au pus început Bisericii din Ierusalim, în cadrul căreia iudeii eleniști, adică cei ce proveneau din diasporă erau foarte numeroși (Fapte 6, 1). Foarte mulți dintre aceștia vor rămâne la Ierusalim pentru ca, sub îndrumarea Sfinților Apostoli, să primească Sfânta Evanghelie pentru a deveni adevărați propovăduitori ai noii credințe la popoarele și în regiunile din care proveneau și chiar dincolo de acestea, pentru că odată format și înzestrat cu harul preoției, *un misionar nu va mai putea desfășura o altă activitate decât aceea de evanghelist*, adică de predicator al noii învățături. Această etapă care face parte din planul Sfinților Apostoli de propovăduire a Evangheliei la neamuri va fi foarte importantă contribuind la rapiditatea răspândirii noii religii în epocă.

Hotărârile Sinodului de la Ierusalim constituie o nouă etapă, deosebit de importantă în ce privește impulsivitatea propovăduirii la neamuri și, mai ales, în ce privește repartizarea misionarilor în lumea păgână.

Acestea sunt premisele declanșării activității misionare la neamuri, expuse absolut rezumativ.

În consecință, primele rezultate ale propovăduirii Evangheliei la neamuri nu vor întârzia să se arate. Primii creștini dintre păgânii veniți la credință vor fi *elinii*, iar primii misionari care vor propovădui Evanghelia și elinilor vor fi «cei ce se risipiseră (din Ierusalim, vezi Fapte 8, 1, 4) din cauza tulburării făcute pentru Ștefan» (Fapte 11, 19). Iar aceștia erau tot eleniști.

Dintre ei, «bărbați ciprioți și cirenieni venind în Antiohia, *vorbeau și către elini*, binevestind pe Domnul Iisus. Și mâna Domnului era cu ei și era mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul» (Fapte 11, 20—21).

2. Bilanțul general al propovăduirii Evangheliei în epoca apostolică. Legătura acestui bilanț cu propovăduirea Evangheliei în Sciția

Din momentul în care ia ființă prima Biserică din care vor face parte și păgânii convertiți la noua credință până către sfârșitul primei capitivități romane a Sfântului Apostol Pavel (anul 63), Evanghelia va fi propovăduită «*la toată făptura de sub cer*» (Col. 1, 23).

Exprimarea: «*Evanghelia a fost propovăduită la toată făptura de sub cer*» (Col. 1, 23) este cea mai generală și cuprinzătoare afirmație privind bilanțul propovăduirii creștine din epoca apostolică. Această precizare a Sfântului Apostol Pavel poate să pară ca exagerată, dar, cu altă ocazie și într-un context asemănător, același Apostol declară: «*Nu voi cuteza să spun ceva din cele ce n-a săvârșit Hristos prin mine, spre ascultarea neamurilor, prin cuvânt și prin faptă, prin puterea semnelor și a minunilor, prin puterea Sfântului Duh*» (Rom. 15, 18—19). Apostolul previne, prin textul de mai sus, punerea sub semnul neîncrederii și al îndoielii afirmațiile sale privind marile izbânzi misionare din epoca sa. Mai presus de orice însă, aceste mari împliniri misionare nu sunt rezultatul exclusiv al operei misionarilor creștini. Aceștia sunt factorii umani prin care Hristos și Sfântul Duh lucrează în lume spre biruința Evangheliei. Pe lângă puterea cuvântului de propovăduire al misionarului, lucrează «puterea semnelor și minunilor, prin puterea Duhului Sfânt» (Rom. 15, 19). *Nici un misionar autentic din vremea Sfinților Apostoli nu a fost lipsit de acest fel de asistență divină care constă în săvârșirea semnelor și minunilor prin care erau ajutați cei sărmani, bolnavi și neputincioși* (vezi Fapte 2, 43 ; 3, 6 ; 4, 30 ; 5, 12 ; 6, 7 ; 8, 6—7 ; 14, 3 ; Evrei 2, 4 etc.). Din textele la care fac trimitere cifrele din paranteza de mai sus și din altele paralele rezultă că, *toți misionarii* despre care face amintire Noul Testament și, *în toate împrejurările*, s-au bucurat de primirea ajutorului divin în misiunea lor, ceea ce explică, într-o mare măsură, rezultatele excepționale pe care aceștia le-au obținut în lucrarea lor.

Se va reține că textul din Epistola către Coloseni («Evanghelia... a fost propovăduită *la toată făptura*», 1, 23) este un răspuns pe care misionarii creștini l-au dat poruncii Mântuitorului: «Mergeți în toată

lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura» (πάση τῇ κτίσει) (Marcu 16, 15).

În categoria textelor care rezumă activitatea misionară din epoca apostolică, afirmând propovăduirea Evangheliei «*pretutindeni*» este textul deja amintit din Evanghelia a doua: «Iar ei (Sfinții Apostoli), plecând, au propovăduit *pretutindeni* și Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul prin semnele care urmau» (16, 20; cf. Fapte 17, 30; 28, 22; I Cor. 4, 17). Despre Sfântul Evanghelist Marcu se poate spune că este unul dintre cei mai buni cunoscători ai lucrării de răspândire a Evangheliei în primele decenii de existență a Bisericii ca unul care s-a aflat încă din prima călătorie misionară a Sfântului Apostol Pavel și Barnaba ca însoțitor al acestora (Fapte 13, 5) pentru ca, mai târziu, să-și continue activitatea misionară alături de Barnaba (Fapte 15, 39), de Sfântul Apostol Petru (I Petru 5, 13), pentru ca, în final, să se numere din nou printre colaboratorii Apostolului neamurilor (Col. 4, 10; Filimon 24; II Tim. 4, 11). De aceea, el era îndreptățit să afirme că Sfinții Apostoli, plecând din Ierusalim «au propovăduit *pretutindeni*».

Spre deosebire de Sfântul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, care are în vedere, în ceea ce privește lumea păgână, exemplul Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Marcu accentuează *asupra lucrării celor doisprezece*, care, chiar dacă nu sunt amintiți în Faptele Apostolilor, în ceea ce privește propovăduirea la neamuri, ei *s-au aflat la originea oricărei activități misionare din acel timp al începuturilor Bisericii*. Afirmția de mai sus privește și lucrarea misionară a Sfântului Apostol Pavel care s-a desfășurat sub coordonarea și cu deplinul acord al Sfinților Apostoli (cf. Gal. 2, 7—9).

În general, în Epistolele apostolice scrise după anul 60, se dă expresie satisfacției pe care autorii o încearcă în legătură cu rezultatele bune obținute în ce privește lucrarea de propovăduire a Evangheliei.

În ultima sa Epistolă, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre rezultatele activității sale misionare astfel: «Domnul mi-a stat în ajutor și m-a întărit pentru ca, prin mine, Evanghelia să fie pe deplin vestită și *s-o audă toate neamurile*» (II Tim. 4, 17).

Sfântul Apostol Pavel vorbește, în textul de mai sus, despre propria sa activitate misionară, care s-a realizat, înainte de toate, față de toate neamurile, pentru că lui și lui Barnaba le-a fost încredințată indeosebi propovăduirea la neamuri (Gal. 2, 7—9). Apostolul neamurilor are în vedere, în acest text, și propovăduirea sa în Spania (cf. Rom. 15, 24, 28). Dar, Apostolul neamurilor crea, prin întemeierea de Biserici în lumea păgână, adevărate baze de pornire la propovăduire pentru Sfinții Apostoli, pentru ucenicii acestora și pentru alți misionari. De aceea, orice activitate misionară a Sfântului Apostol Pavel reprezenta o deschidere spre noi provincii și regiuni neevanghelizate pentru ceilalți Sfinți Apostoli și misionari creștini. De aceea, în constatarea Sfântului Apostol Pavel că Evanghelia a fost «deplin vestită ca *s-o audă toate neamurile*» (II Tim. 4, 17), trebuie să includem și eforturile altor misionari creștini, cărora li s-au deschis orizonturi misionare mai generoase prin activitatea Sfântului Pavel. Trebuie să sesizăm în textul

din II Timotei legătura cu textele de trimitere a Sfinților Apostoli la toate neamurile (Matei 28, 19 ; Marcu 13, 10 ; Luca 24, 47) și cu acelea în care i se poruncește același lucru și Apostolului neamurilor (Fapte 9, 15 ; Rom. 1, 8 ; 11, 13 etc.). Nu se poate concepe că propovăduirea Sfântului Apostol Pavel s-a desfășurat fără legătură și fără acordul Sfinților Apostoli, ci dimpotrivă. De fiecare dată, Apostolul neamurilor aducea la cunoștința Sfinților Apostoli sau «stâlpilor Bisericii» (cf. Gal. 2, 9) rezultatele muncii sale misionare.

Sfântul Apostol Petru, care a desfășurat o foarte bogată activitate misionară în epoca apstolică¹, întru nimic mai prejos decât aceea a Sfântului Apostol Pavel, ne oferă, în prima sa Epistolă (1, 1 și 5, 13), unele informații privind regiunile și provinciile în care el a adus sămânța Evangheliei.

Chiar la începutul Epistolei sale, Sfântul Apostol Petru arată că o adresează creștinilor din unele provincii precum Pontul, Galatia, Capadocia, Asia și Bitinia.

Dacă ținem seama că, în unele din provinciile amintite în I Petru 1, 1, Evanghelia a fost propovăduită întâia oară de Sfântul Apostol Pavel — este cazul Galatiei și Asiei —, vom întâlni situația că, în aceste provincii, a desfășurat o activitate misionară și Sfântul Apostol Petru și, cum se va arăta în continuare, și Sfântul Apostol Andrei. Faptul nu trebuie considerat ca o noutate, deoarece și în alte împrejurări, Sfinții Apostoli și chiar Sfântul Petru au procedat la o vizită de consolidare, confirmare și de sprijin (cf. Fapte 8, 14—15 ; 9, 32) făcută noilor Biserici întemeiate de alți misionari. Uneori, noile Biserici sunt vizitate de delegați ai Sfinților Apostoli, ca în cazul Bisericii din Antiohia, unde Barnabă a fost acela pe care Biserica din Ierusalim l-a trimis să constate, la fața locului, rezultatele obținute de acei misionari care au adresat cuvântul lor nu numai iudeilor, ci și elinilor (Fapte 11, 20—24). Însuși Sfântul Apostol Pavel a dorit foarte mult să meargă la Roma pentru a împărtăși Bisericii din această cetate daruri duhovnicești spre întărirea creștinilor (Rom. 1, 11—13 ; 15, 22—24).

Sosirea unui Apostol al Domnului într-o Biserică întemeiată de alt Apostol sau de alt misionar nu s-a mângâinat niciodată la o simplă propovăduire de confirmare în acea Biserică. Prilejul era folosit ca mijloc de extindere a propovăduirii nu numai în regiunile sau cetățile de primprejur, ci și în cetăți și provincii mai îndepărtate, Biserica vizitată devenind bază de pornire și sprijin pentru noua misiune a Apostolului sau misionarului vizitator.

Această metodă misionară se confirmă și se verifică prin textul din I Petru 1, 1 care sugerează, pe de o parte, prezența Sfântului Petru în Galatia și Asia, unde Apostolul neamurilor întemeiasse mai multe Biserici (vezi Fapte 13, 13—14, 25 ; 15, 41—16, 8 ; 1—41 etc.), iar, pe de altă parte, despre activitatea misionară a aceluiași Apostol Petru în provincii ca Pontul, Bitinia și Capadocia.

Știm că Sfântul Apostol Pavel și însoțitorii săi au dorit ca, în cea de-a doua călătorie misionară, să meargă în Bitinia pentru a propovădui

1. Vezi de ex., Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a treia, I, 2.

Evanghelia, «dar Duhul lui Iisus nu i-a lăsat» (Fapte 16, 7), așa cum nu i-a lăsat cu puțin înainte să predice în Asia (Proconsulară) (Fapte 16, 6).

Dacă în Asia, Apostolul neamurilor se va întoarce mai târziu, în cea de-a treia călătorie misionară (Fapte 19), în Bitinia el nu va mai reveni. În schimb, această provincie va fi evanghelizată de Sfântul Apostol Petru ca și Pontul și Capadocia și chiar de Sfântul Apostol Andrei cum vom arăta mai încolo. În această lucrare misionară a Sfântului Petru trebuie să vedem intervenția proniei divine, deoarece Sfântul Apostol Pavel a fost oprit să propovăduiască în Bitinia de «duhul lui Iisus» (Fapte 16, 7). Se deduce că prezența sa în Europa, mai precis, în Macedonia și Ahaia, era mai necesară pentru că astfel se deschideau largi perspective și celorlalți Sfinți Apostoli și misionari, căci prin întemeierea de noi Biserici în regiuni și țări din ce în ce mai îndepărtate de Ierusalimul primei Biserici creștine, se lărgea mult aria misionară a tuturor propovăduitorilor Evangheliei.

Din descrierea de mai sus, trebuie reținut în ce fel lucrarea misionară și rezultatele acestei lucrări a Apostolului neamurilor fac posibile, prin extindere, acțiunile de același fel ale altor Apostoli și misionari care, pornind din Bisericile întemeiate de Sfântul Pavel, vor duce mai departe cuvântul Evangheliei.

O dată cu propovăduirea Evangheliei în Europa și cu întemeierea de către Sfântul Pavel a Bisericilor din Macedonia și Ahaia, se vor ivi aceleași posibilități pentru propovăduirea Evangheliei de către alți Apostoli și misionari și la celelalte neamuri păgâne care locuiau în Tracia, Moesia și în Sciția, cu atât mai mult cu cât Imperiul Roman își fixase Dunărea drept graniță nordică, încă din anul 29 î.d.Hr., în urma unui război de doi ani purtat de trupele romane sub conducerea lui M. Licinius Crassus, general al lui Octavian August în urma căruia, geții care făceau adesea incursiuni în dreapta Dunării și bastarnii, populație migratoare de origine germanică, sunt învinși, iar stăpânirea romană se instalează în Moesia și în Balcani, dar și în Sciția Mică, Dobrogea de astăzi ².

Din acest moment, cetățile pontice din Dobrogea au intrat sub protecție romană, cu atât mai mult, cu cât, «toate statele elenistice de odinioară făceau parte ca provincii, din Imperiul Roman, iar orașele lor prosperau» ³. «Cetățile din Pontul Stâng, ca Histria, Tomis, Callatis, pierdute în marginea lumii elenice, vedeau cu alți ochi autoritatea romană, iar întărirea acestei autorități la gurile Dunării nu le oferea decât perspective favorabile. Pe de altă parte, tendințele Imperiului erau în acord cu ale lor. Romanii nu puteau găsi aliați mai statornici decât aceste centre ale civilizației elenice, interesate în cel mai înalt grad de ordinea pe care ei o aduceau într-o lume atât de frământată

2. Vezi etapele instalării puterii romane în Scița Mică la Radu Vulpe și Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, Editura Academiei Române, București, 1968, p. 31—34.

3. *Ibidem*, p. 35.

de războaie»⁴. Cetățile elene din Dobrogea nu depindeau politic de regatul trac din sudul Dunării, ci direct de Imperiu⁵.

Ajunși la Dunăre, stăpânirea romană oferă misionarilor creștini un câmp larg de acțiune, obligându-i să-și extindă activitatea cel puțin până la Dunărea de Jos, unde vor întâlni nu numai o stăpânire romană care asigură condiții de ordine și bună organizare, ci și cetățile elene, bogate și dornice să cunoască Evanghelia pe care conaționali lor din Macedonia și Ahaia o primiseră cu atâta bucurie și entuziasm (vezi Fapte 16, 12—18 ; 18).

Desigur, acestea nu sunt decât condiții favorabile pentru lucrarea misionarilor creștini din epocă ; prin ele însele, acestea nu constituie o dovadă a propovăduirii Evangheliei la Dunărea de Jos în epoca apostolică, dar, în mod obiectiv vorbind, ele creează astfel de condiții încât misionarii și Apostolii, care coordonau întreaga activitate misionară din epocă erau obligați să semene sămânța Evangheliei în aceste regiuni. Se impune o precizare în legătură cu afirmația că Sfinții Apostoli coordonau întreaga activitate misionară din epoca începuturilor Bisericii, inclusiv pe aceea a Sfântului Apostol Pavel, care, prin aceea că, fiind cel mai important misionar kerigmatic la neamuri, deschidea noi arii misionare chiar celor doisprezece. Prin coordonarea de către Sfinții Apostoli a întregii activități misionare din epoca la care ne referim nu trebuie să înțelegem o tutelare mărunță sau săcâitoare a celorlalți misionari, ci doar plasarea acestora în acele regiuni și arii geografice în care se iveau cele mai bune condiții pentru propovăduirea Evangheliei. Și trebuie să se știe că misionarii care erau coordonați de Sfinții Apostoli nu erau simpli credincioși, căci, prin primirea Botezului, nimeni nu devine misionar, cum se încearcă adesea să se susțină, mai cu seamă în legătură cu cei care se botezaseră în ziua Pogorării Sfântului Duh (Fapte 2). Misionarii din epoca apostolică dobândeau dreptul de a propovădui Evanghelia numai după ce deprindeau învățătura evanghelică de pe buzele Sfinților Apostoli în cadrul unor forme organizate de instruire, cum a fost aceea din cadrul Bisericii din Ierusalim (cf. Fapte 2, 42). Aceștia sunt misionarii coordonați de Sfinții Apostoli sau însoțitorii acestora. Aceștia cunoșteau învățătura creștină în mod desăvârșit. Dintre aceștia îi vom da ca exemplu pe Barnaba, Ștefan sau Filip.

În ce privește afirmația privind posibilitatea propovăduirii Evangheliei în Sciția Mică, precizăm că pe lângă textele care vorbesc în general despre propovăduirea Evangheliei «la toată făptura de sub cer» (Col. 1, 23) sau la «toate neamurile» (II Tim. 4, 17), Sfântul Apostol Pavel ne oferă câteva date privind propovăduirea noii credințe la încheierea celei de-a treia călătorii misionare nu numai în ce-l privea pe el însuși, ci și pe alți misionari din epocă.

În Epistola către Romani, scrisă în iarna anilor 57—58 din Corint, Apostolul neamurilor face la început o expunere asupra mandatului său primit de la Domnul și anume acela că este dator să propovă-

4. *Ibidem*, p. 35—36.

5. *Ibidem*, p. 36.

duiască «și elinilor și barbarilor» (Rom. 1, 14). Apostolul amintește pentru întâia oară pe «barbari», un termen care indica acele populații numite astfel de greci și de romani pentru că nu erau din neamul lor și pentru că nu vorbeau limba greacă sau latină⁶. Amintirea barbarilor în rândul populațiilor de care Apostolul neamurilor se simțea dator cu propovăduirea Evangheliei este un moment important în ce privește definirea categoriilor de populație cărora trebuia să li se propovăduiască Evanghelia. Considerăm că, în acest moment al istoriei propovăduirii creștine, Evanghelia ajunsese și la popoarele numite barbare și, odată cu aceasta, misionarii din epocă depășiseră o nouă graniță psihologică, asemănătoare, într-un anume fel, aceleia care marcase trecerea de la propovăduirea numai către iudei a noii învățături la propovăduirea și către greci (cf. Fapte 11, 20).

Dar Apostolul neamurilor ne oferă, în Epistola către Romani, informații cu mult mai prețioase cu privire la rezultatele la zi ale eforturilor misionare nu numai în ce-l privește pe el însuși, ci și în ce-i privește pe ceilalți Apostoli și misionari creștini.

Avem în vedere afirmațiile recapitulative ale Sfântului Apostol Pavel din capitolul 15 al Epistolei către Romani.

Reafirmând că a primit de la Dumnezeu harul special de a fi slujitor al lui Iisus Hristos «la neamuri» (15, 16), Sfântul Pavel își anunță cititorii că îi va pune în temă cu privire la rezultatele importante ale activității sale de propovăduitor al Evangheliei. «Dar, spune el, *nu voi cuteza să spun ceva din cele ce n-a săvârșit Hristos prin mine*, spre ascultarea neamurilor prin cuvânt și prin faptă» (15, 18). Această precizare este deosebit de importantă pentru că exclude orice interpretare a textelor care urmează în sens hiperbolic.

Urmează precizarea făcută de autorul Epistolei că rezultatele activității sale misionare, deși s-au împlinit prin el ca Apostol, au fost posibile numai datorită ajutorului de la Sfântul Duh care a lucrat cu el «prin puterea semnelor și a minunilor» (15, 19). Este obișnuit pentru autorii Noului Testament să sublinieze că toate rezultatele misionare obținute în epoca apostolică se datoresc, într-o mare măsură, asistenței pe care cei ce propovăduiau Evanghelia o primeau de la Duhul Sfânt și de la Iisus Hristos (vezi Marcu 16, 20; Fapte 2, 4, 6, 17—20; 3, 1—10; 4, 29—31; 5, 12, 19; 6, 7—8; 8, 6—7; 10, 1—48; 13, 11—12; 14, 8—11; 16, 26—33; 18, 9—10; 19, 11—12 etc.).

Această asistență divină se manifesta în primul rând prin faptul că orice propovăduire a misionarilor apostolici era ocrotită împotriva oricăror greșeli de conținut, atât în ce privește expunerea ca atare a Evangheliei descoperite de Domnul, a vieții și faptelor Mântuitorului, cât și în ce privește interpretarea teologică și soteriologică a acestora. Astfel, se poate spune că misionarii convingeau prin adevărul curat cuprins în propovăduirea lor, adevăr care avea darul să se impună prin el însuși.

6. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, deuxième édition, col. «Etudes Bibliques», Paris, 1926, p. 746.

Asistența divină se manifesta, apoi în lucrarea misionarilor creștini, și prin aceea că propovăduirea lor era urmată, în mod obișnuit, de semne și minuni. Aceasta era dovada divinității trimiterii și propovăduirii acestor misionari, dovada prezenței lui Dumnezeu alături de aceștia. Or, o astfel de prezență alături de propovăduitorii creștini avea drept consecință succesul imediat, am spune instantaneu, profund și definitiv, al lucrării misionare. În consecință, orice prezență a unui Apostol sau a altui misionar apostolic într-un loc, unită cu dezvoltarea unei activități propovăduitoare, echivala cu întemeierea unei Biserici locale, cu definitiva sădire a cuvântului lui Dumnezeu în acel loc.

Asistența Sfântului Duh se manifesta, de asemenea, în privința propovăduirii Evangheliei în toată întinderea sa, a întregului său conținut. Altfel spus, un misionar aflat sub asistența Sfântului Duh nu putea omite nici o învățătură evanghelică indispensabilă mântuirii ascultătorilor săi (Fapte 20, 20, 27).

În expunerea care urmărește să rezume întreaga sa activitate misionară, Sfântul Apostol Pavel, amintind de puterea dumnezeiască aflată permanent lângă sine, se referă la aria geografică a realizărilor sale misionare. El face precizarea foarte importantă: «*De la Ierusalim și din ținuturile de pîmprejur până în Iliria, am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos*» (Rom. 15, 19).

Textul paulin de mai sus prezintă interes nu numai prin precizarea ariei geografice a propovăduirii sale, ci și prin aceea că, indirect, acest text ne arată unde Apostolul neamurilor *nu a ajuns*, în partea orientală și nordică a Imperiului Roman. Dacă ne referim la limitele ariei geografice a propovăduirii pauline, va trebui să constatăm că, în absența acestei pericope din Epistola către Romani, cei ce am fi luat cunoștință de activitatea misionară paulină numai din Faptele Apostolilor, n-am fi fost în situația de a cunoaște propovăduirea Apostolului neamurilor din Iliria. Aceasta este încă o dovadă că trebuie să privim cărțile Noului Testament ca pe unele care cuprind numai o parte din vasta lucrare de propovăduire a Evangheliei din epoca apostolică. Cealaltă parte a acestei activități, nereflectată în Noul Testament, trebuie reconstituită cu ajutorul unor aluzii, sugestii și expunerii recapitulative de bilanț întâlnite în cărțile Noului Testament și cu datele pe care ni le oferă tradiția apostolică păstrată în scrierile patristice și aghiografice.

Este necesar să se rețină că, pentru a descrie lucrarea sa misionară în aria geografică precizată, Apostolul neamurilor scrie: «*Am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos*» (Rom. 15, 19).

El folosește, în afirmația de mai sus, verbul *πλήρωω* (în text infinitivul perfect activ), a împlini cu prisosință, desăvârșit, care exprimă îndeplinirea totală și definitivă a unei acțiuni, a unei însărcinări primite sau asumate, indicând nu numai propovăduirea ca atare a Evangheliei, ci și întemeierea de Biserici, organizarea acestora prin rânduirea slujitorilor hirotoniți, responsabili în fața lui Dumnezeu și a Sfântului Duh (cf. Fapte 20, 28) de confirmare a lucrării Apostolului întemeietor, după plecarea acestuia. O astfel de lucrare presupune staționarea

Apostolului întemeietor în cetățile în care întemeia Biserici atâta timp cât va fi fost necesar pentru organizarea desăvârșită a Bisericilor respective. Este știut, de pildă, că, în Efes, Apostolul neamurilor a rămas minimum trei ani (cf. Fapte 20, 31), la Corint, un an și șase luni (Fapte 18, 11) etc.

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază că, în textul de care ne ocupăm, Apostolul nu a spus simplu că a propovăduit Evanghelia ci: «Am împlinit Evanghelia lui Hristos»⁷. Un mare exeget român subliniază, la rândul său, că folosind expresia: «Am împlinit Evanghelia lui Hristos», Apostolul ne lasă să deducem «că a terminat în aceste regiuni a predica Evanghelia Domnului Iisus Hristos, punând bazele pentru ființarea unor Biserici creștine»⁸.

Precizările de mai sus sunt necesare pentru înțelegerea cât mai deplină a modului în care, nu numai Sfântul Pavel își împlinea lucrarea misionară, ci și ceilalți Sfinți Apostoli. Concluzia care se impune de la sine este aceea că un Apostol aflat în misiune într-un loc, nu părăsea acel loc până nu întemeia și organiza Biserica locală astfel încât, după plecarea sa, aceasta să activeze și să dăinuiască prin ea însăși.

În situațiile nedorite când Apostolul întemeietor era forțat de evenimente potrivnice și periculoase să părăsească mai repede decât ar fi dorit (vezi, de ex., Fapte 17, 10, 14) Biserica întemeiată, acesta găsea, totuși, mijloacele cele mai potrivite pentru a asigura organizarea Bisericilor respective. Printre acestea, se numără trimiterea de ucenici și colaboratori (cf. I Tes. 3, 2) în acele Biserici sau expedierea de Epistole. Când era posibil, plecând Apostolul dintr-o cetate, rămăneau, în urmă, colaboratori ai acestuia care asigurau organizarea tinerei Biserici întemeiate de Apostol (cf. Fapte 17, 14).

Textul: «de la Ierusalim și din ținuturile de primprejur⁹ până în Iliria am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos» (Fapte 15, 19) ne pune în fața unei alte caracteristici a lucrării misionarului creștin din epoca apostolică: propovăduirea Evangheliei nu numai în acele cetăți principale dintr-o regiune, numite uneori în scrierile Noului Testament, îndeosebi în Faptele Apostolilor, ci și împrejurul acestor cetăți și cât mai departe de acestea. De aici se deduce că un misionar creștin, iar un Apostol este cel mai important dintre aceștia, nu considera încheiată misiunea sa într-o regiune decât în momentul în care Evanghelia ajungea în cele mai îndepărtate localități din acea regiune.

Cel care subliniază cel dintâi această caracteristică a lucrării misionare din epoca apostolică este Sfântul Ioan Hrisostom, care, referindu-se la adverbul «de primprejur», «în cerc» (ζύκλω), comentează: «Așa dar, el numără aici, și orașe, și țări, și neamuri, și popoare și nu numai pe cei de sub stăpânirea romanilor, ci și pe cei ce erau sub barbari... De aceea a zis el «și de primprejur» ca nu cumva să nu înțelegi doar

7. *Com. la Romani*, Omilia a XXIX, 2, P.G., LX, col. 556.

8. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*, ediția a doua, Institutul de Arte grafice și Editura «Glasul Bucovinei», Cernăuți, 1938, p. 339.

9. Un traducător găsește expresia «roală împrejur» pentru a reda sensul adverbului ζύκλω din originalul grecesc.

drumul drept (cel mai scurt), ci să te duci cu gândul și prin Asia de miazăzi. Și într-un vifor de minuni, într-un singur cuvânt: «întru puterea semnelor și minunilor», el a trecut peste tot locul. Tot așa prin expresia «de primprejur», el ne arată că a trecut peste orașe mari, peste neamuri, popoare și țări, căci pe toate le-a cuprins în această expresie»¹⁰. Un comentariu asemănător ne oferă asupra textului din Romani 15, 19 și Teodoret al Cirului care repetă că aria misionară a Apostolului neamurilor nu trebuie concepută ca o străbatere în linie dreaptă, a regiunilor în care ajungea, ci în cercuri în jurul principalelor cetăți și anume «în regiunile pontice, în Asia și în împrejurimi și Tracia». Aceasta vrea să spună «și în împrejurimi»¹¹.

O exegeză identică aduce Dr. Vasile Gheorghiu când spune: «De aici teritoriul parcurs de dânsul (Sfântul Pavel) nu se extinde în linie dreaptă până în țara Iliricului, ci în lung și în lat sau, cum bine zice, Apostolul, «în cerc»¹². Iliria va fi cea mai îndepărtată provincie în care ajunge Apostolul neamurilor, dar numai după ce va fi propovăduit temeinic și în mod deplin Evanghelia în Asia Mică și Europa.

Concluzia care se impune este aceea că provinciile sau regiunile în care punea piciorul un Apostol al Domnului beneficiau de o completă propovăduire a Evangheliei ca și de o deplină organizare bisericească.

Prezentarea activității sale misionare, la un prim moment al bilanțului prilejuiește Sfântului Apostol Pavel punerea în lumină a unei reguli misionare pe care el însuși și-a impus-o: «Am râvnit să binevestesc acolo unde Hristos nu fusese numit, ca să nu zidesc pe temelie străină» (Rom. 15, 20). Pentru a-și oferi și un suport scripturistic, Apostolul citează, în sprijinul afirmației cuprinse în textul de mai sus pe prorocul Isaia: «Ci precum este scris: Căroră nu li s-a vestit despre El, aceia îl vor vedea, și cei ce n-au auzit de El vor înțelege» (Rom. 15, 21; Isaia 52, 15).

Mai înainte (Rom. 15, 17—19), Apostolul neamurilor a vorbit despre «eficacitatea sa istorică», după expresia unui exeget modern¹³, datorată însă îndeosebi «puterii Duhului Sfânt» (Rom. 15, 19). Mai departe, ne amintește că una din dorințele sale cele mai fierbinți a fost aceea de a propovădui pe arii geografice în care nu mai ajunsese un misionar creștin.

În Romani 15, 20—21, este susținută ideea că Apostolul neamurilor este, înainte de toate și prin excelență, un misionar kerigmatic, adică un misionar care propovăduiește acolo unde Hristos nu mai fusese numit. El primise însărcinarea de a propovădui pe Hristos «la neamuri» (vezi, de ex., Gal. 2, 9). Chemarea lui miraculoasă la apostolat este motivată de apropierea momentului în care Evanghelia trebuia să fie adusă «înaintea neamurilor» (Fapte 9, 15). Aceasta înseamnă, în mod necesar, că Sfântul Pavel avea, mai cu seamă, îndatorirea de a fi deschizător de

10. *Com. la Rom.*, Omilia XXIX, 2, P.G., LX, 656.

11. *Com. la Rom.*, P.G., LXXXII, 214.

12. *Op. cit.*, p. 338. Este de la sine înțeles că adverbul «de primprejur» nu indică împrejurimile Ierusalimului.

13. Karl Barth, *L'Épître aux Romains*, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Editions Labor et fides, Geneva, 1967, p. 500.

drumuri în lumea păgână. Dar a fi deschizător de drumuri înseamnă a pregăti calea și a permite și celorlalți Sfinți Apostoli să pătrundă, pe urmele sale, în lumea păgână pentru ca aceștia să propovăduiască «pretutindeni» (Marcu 16, 20) Evanghelia.

Sfântul Apostol Pavel s-a aflat totdeauna primul într-o cetate, într-o provincie. El n-a fost precedat de nici un alt Apostol sau misionar, dar numeroși au fost Apostolii care au venit în urma sa, în Bisericile întemeiate de el, de unde ei înșiși au pornit în propriile lor misiuni lărgind printr-o activitate tot atât de însemnată aria propovăduirii Evangheliei.

De exemplu, Sfinții Apostoli Petru (cf. I. Petru 1, 1) și Andrei au propovăduit și ei în Asia Mică, după cum și Sfântul Apostol Ioan a propovăduit și a îndrumat Bisericile din aceeași provincie.

Prezența unora dintre cei doisprezece Sfinți Apostoli ai Mântuitorului în Bisericile întemeiate de Apostolul neamurilor este o lucrare a proriei divine pentru că, astfel se dădea expresie unității creștine și se dovedea că între Sfântul Pavel și cei doisprezece Apostoli colaborarea și înțelegerea erau depline. Cei ce încercau anumite contestări la adresa apostolatului paulin (cf. II Cor. 11) erau reduși la tăcere prin prezența și lucrarea unora dintre cei doisprezece în Bisericile întemeiate de Sfântul Pavel. Aceasta va deveni o metodă misionară care va aduce mari servicii propovăduirii Evangheliei în epocă și consolidării unității Bisericii.

Oricât de întins era Imperiul Roman, dar nu numai acesta, ci și celelalte imperii și țări din epocă, și, aparent, oricât de puțini erau misionarii creștini, se constată că rezultatele obținute de aceștia ca și densitatea lor în partea de răsărit și de miazănoapte a Imperiului Roman era deosebit de mare ca și rezultatele lucrării lor, de altfel. Afirmația se susține prin precizarea Sfântului Apostol Pavel că, dorind să propovăduiască Evanghelia, acolo unde «Hristos nu fusese numit» (Rom. 15, 20), constată că, la data scrierii Epistolei către Romani (anii 57—58), *el nu mai avea loc (de propovăduire) «în aceste ținuturi»* (Rom. 16, 23).

Cât timp a găsit, în această parte a Imperiului Roman, arii misionare neatinse de alți propovăduitori, Sfântul Apostol Pavel era îndatorat să sădească și acolo sămânța Evangheliei. «De aceea, scrie el creștinilor din Roma, am și fost împiedicat de multe ori, să vin la voi» (Rom. 15, 22).

În fața constatării că, din punctul de vedere al exigențelor misionare, prezența sa în această parte a Imperiului nu mai era necesară, Sfântul Apostol Pavel ne oferă dovada încheierii lucrării de propovăduire a Evangheliei în partea de răsărit a Imperiului Roman, scriind: *«Acum însă nemiavând loc în aceste ținuturi și având dorința de mulți ani să vin la voi, când mă voi duce în Spania, voi veni la voi»* (Rom. 15, 23—24).

După cum comenta încă Teodoret al Cirului, textul de mai sus pune în lumină, cele două condiții care permit Apostolului neamurilor venirea sa la Roma: cea dintâi era aceea că, în aceste părți, nu mai erau neamuri care nu auziseră încă învățătura Evangheliei, iar cea

de-a doua condiție era dorința sa de a veni în mijlocul creștinilor romani ¹⁴.

Textul din Romani 15, 23—24 reprezintă, probabil, *afirmația cea mai completă și importantă cu privire la stadiul și rezultatele lucrării misionare desfășurate până la data scrierii Epistolei, în părțile estice și nordice ale Imperiului Roman nu numai de Sfântul Apostol Pavel, ci și de ceilalți Apostoli și misionari creștini din epocă*. Afirmatia capitală a acestui text cu privire la provinciile și regiunile care fuseseră evanghelizate atunci este globală și directă. Ea se referă, pe de o parte, la creștinarea în general a părților estice și nordice ale Imperiului Roman, iar, pe de altă parte, arată, în mod clar, că, numai în aceste condiții, Apostolul își poate satisface vechea sa dorință de a veni la Roma pentru a întâlni pe creștinii acestei mari Biserici.

Adverbul *ἔτι*, acum, în prezent (față de un trecut care a luat sfârșit) este întărit cu sufixul *ι* (iota), ca adaos la o formă inițială și cea mai des folosită și anume *ἔτι*¹⁵, mai ales când este urmată de particula *ὅτι* exprimare care aparține în exclusivitate Sfântului Apostol Pavel (Rom. 3, 21; 6, 22; I Cor. 13, 13; Col. 1, 22; 3, 8 etc.). Expresia *ἔτι ὅτι*, trebuie tradusă prin *acum, din contră*¹⁶ deoarece exprimă o schimbare radicală a situației mai înainte descrise (Rom. 15, 22).

Un adverb chiar de timp nu rezolvă problema datării evenimentului pe care-l introduce. Altfel spus, este necesar să se cunoască data la care a fost scrisă Epistola către Romani, pentru a ști care era momentul în care Apostolul constată că lucrarea de propovăduire a Evangheliei în părțile estice și nordice ale Imperiului Roman era încheiată în sensul că toate acele provincii care compuneau Imperiul în secolul I fuseseră evanghelizate nu numai de Sfântul Pavel, ci și de alți Apostoli și misionari. Răspunsul la întrebarea datei scrierii Epistolei către Romani este, din fericire, ușor de dat, deoarece există un consens al isagogilor Noului Testament cu privire la data scrierii acesteia: iarna anilor 57—58, când autorul se afla, pentru trei luni, la Corint ¹⁷.

Deci situația descrisă de Apostolul neamurilor în Romani 15, 23 se putea întâlni numai după cea de-a treia călătorie misionară pe care acesta era pe punctul de a o încheia ¹⁸.

Dacă ar fi să legăm constatarea Apostolului cu privire la succesele lucrării de propovăduire a Evangheliei în Orientul roman de efectuarea de către acesta a celor trei călătorii misionare îndeosebi de efectuarea ultimelor două dintre acestea, am putea spune că această propovăduire

14. *Com. la Rom.*, P.G., LXXXII, 214.

15. Walter Bauer, *Griechisch — Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen uhrchristlichen Literatur*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1963, col. 1081.

16. *Vezi Nouveau Testament interlinéaire grec-français* par Maurice Carrez avec la collaboration de Gorges Metzger et Laurent Galy, Alliance Biblique Universelle, Paris, 1993, p. 735.

17. Dr. Vasile Gheorghiu, *Introducere în Slintele cărți ale Testamentului Nou*, Editura autorului, Cernăuți, 1929, p. 414—415; la nota 1 din pagina 415, sunt citați numeroși isagogi și exegeți care susțin data amintită pentru scrierea Epistolei către Romani.

18. Dr. V. Gheorghiu, *Ep. către Romani*, p. 340—341.

plină de rezultate, trebuie privită ca operă a tuturor Sfinților Apostoli și a altor misionari creștini, dar ea s-a desfășurat în strânsă relație cu lucrarea Sfântului Apostol Pavel. Mai mult încă, se poate susține că propovăduirea Apostolului neamurilor din Asia Mică și din Europa a postulat prezența în aceste părți a Sfinților Petru și Andrei, de exemplu, atât pentru a se afirma deplina solidaritate a celor doisprezece cu Apostolul neamurilor, cu lucrarea și propovăduirea acestuia, cât și pentru a le oferi acestora ocazia de a-și îndeplini propriile lor îndatoriri misionare care le reveneau în baza unor repartizări de arii geografice și etnice spre evanghelizare¹⁹. Sfântul Apostol Pavel și cei doisprezece au lucrat, permanent, împreună și solidar în ce privește răspândirea Evangheliei, păstrând, între ei, o strânsă legătură (cf. Gal. 2, 9).

Ideea de colaborare între Sfinții Apostoli și misionarii din epocă este exprimată foarte clar de Apostolul neamurilor când corintenilor care erau dezbinați în legătură cu unii misionari care le propovăduiseră Evanghelia, unii considerându-se a fi ucenici ai «lui Apollo», alții ai «lui Chefa», alții ai «lui Pavel» (I Cor. 1, 12; cf. 3, 4), le scrie: «Dar ce este Apollo? Și ce este Pavel? Slujitori prin care ați crezut voi și după cum i-a dat Domnul fiecăruia. Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească... Căci, noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem... După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temeliala; iar altul zidește» (I Cor. 3, 5—7, 9—10). Noii misionari care urmează întemeietorului într-o Biserică continuă lucrarea acestuia și o consolidează, cu atât mai mult cu cât noul misionar este unul din cei doisprezece²⁰.

Chiar în Epistola către Romani Sfântul Apostol Pavel pune accentul pe ideea de colaborare cu alți misionari și slujitori bisericești când scrie: «Sunt bucuros să vă vestesc și vouă celor din Roma, Evanghelia» (1, 15).

Între două călătorii misionare, Apostolul se oprea pentru un timp oarecare la Ierusalim sau Antiohia. În același fel va dori să procedeze și în cazul călătoriei în Spania. Oricând și oriunde, prezența unui Apostol într-o Biserică, indiferent de întemeietorul acesteia, devenea un eveniment de importanță covârșitoare (vezi, de ex., Fapte 8, 14—17; 9, 32; cf. 9, 38).

În această lumină, vom putea înțelege pentru ce prezența unui alt Apostol într-o Biserică întemeiată de alt confrate al acestuia era o practică permanentă și curentă în epoca începuturilor Creștinismului.

Faptul că Apostolul neamurilor își îndreaptă privirile și interesul către Spania, «provincia cea mai de vest a Imperiului Roman, situată la capătul lumii de atunci, la marginea marelui ocean»²¹, constituie o dovadă a lipsei de spațiu misionar nu numai în estul și nordul Imperiului, ci și în provinciile sud-dunărene Tracia, Moesia și Scitia.

19. Cf., de ex., Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a treia, I, 1—3, P.G., XX, 216.

20. Cf. Joseph Huby, *Saint Paul, Épître aux Romains*, neuvième édition, col. «Verbum salutis», Paris, 1940, p. 480—481.

21. Dr. V. Gheorghiu, *Ep. către Rom.*, p. 341.

Cu aceasta, am anticipat răspunsul la întrebarea firească pe care ne-o punem cu privire la înțelesul exact al expresiei : «În părțile (ținuturile) acestea» (ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις).

Κλίμα, care înseamnă în greaca profană, în primul rând, înclinație, pantă (cu referire la teren), dar și climă, este folosit, în Noul Testament, numai de Sfântul Apostol Pavel (vezi și II Cor. 11, 10; Gal. 1, 21), dar numai cu sensul de regiune, zonă, parte geografică (a unui întreg), definind mari regiuni și unități teritoriale sau administrative precum : «ținuturile Ahaei» (II Cor. 11, 10), «ținuturile Siriei și ale Ciliciei» (Gal. 1, 21). Sfântul Clement Romanul folosește același termen pentru a defini «regiunile cele nedescoperite ale abisurilor și cele nepovestite ale adâncurilor» (Epistola către Corinteni, XX, 5), într-un capitol special al scrierii sale în care susține argumentul cosmologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, punând în lumină ordinea minunată și legile care domnesc în cosmos²².

Ținuturile sau părțile geografice la care autorul Epistolei către Romani face referire în 15, 22 nu pot să fie decât acelea pe care Sfântul Pavel le-a străbătut în cursul celor trei călătorii misionare. «Așa putea să vorbească Apostolul nostru numai la finea călătoriei sale a treia misionare, când străbătuse cu predica evanghelică provinciile romane Asia proconsulară, Macedonia, țara Iliricului și Ahaia. Așa fiind, nimic nu-l mai împiedică acum de a veni la Roma»²³. Din citatul de mai sus, rezultă, în mod clar, că atunci când spune : «Dar acum, nemaivând loc (de propovăduire) în aceste ținuturi» (Rom. 15, 23), Apostolul neamurilor are în vedere întreaga parte de răsărit și de nord a Imperiului Roman, acolo unde ar fi putut să meargă spre a face misiune, dacă ar mai fi existat provincii sau popoare care să nu fi primit încă Evanghelia.

Întregul context în care este plasată această afirmație paulină (Rom. 15, 17—24) susține precizarea că «în aceste părți» indică partea de est și nord-est a Imperiului²⁴. Mai ales este deosebit de elocventă în acest sens, prezentarea de către Sfântul Pavel a traseului său misionar în Romani 15, 19, care ne arată precis și clar la ce anume regiuni și provincii se referă el când scrie creștinilor din Roma : «Am fost împiedicat, *de multe ori*, ca să vin la voi» (Rom. 15, 22). Teodoret al Cirului accentuează, în mod clar, în comentariul la aceste cuvinte apostolice : «Căci îndatorirea mea de a propovădui la celelalte neamuri, m-a împiedicat să vin la voi»²⁵.

22. Vezi W. Bauer, *op. cit.*, col. 862.

23. Dr. V. Gheorghiu, *Ep. către Romani*, p. 340—341.

24. În *Trimiterile cele patrusprezece ale slăvitului și prealăudatului Apostol Pavel tălcuite elinește de fericitul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, tălmăcite în limba cea obicinuită acum grecească și împodobite cu felurite însemnări de Nicodim Aghioritul*, traduse în limba română de Veniamin Costache, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, tomul I care cuprinde Epistola către Romani și întâia către Corinteni, Tipografia cărților bisericești, 1904, p. 252—253, se susține că «în aceste părți» se referă la Corint (de unde a fost scrisă Epistola către Romani) și la Peloponez.

25. *Com. la Rom.*, P.G., LXXXII, 213.

În plus, se pune în lumină că τὰ πολλά, de mai multe ori (cf. Rom. 1, 13), afirmă mai puternic decât πολλάκις²⁶ mulțimea situațiilor în care, din pricina obligațiilor misionare, Apostolul nu a putut da curs dorinței sale de a vizita Biserica Romei²⁷. Aceasta subliniază, de asemenea, că Sfântul Pavel face aluzie la întreaga sa activitate misionară când explică creștinilor din Roma de ce i-a fost imposibil să-i viziteze până la data scrierii Epistolei.

Desigur, Apostolul are o mare dragoste față de creștinii romani, de marea Biserică din Capitala Imperiului, dar, înainte de orice, trece îndatorirea de a propovădui în acele părți care i-au fost încredințate spre evanghelizare²⁸. Nimic nu caracterizează mai deplin starea de permanență tensiune în care se va afla Apostolul neamurilor în ce privește îndeplinirea îndatoririlor sale misionare decât această definiție a apostolatului: «Dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. *Căci, vai mie dacă nu voi binevesti*» (I Cor. 9, 16).

De aceea, Apostolul atenționează nu o dată destinatarii Epistolei sale: «Fraților, nu vreau ca voi să nu știți că, de multe ori (πολλάκις) mi-am pus în gând să vin la voi, dar am fost până acum împiedicat» (Rom. 1, 13). Din Romani 15, 22—23 aflăm în ce a constatat obstacolul care a stat în calea îndeplinirii dorinței sale de a vizita Biserica Romei.

Dacă ar fi să definim mai îndeaproape ce înțelege Sfântul Apostol Pavel în Romani 15, 23 prin «*aceste ținuturi*» sau «*aceste părți*» va trebui să studiem harta Imperiului Roman în epoca apostolică, în partea sa de est și de nord-est pentru a constata unde puteau ajunge cu ușurință misionarii creștini, care se puteau folosi de facilitățile multiple (administrative, organizatorice, sistemul de drumuri și șosele) oferite de administrația romană.

Astfel vom constata că, pe lângă provinciile Asiei Mici, numeroase (Asia Proconsulară, Bitinia și Pontul, Frigia, Galatia, Cilicia, Capadocia etc.), și pe lângă Macedonia, Ahaia, și Iliria, unde Sfântul Apostol Pavel propovăduise și întemeiasse Biserici, se mai afla în partea Europei răsăritene mai întâi provincia *Tracia*, așezată între Macedonia (la sud), Moesia la nord și vest și Marea Neagră la est. Apoi *Moesia*, care se învecina cu Tracia și Macedonia (la sud), cu Dacia de care o despărțea Dunărea (la nord), cu Iliria și Panonia (la vest) și cu Marea Neagră (la est)²⁹.

Tot din Imperiul Roman făcea parte, cum am mai arătat, începând cu anul 29 î.d.Hr., și Dobrogea de astăzi, care a fost cucerită de M. Licinius Crassus după un război început cu bastarnii, popor războinic de origine germanică, emigrat în secolele III—II î.d.Hr. din văile superioare ale Odesului și Vistulei³⁰. Invazia acestora la anul 29

26. O variantă textuală în P⁶⁶BDFG (vezi și Rom. 1, 13).

27. Heinrich Schlier, *Der Römerbrief. Kommentar von...*, zweite Auflage, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1979, p. 434.

28. Teodoret al Cirului, *Com. la Rom.*, P.G., LXXXII, 213.

29. *Stuttgarter Bibelatlas. Historische Karten der biblischen Welt*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1988, Das römische Weltreich (30 v. Chr. — 138 n. Chr.), p. 34, harta 23.

30. Radu Vulpe și Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, p. 32.

î.d.Hr. în sudul Dunării, anunțând căutarea unei noi patrii, a obligat pe romani să «rezolve problema frontierei dunărene (nordice) pe toată lungimea ei»³¹. Totodată, Crassus care comanda armatele romane din însărcinarea lui Octavian August (16 ianuarie, 27 î.d.Hr.) suprimă orice independență getică în Dobrogea și impune autoritatea Imperiului pe linia Dunării până la Mare. După această victorie, Crassus s-a întors la Roma, unde, la 4 iulie, anul 27 î.d.Hr., i s-a decretat triumful «*er Thracia et Geteis*»³².

Cetățile pontice din Dobrogea au intrat sub protecție romană de bunăvoie deoarece toate statele elenistice de odinioară făceau parte, ca provincii, din Imperiul Roman, iar orașele prosperau³³.

«Pacea se întinsese pe toate țărmurile Mediteranei, circulația pe mări ca și pe uscat, devenise sigură, iar viața economică se dezvoltă considerabil»³⁴.

Încorporată Imperiului Roman și beneficiind de avantajele unei astfel de situații, Dobrogea, împreună cu cetățile grecești din compunerea ei, devine un spațiu ideal pentru propovăduirea Evangheliei.

Întrebarea care se pune istoricului începuturilor Creștinismului este aceea de a ști dacă, în deceniul al șaselea al primului secol al Bisericii, când este scrisă Epistola către Romani în care ni se oferă un prim bilanț al lucrării de propovăduire a Evangheliei în Orientul Roman, provinciile sud-dunărene și, în special, Dobrogea de astăzi care, toate, făceau parte din Imperiul Roman, primiseră sau nu învățătura lui Iisus Hristos, prin propovăduirea unor misionari.

Dacă ținem seama de afirmația categorică a Sfântului Apostol Pavel din Romani 15, 23 că, în acel timp în care își încheiase călătoria a treia misionară, el nu mai avea loc să-și desfășoare lucrarea misionară în acele părți ale Imperiului Roman, răspunsul la această întrebare nu poate să fie decât acela că, într-adevăr, aceste provincii sud-dunărene, inclusiv Dobrogea de astăzi, fuseseră creștinate prin propovăduirea altor misionari decât Sfântul Apostol Pavel și echipa sa de ucenici și colaboratori. Acesta va fi motivul pentru care Apostolul neamurilor face foarte prețioasă precizarea că principiul după care el se ghidează, în alegerea ariilor misionare, este acela de a nu binevesti decât acolo unde «Hristos nu fusese numit» (Rom. 15, 20).

Stabilit în contextul studiat al capitolului 15 din Epistola către Romani (versetele 18—24), principiul paulin amintit mai înainte ne îndatorează a lua foarte serios în considerație că, în acea epocă, în care era scrisă Epistola către Romani, *Evanghelia fusese propovăduită în acele regiuni sud-dunărene și în Dobrogea de alți misionari creștini, decât de Sfântul Pavel*. Astfel, cum putea Apostolul neamurilor să caute o arie misionară tocmai în Spania când provincii ca Tracia, Moesia, Dobrogea etc. aflate în imediată vecinătate a Macedoniei și Iliricului, unde el propovăduise noua credință, se ofereau de la sine lucrării

31. *Ibidem*, p. 32—33.

32. *Ibidem*, p. 34.

33. *Ibidem*, p. 35.

34. *Ibidem*.

sale misionare. Plecarea spre Spania pentru a propovădui Evanghelia în condițiile în care nu fusese evanghelizat Orientul Roman ar fi reprezentat pentru Apostolul neamurilor un abandon de sarcină care nu poate fi, în nici un fel și niciodată, imputabil marelui misionar creștin care a fost Sfântul Apostol Pavel. De aceea, singura explicație a dorinței Sfântului Apostol Pavel de a căuta în Spania noua sa arie misionară nu poate fi decât aceea a încheierii evanghelizării provinciilor romane din răsăritul și nord-estul Imperiului.

Ceea ce ne îndreptățește, în primul rând, la această afirmație este faptul că Noul Testament nu ne oferă decât activitatea și modelul Sfântului Apostol Pavel în ce privește propovăduirea Evangheliei în lumea păgână, în timp ce lucrarea celorlalți Sfinți Apostoli este doar sugerată și, rar, amintită, cel mai adesea, indirect. Or, se știe, din tradiția apostolică despre cei doisprezece că au desfășurat, la rândul lor, ample acțiuni misionare pe largi spații geografice la toate popoarele pe care le-au întâlnit în călătoriile lor misionare (cf. Marcu 16, 20). Pentru că trebuie reținut că metoda călătoriei misionare este cuprinsă în însăși porunca trimiterii date de Mântuitorul Sfinților Apostoli: «*Mergeți în toată lumea*» (Marcu 16, 15).

3. Lucrarea misionară a Sfântului Apostol Andrei

Sfântul Andrei se numără printre cei doisprezece Apostoli ai Domnului nostru Iisus Hristos. Numele său este întâlnit în toate cele patru liste ale celor doisprezece întâlnite în Noul Testament (Matei 10, 2; Luca 6, 14; Marcu 3, 18 și Fapte 1, 13).

Sfântul Andrei a fost la început ucenic al Sfântului Ioan Botezătorul (Ioan 1, 35—40) pe care îl urma pentru a-i asculta predica în care recunoștea descoperirea dumnezeiască despre apropierea ivirii în lume a lui Mesia, trăind, ca toți contemporanii săi, tensiunea pe care acest eveniment o provoca celor preocupati de problemele religioase.

În Evanghelia după Ioan ne este istorisită prima întâlnire a lui Iisus cu doi din viitorii Săi ucenici. Unul dintre aceștia, singurul numit, de altfel, este Andrei. Îndată ce au auzit cuvântul rostit de Sfântul Ioan Botezătorul despre Iisus: «Iată Mielul lui Dumnezeu» (1, 36), «au mers după Iisus» (1, 37). Cel de-al doilea ucenic al Sfântului Ioan Botezătorul, care L-a urmat pe Iisus, alături de Andrei, în locuința Sa, este chiar autorul Evangheliei a patra, singurul care putea să cunoască, în detaliu, scena pe care o descrie³⁵. Sfântul Ioan Hrisostom remarca, în Comentariul său la Evanghelia după Ioan, că «după unii acest ucenic (al Sfântului Ioan Botezătorul) era chiar autorul Evangheliei»³⁶.

35. Vezi mai pe larg dezbătută această problemă la M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, deuxième édition, în colecția «Études Bibliques», J. Gabalda, Paris, 1925, p. 46—47.

36. *Omilia a XVIII-a*, 3, în *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, traduction nouvelle par J. Bareille, tome septième, Paris, 1869, p. 197. Este de subliniat acest procedeu al autorului Evangheliei a IV-a de a evita numirea sa în unele scene din activitatea Mântuitorului, lăsând însă să se subînțeleagă despre cine scrie în textele respective (vezi 12, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7, 20).

«Întorcându-Se și văzându-i că merg după El, Iisus le-a zis : Ce căutați ? Iar ei I-au zis : Rabi (care se tâlcuiește Învățătorule), unde locuiești ? El le-a zis : Veniți și vedeți. Au mers, deci, și au rămas la El în ziua aceea. Era ca la ceasul al zecelea» (Ioan 1, 38—39).

Sfântul Ioan Botezătorul propovăduia adevărurile fundamentale despre Iisus Hristos (Ioan 1, 19—36). Ucenicii săi erau cei dintâi care ascultau aceste propovăduiri, dar, cum observă pe drept cuvânt Sfântul Ioan Hrisostom, numai Andrei și Ioan au pătruns mai adânc sensul predicii Înainte-Mergătorului. «Ioan (Botezătorul), scrie marele dascăl al lumii, avea și alți ucenici ca aceștia (Andrei și Ioan). Dar aceștia, în loc să-L urmeze (pe Iisus) aveau față de El sentimente de invidie»³⁷. În continuare, Sfântul Părinte citează texte din Sfintele Evanghelii care susțin afirmația sa (Ioan 3, 26 ; Matei 9, 19). Cei care L-au urmat pe Iisus nu erau stăpâniți de asemenea atitudini. Urmându-l pe Iisus, cei doi ucenici ai Înaintemergătorului nu au manifestat nici un fel de desconsiderare față de acesta și, dimpotrivă, i-au arătat supunere și aceasta este dovada cea mai puternică a curăției lor sufletești, care le determina conduita. «Ei nu părăsesc, propriu-zis pe dascălul lor, ci ei nu doreau decât să știe ce aducea pe pământ Iisus, mai mult decât Ioan»³⁸. Ei doreau să știe ce suport aveau în Persoana lui Iisus, afirmațiile făcute în predica Sfântului Ioan despre Iisus³⁹. Cu alte cuvinte, cei doi ucenici ai Înaintemergătorului care L-au urmat pe Iisus căutau pe Mesia pe Care Îl propovăduia Sfântul Ioan Botezătorul.

În acest gest al celor doi ucenici ai lui Ioan trebuie să vedem pe cei dintâi iudei care au fost convinși de necesitatea venirii și de divinitatea lui Iisus Hristos (cf. Ioan 2, 11), ceea ce justifică pe deplin supranumele de «cel dintâi chemat» (la apostolat), pe care Biserica îl atribuie Sfântului Andrei⁴⁰. Andrei și Ioan sunt, probabil, primii iudei care-I dau Mântuitorului numele de Rabi (Învățător, Cel Care învață).

Cei doi au dobândit favoarea de a rămâne cu Iisus, acolo unde Acesta locuia, toată după-amiaza zilei în care L-au întâlnit (Ioan 1, 39). Ceasul al zecelea indică ora patru după amiază⁴¹.

Sfântul Ioan Evanghelistul, care ne oferă atâtea amănunte cu privire la prima întâlnire a lui Andrei și a sa cu Iisus, nu vorbește despre conținutul discuțiilor acestora cu Mântuitorul. Dar, prin precizările pe care le face în continuare (1, 41) ne putem da seama că cel puțin Andrei a dobândit încredințarea că Iisus este cu adevărat Mesia «care se tâlcuiește Hristos» (Ioan 1, 41). Acesta este momentul convertirii la noua învățătură a lui Andrei și a lui Ioan. Mai mult decât atât, Andrei devine primul propovăduitor al lui Iisus Hristos, căci de la el va afla fratele său Simon acest mare adevăr : «Acesta (Andrei) a găsit întâi pe Simon,

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

40. Vezi slujba închinată Sfântului Apostol Andrei (30 noiembrie) în *Minciuil pe Noiembrie*, ediția a cincea, București, 1983, p. 398—412.

41. Alfred Durand, *Evangiile selon Saint Jean*, traduit et commenté par..., dixième édition, col. Verbum salutis, Paris, 1927, p. 44.

fratele său, și i-a zis: am găsit pe Mesia. Care se tâlcuiește Hristos» (Ioan 1, 41).

Această primă întâlnire dintre Andrei și Mântuitorul nu reprezintă chiar momentul în care acesta e chemat solemn la apostolat, care este istorisit de Sfântul Evanghelist Matei (4, 18; vezi și Marcu 1, 16; Luca 5, 2). Dar Sfântul Apostol Ioan, care-și scrie Evanghelia în jurul anului 100, deci mult timp după scrierea celor trei Evanghelii sinoptice, a ținut să arate circumstanțele speciale în care Sfântul Apostol Andrei și el însuși L-au cunoscut pe Mântuitorul. Și tocmai aceste precizări sunt de natură să restabilească un adevăr care pune în lumină profunda religiozitate și disponibilitate ale Sfântului Andrei și ale Sfântului Ioan Evanghelistul față de Persoana și de lucrarea mesianică ale lui Iisus, dorința fierbinte a acestora de a se afla în preajma Mântuitorului încă din primul moment al activității publice a Acestuia. Pentru că tocmai această dorință a celor doi viitori Apostoli și îndeosebi a Sfântului Andrei este exprimată prin cuvântul rostit de acesta în fața fratelui său Simon, el însuși viitorul Apostol Petru (Ioan 1, 42). Andrei se pune în slujba Mântuitorului de îndată ce îl cunoaște, căci, pe lângă mărturia fundamentală: «Am găsit pe Mesia, Care se tâlcuiește Hristos» (Ioan 1, 41), Andrei îl aduce la Hristos și pe fratele său Simon (Ioan 1, 42).

Sfântul Ioan Evanghelistul consideră că venirea lui Andrei, a sa însăși, a lui Petru, a lui Filip și a lui Natanael (Ioan 1, 44—45) în ceata ucenicilor Domnului s-a produs chiar acum, în timp ce, în Evangheliile sinoptice, ne sunt istorisite momentele când aceștia sunt chemați în mod special de Iisus (Matei 4, 18; Marcu 1, 16; Luca 5, 2).

Acest prim grup de ucenici ai Mântuitorului numiți chiar așa în istorisirea participării lui Iisus la nunta din Cana Galileii (Ioan 2, 2, 12), își vor arăta credința în Iisus cu prilejul minunii săvârșite de Acesta la nunta din Cana când a prefăcut apa în vin (Ioan 1, 12), fiind numiți în mod repetat ucenici ai Domnului (3, 22; 4, 1, 8, 27, 31), deși chemarea lor definitivă va avea loc mai târziu.

Mai presus de orice, este limpede pentru oricine că Sfântul Andrei se va implica încă de la început, din momentul cunoașterii personale a Mântuitorului, în slujirea lui Hristos, pe Care nu-L va părăsi niciodată, ci îl va propovădui cu toată credința și cu toate energiile sale, numărându-se printre acei ucenici care, odată primit în ceata apropiaților lui Iisus, nu se va îndoi niciodată de El. Împreună cu ceilalți unsprezece Apostoli⁴², Sfântul Andrei va parcurge întregul și complexul proces de însușire a învățaturii Mântuitorului și de cunoaștere a faptelor și minunilor Sale, a evenimentelor mântuitoare din săptămâna premergătoare Învierii Sale din morți⁴³. El se numără, de asemenea, printre

42. Vezi listele Sfinților Apostoli la Matei 10, 2—4; Marcu 3, 10—19; Luca 6, 14—16; Fapte 1, 13.

43. Asupra modului în care au fost pregătiți Sfinții Apostoli pentru a deveni propovăduitori ai Evangheliei vezi Pr. Sabin Verzan, *Rânduitorca Sfinților Apostoli sau începutul preoției ierarhice sacramentale*, în Glasul Bisericii, anul XLVII, (1988), nr. 3, p. 36—76 îndeosebi p. 42—50 și în volumul *Preoția ierarhică și sacramentală în epoca apostolică*, EIBM, București, 1992, p. 7—46.

martorii favorizați ai Învierii Domnului, «cărora (Iisus) S-a înfățișat viu după patima Sa prin multe semne doveditoare, arătându-li-Se timp de patruzeci de zile și vorbind cele despre împărăția lui Dumnezeu» (Fapte 1, 3).

Unica rațiune a alegerii, pregătirii și înzestrării Sfinților Apostoli cu harul preoției apostolice este aceea a trimeriei lor în toată lumea și la toate popoarele pentru a le vesti Evanghelia. Această afirmație se argumentează prin faptul că ultima poruncă și învățătură primită de Sfinții Apostoli de la Domnul se referă tocmai la această îndatorire a lor (Matei 28, 19 ; Marcu 16, 15 ; Fapte 1, 8).

Acesta este temeiul afirmației că toți *Sfinții Apostoli* își vor îndeplini cu prisosință și până la jertfa de sine această îndatorire unică încredințată lor de Domnul. Iar Sfântul Andrei se va număra printre cei ce vor duce învățătura Evangheliei pe o mare suprafață geografică și la numeroase popoare.

În Sfintele Evanghelii cei doisprezece sunt priviți, în special ca grup al celor mai importanți ucenici ai Mântuitorului. Cu foarte puține excepții, Domnul se referă la cei doisprezece ca la un grup compact, acordându-le tuturor aceeași atenție și manifestând aceeași grijă pentru toți în ce privește pregătirea lor (cf. Fapte 1, 2—3).

În Faptele Apostolilor și în Epistole, cei doisprezece sunt, de asemenea, priviți și considerați ca grup, deoarece nici Faptele Apostolilor, nici Epistolele nu-și propun să prezinte activitatea misionară a fiecăruia dintre cei doisprezece, ci doar modele și prototipuri de activități depuse de toți Sfinții Apostoli.

Când ne referim la faptul că Sfântul Apostol Petru este citat nominal îndeosebi în prima parte a Faptelor Apostolilor (capitolele 2—5 ; 9—12), uneori alături de Sfântul Apostol Ioan (vezi Fapte 3, 1—11 ; 4, 1—3, 13—23 ; 8, 14 etc.), trebuie făcută precizarea că aceștia, fie că lucrează în numele tuturor Apostolilor (vezi, de ex., 8, 14), fie că sunt nominalizați și individualizați ca modele, îndatorându-ne să subînțelegem că, la fel, activau și ceilalți Sfinți Apostoli (cf. Fapte 2, 14, 43 ; 4, 33, 35, 36, 37 ; 5, 2, 12, 18, 25, 29, 40, 42 ; 6, 2, 6 ; 8, 1, 14 ; 11, 22 ; 15, 2, 4, 6, 22, 23 ; 16, 4 ; I Cor. 9, 5 ; 12, 28 ; 15, 7 etc.), făcând ca propovăduirea Evangheliei să progreseze neîntrerupt, astfel încât mari mulțimi de la Ierusalim veneau la noua credință (Fapte 5, 14 ; 6, 7 etc.).

Chiar dacă numele Sfântului Andrei nu este amintit în Faptele Apostolilor și în Epistole, așa cum nu este amintit nici al altora dintre cei doisprezece, cel dintâi chemat este prezent și activ în rândul propovăduitorilor Evangheliei.

După cum este cunoscut, propovăduirea Evangheliei cunoaște, în epoca apostolică, două etape distincte între care întâlnim și o perioadă de tranziție de la prima la cea de-a doua etapă.

Prima etapă cuprinde activitatea misionară a Sfinților Apostoli, cărora li se vor adăuga, mai târziu cei șapte diaconi, îndeosebi Sfântul Ștefan (Fapte 6, 8—10), Barnaba (cf. 11, 23—24) și Sfântul Pavel (Fapte 9, 20 ; 22, 28) în fața iudeilor. Foarte mulți dintre iudeii convertiți în cursul acestei prime etape de propovăduire a Evangheliei au devenit,

la rândul lor, misionari după ce vor fi fost pregătiți în școala de misionari întemeiată și condusă, la Ierusalim, de Sfinții Apostoli (cf. Fapte 2, 42)⁴⁴.

A doua etapă a propovăduirii Sfintei Evanghelii, așa cum ne este descrisă în Faptele Apostolilor și în Epistole cuprinde activitatea de evanghelizare a tuturor neamurilor cunoscute și accesibile în epoca apostolică. Dacă, în prima etapă, cei ce se află în prim-planul lucrării misionare sunt Sfinții Apostoli, în această a doua etapă, este pusă în lumină, cu precădere lucrarea Sfântului Apostol Pavel și a colaboratorilor săi. Dar anumite texte din Epistolele pauline, ale Sfântului Petru și ale Sfântului Ioan ne arată indiscutabil că, în același timp, Evanghelia va fi propovăduită cu aceeași intensitate și de ceilalți Sfinți Apostoli și de alți misionari creștini (Marcu 16, 19—20 ; I Cor. 4, 9—13 ; 9, 5 ; Efes 2, 20 ; Evrei 2, 3—4 etc.)⁴⁵.

Între etapa întâi și cea de-a doua, adică între martiriul Sfântului Ștefan, care a avut loc, cel mai probabil, în anul 36⁴⁶ și desfășurarea Sinodului de la Ierusalim (anii 49—50), se consumă o serie de evenimente, care pregătesc Biserica în vederea începerii marii ofensive asupra lumii păgâne în ce privește propovăduirea Evangheliei. Această lucrare va avea, în final, drept rezultat propovăduirea Evangheliei la toate neamurile. În această perioadă intermediară, are loc convertirea lui Corneliu sutașul și a celor dimpreună cu el (Fapte 10), primele propovăduiri către elini ale misionarilor plecați din Ierusalim după martiriul Sfântului Ștefan (Fapte 11, 20—21) și prima călătorie misionară a lui Pavel și Barnaba (Fapte 13—14). În cursul acestei perioade, convertirea păgânilor se produce ca eveniment care stârnește încă nedumerire și chiar opoziție din partea iudeo-creștinilor (cf. Fapte 11, 1—3, 19).

Până în final, iudeo-creștinii acceptă primirea păgânilor la credință (cf. Fapte 11, 18), deși cu rezerve (cf. Fapte 11, 19).

Dar, în calea declanșării activității de convertire a păgânilor, apare o altă opoziție pe care o vor reprezenta «unii din eresul fariseilor care trecuseră la credință» și care susțineau că cei convertiți la noua învățătură dintre păgâni «trebuie să se taie împrejur și... să păzească Legea lui Moise» (Fapte 15, 5)⁴⁷.

44. Vezi dezbaterea pe larg a acestei probleme la Pr. Sabin Verzan, *Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice*, în *Ortodoxia*, anul XLVI, (1994), nr. 1, p. 82, 97—102 și *passim*.

45. Într-un anumit fel, întreg Noul Testament atestă activitatea misionară a Sfinților Apostoli. Existența însăși a Sfințelor Evanghelii și a Epistolelor Noului Testament au apărut în procesul de propovăduire a Evangheliei, autorii lor fiind, în general, mari misionari. Printre autorii cărților Noului Testament se numără, pe lângă Sfântul Apostol Pavel, și Sfinții Apostoli Petru, Ioan și Matei, Sfântul Iacov, primul episcop al Ierusalimului, Sfinții Marcu și Luca. Conform celei mai vechii și venerabile tradiții, Sfântul Marcu reproduce, în Evanghelia sa, propovăduirea Sfântului Apostol Petru ceea ce vorbește de la sine despre activitatea misionară a acestuia.

46. E. Jacquier, *op. cit.*, p. CCCI (301).

47. Această condiționare față de primirea păgânilor la credință apare în prima Biserică în care păgânii fuseseră primiți în număr mare adică în Antiohia. Ea va

În toate aceste etape ale dezvoltării și progresului Sfintei Evanghelii, Sfântul Apostol Andrei s-a aflat, alături de ceilalți Apostoli, contribuind în mod substanțial la propovăduirea Evangheliei, atât între iudei, îndeosebi în prima etapă a lucrării misionare a Bisericii, cât și la neamuri, după Sinodul de la Ierusalim, când nu va mai exista nici un fel de obstacol în calea predicării noii credințe în lumea păgână.

Autoritatea Sfinților Apostoli era uriașă nu numai în Biserica primară a Ierusalimului (cf. Fapte 2, 42 ; 5, 11—12 etc.), ci și în Bisericile întemeiate în lumea păgână, unde misionarii precum Sfântul Apostol Pavel și Sila «când treceau prin cetăți, învățau să păzească învățăturile rânduite de Apostolii și de preoții din Ierusalim» (Fapte 16, 4). Această autoritate a Sfinților Apostoli îi va îndatora pe aceștia la o lucrare misionară intensă depusă pe o arie cât mai întinsă.

Ar fi fost, deci, cu neputință ca Sfinții Apostoli ai Domnului să nu valorifice în avantajul propovăduirii Evangheliei această autoritate unică pe care întreaga Biserică le-o recunoștea (Gal. 1, 17 ; 2, 2 ; I Cor. 12, 28 ; 15, 7 ; II Cor. 11, 5 ; 12, 11 etc.) și le-o acorda. De aceea, trebuie să privim pe orice Apostol nu numai ca pe un misionar cu mandat încredințat, ci ca pe un conducător și organizator al marilor misiuni creștine din epocă.

Dacă, în Noul Testament, informațiile și datele privind propovăduirea Evangheliei de către cei doisprezece Apostoli rămân la afirmații cu caracter general, cercetătorul trebuie să se folosească de informațiile din tradiția bisericească patristică și aghiografică pentru că rolul acestei tradiții constă tocmai în completarea acelor date și informații care, în Noul Testament, au un caracter general, dar care cheamă, prin logica lor, la cercetare în vederea completării și situării lor istorice.

Textul fundamental pe care se întemeiază afirmațiile privind propovăduirea Evangheliei de către Sfântul Apostol Andrei în Sciția rămâne, indiscutabil, cel întâlnit în *Istoria bisericească a lui Eusebiu de Cezareea*, cartea a treia I, 1—3⁴⁸. Îl reproducem în continuare : «Sfinții Apostoli ai Mântuitorului nostru și ucenicii lor s-au împrăștiat în toată lumea ; lui Toma, după tradiție, i-a căzut la sorți țara partilor, lui Andrei, Sciția (Σκοθία), lui Ioan, Asia, unde și-a petrecut viața până ce a murit la Efes. Petru pare să fi predicat iudeilor răspândiți în Pont, Galatia, Bitinia, Capadocia și Asia, pentru ca, până la urmă, să ajungă la Roma, unde, la dorința lui, a fost răstignit cu capul în jos. Ce să mai spun de Pavel, care, după ce plinise Evanghelia lui Hristos, din Ierusalim și până în părțile Iliriei, a suferit martiriul la Roma, sub Nero ? Acestea sunt arătate de Origen în Cartea a III-a a Comentariilor asupra Genezei».

În urma expunerii datelor și argumentelor privind bilanțul pozitiv al propovăduirii Evangheliei până către sfârșitul deceniului al șaselea

fi exprimată de iudeo-creștinii care veniseră la Antiohia din Iudeea, fără «porunca» Sfinților Apostoli (Fapte 15, 1, 24) și care, până la urmă, se va dovedi că proveneau din «resul fariseilor» (Fapte 15, 5).

48. P.G., XX, 216. Vezi traducerea românească în Eusebiu de Cezareea, Scrieri, partea întâia, *Istoria bisericească*, trad. de prof. T. Bodogae, colecția «Părinți și scriitori bisericești», București, 1987, p. 99.

al secolului apostolic, când este scrisă Epistola către Romani, se impun unele precizări și comentarii în legătură cu textul lui Eusebiu de Cezareea din Istoria bisericească.

Înainte de toate, trebuie observat că cea mai importantă și prețioasă informație pe care o conține textul lui Eusebiu de Cezareea de care ne ocupăm este aceea că «*Sfinții Apostoli ai Mântuitorului nostru și ucenicii lor s-au împrăștiat în toată lumea*». Afirmația de mai sus conșună întocmai cu aceea cu care se înceie Evanghelia după Marcu: «Iar ei (Sfinții Apostoli), plecând au propovăduit pretutendeni» (16, 20). Eusebiu susține și în alte părți ale Istoriei sale bisericești constatarea că «învățătura mântuirii a putut străluci asemenea razelor soarelui în toată lumea. În scurtă vreme, glasul de la Dumnezeu păziților evangheliști și Apostoli a răsunat, cum zice Sfânta Scriptură, «în toată lumea și până la marginile lumii au ajuns cuvintele lor» (Ps. 18, 4)⁴⁹. În continuare, Eusebiu insistă: «Într-adevăr, în scurt timp, au răsărit în toate orașele și satele, ca niște «arii» (cf. Matei 3, 12) pline, o mulțime de Biserici puternice și pline de credincioși»⁵⁰. Cu privire la afirmațiile lui Eusebiu amintite mai sus, trebuie să reținem că ele sunt un ecou al textelor pauline care susțin că Evanghelia «a fost propovăduită la toată făptura» (Col. 1, 23; cf. II Tim. 4, 17 etc.) încă din epoca apostolică. Aceasta e o realitate pe care se întemeiază în bună măsură susținerile Părinților apostolici potrivit cărora Sfântul Apostol Pavel «a fost propovăduitor atât în răsărit, cât și în apus..., învățând dreptatea (Evanghelia) în toată lumea și ajungând până la marginile Apusului»⁵¹.

Tertulian († după 220), numește printre popoarele din antichitate care au primit învățătura creștină pe sarmați, pe daci, pe germani și pe sciti, adică populații care au trăit pe teritoriul României de azi, alături de gali și de britanici și de alte neamuri⁵². Afirmațiile lui Tertulian care continuă cu precizări privind propovăduirea Evangheliei la neamuri și provincii, în numeroase insule, care nu pot fi numărate, se înscriu ca argumente pentru răspândirea și extinderea credinței creștine în primele două secole.

Despre larga răspândire a învățaturii creștine ne vorbește și Sfântul Ignatie Teoforul (al Antiohiei) († între 110—117) când afirmă că episcopii erau rânduiți «până la marginile lumii»⁵³. Acest text ne vorbește, totodată, și despre organizarea Bisericii în epocă, lucrare deosebit de importantă, pentru că o Biserică lipsită de organizare n-ar fi putut nici atunci și nici acum să dăinuiască.

Astfel afirmația potrivit căreia Apostolii și ucenicii Mântuitorului «s-au împrăștiat peste întreg pământul» trebuie considerată ca atare și, într-un anume fel, ea cuprinde și precizările care urmează cu privire la ariile misionare ale unor Apostoli ai Domnului. Tradiția potrivit căreia lui Toma i-a căzut, în vederea evanghelizării, țara parților, lui Andrei, Scitia, iar lui Ioan, Asia, pe care Eusebiu o invocă în textul

49. Cartea a doua III, 1.

50. *Ibidem* III, 2.

51. Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni* (V, 6—7).

52. *Adv. Jud.* 7.

53. *Epistola către Efeseni* III, 2.

său își are originile în memoria Bisericii și în conștiința pe care această instituție o are și o păstrează asupra evenimentelor în baza cărora ea și-a dobândit ființa istorică. Însăși existența sa este dovada și consecința lucrării apostolice.

Când Eusebiu evocă pe Origen ca sursă a tradiției pe care o transcrie în a sa Istorie bisericească, el are în vedere un concentrat și o sinteză a datelor privind activitatea misionară a unor Apostoli ca Toma, Andrei, Ioan, Petru sau Pavel. Textul lui Eusebiu nu cuprinde decât termeni-semnal care ne trimit la descrierile Faptelor Apostolilor cu privire la felul în care se desfășura o călătorie și o lucrare misionară sub călăuzirea unui Apostol. Chiar dacă anumite circumstanțe diferențiau unele activități misionare de altele, în general ele erau asemănătoare în ce privește conținutul predicii kerigmatice, administrarea Tainei Sfântului Botez, rânduirea slujitorilor hirotoniți, asigurarea structurilor organizatorice necesare funcționării Bisericii locale nou înființate după plecarea Apostolului întemeietor etc.

Continuând ideea exprimată mai sus cu privire la faptul că Eusebiu se mărginește să semnaleze esențialul despre lucrarea misionară a celor cinci Apostoli amintiți în textul său, trebuie să subliniem că, în ce privește pe Sfântul Pavel, scriitorul bisericesc caracterizează lucrarea sa folosindu-se de cea mai importantă sinteză oferită, în această direcție, în Noul Testament, de Apostolul neamurilor însuși în Epistola către Romani (15, 19). În același fel, caracterizează Eusebiu și lucrarea misionară a Sfântului Petru. În acest caz, el își întemeiază afirmațiile pe precizările cuprinse în Epistola întâi Petru care este adresată creștinilor din Pont, Galatia, Capadocia, Asia și Bitinia, semn că, în aceste provincii, propovăduise cuvântul Evangheliei el însuși.

Când Eusebiu trimite la Origen pentru conținutul textului său la care ne referim, el are în vedere nu datele privindu-i pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel care sunt integral preluate din Noul Testament, ci pe Sfinții Apostoli Toma și Andrei și mai puțin pe Sfântul Apostol Ioan a cărui prezență în Asia și la Efes e subînțeleasă din Apocalipsă (1, 4—3, 19).

Când ne informează despre activitatea Sfinților Apostoli Toma și Andrei, Eusebiu subliniază că sursa informațiilor sale o constituie «tradiția». Această tradiție este, înaintea lui Eusebiu, întâlnită la Origen⁵⁴. Deci, tradiția întâlnită la Origen și preluată de Eusebiu nu este tradiție decât în cazul definirii ariilor misionare ale lui Toma și Andrei pentru că, în cazul Apostolilor Petru, Pavel sau Ioan, Noul Testament ne oferă dovezi și date privind activitatea lor misionară.

Dacă s-ar obiecta că tradiția întâlnită mai întâi la Origen și evocată ca atare de Eusebiu privește informațiile care se referă la martiriul suferit la Roma de Sfinții Apostoli Petru și Pavel, este de pre-

54. Comentarii la Geneză, cartea a treia, în «*Fontes ad historiam Dacoromanic pertinentes*», I, București, 1964, p. 717, cit. la Epifanie Norocel, episcopul Buzăului, *Pagini din istoria veche a Creștinismului la români. Mărturiile ale continuității poporului nostru*, Editura Episcopiei Buzăului, 1986, p. 21, nota 7.

cizat că martiriul Sfântului Apostol Pavel de la Roma este anunțat în Epistola a doua către Timotei (4, 6—8). În ce privește prezența Sfântului Apostol Petru la Roma și martiriul său în acest oraș sunt numeroase alte surse, în afara scrierilor lui Origen, pe care Eusebiu le poate utiliza și le utilizează, în alte cărți ale operei sale pentru a prezenta circumstanțele în care s-a produs martiriul Sfântului Petru la Roma^{54 a}. Deci, singura rațiune a lui Eusebiu de a cita Comentariile lui Origen la Geneză, ca sursă a propriei sale scrieri, se referă în exclusivitate la repartizarea Partiei și a Sciției ca arii misionare ale Sfinților Apostoli Toma și, respectiv, Andrei.

O problemă care se pune în legătură cu textul lui Eusebiu de care ne ocupăm este aceea de a ști ce trebuie să înțelegem prin Sciția. În general, se admite că exista o Sciția Mare prin care se înțelegea regiunea de stepă din sudul Ucrainei⁵⁵. Este, de asemenea, bine cunoscută în antichitate, Sciția Mică (Scythia Minor), provincia care se întindea pe teritoriul Dobrogei de astăzi. Numele de Sciția este dat provinciilor delimitate mai înainte de la unii din locuitorii acestora, adică de la sciți, popor migrator, care, în Sciția Mică, Dobrogea de astăzi, au format mici statulețe în anumite părți. Dar despre o prezență masivă și în exclusivitate a unor populații scitice nu se poate vorbi, mai cu seamă în secolele II—I î.d.Hr., deoarece cetățile pontice erau locuite de greci, indeosebi macedoneni, și de băștinașii geți dobrogeni. Încă din secolele III—II î.d.Hr., populațiile băștinașe se ridică la o treaptă de organizare social-politică de natură a le permite să revendice, în legăturile cu străinii, un rol pe care nu-l avuseseră mai înainte⁵⁶. În aceste condiții, termenul de Sciția era mai curând denumirea geografică a unei provincii decât indicația unei regiuni locuite de sciți. Această subliniere este valabilă mai cu seamă în ce privește Sciția Mică.

Dacă ne referim la împărțirea lumii cunoscute în epocă între Sfinții Apostoli în vederea evanghelizării despre care amintește Eusebiu în a sa Istorie bisericească, trebuie să precizăm că termenul de Sciția întâlnit în acest document are, înainte de toate, sens geografic. Altfel spus, când Sfinții Apostoli au împărțit provinciile între ei prin tragere la sorți, Sciția a însemnat partea cea mai îndepărtată spre nordul european al Imperiului Roman, un reper geografic care se înscria — nu se

54 a. În antichitatea creștină, textul din Epistola întâi a Sfântului Petru: «Biserica cea mai aleasă din Babilon și Marcu, fiul meu, vă îmbrățișează» (5, 13) este interpretat ca o mărturie a prezenței Sfântului Petru la Roma. Între alții, susțin această opinie Papias și Clement Alexandrinul († înainte de 215); la Eusebiu, *Istoria bisericească*, cartea a doua, XV, 2; P.G., XX, 73. Aceasta este și opinia lui Eusebiu de Cezareea însuși (*Ibidem*). Martiriul anunțat (Ioan 21, 22) al Sfântului Apostol Petru este descris de Sfântul Clement Romanul (Epistola către Corinteni V, 4; VI, 1), de Gaius «care a trăit pe vremea episcopului Zefirin al Romei» (210—217) la Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a doua, XXV, 6, P.G., XX, 209), de Dionisie al Corintului (*Ibidem*), de Tertulian, *Adv. Marc.* IV, 5, P.L., II, 375 etc.

55. Radu Vulpe, Ion Barnea, *op. cit.*, p. 370.

56. D. M. Pippidi, *Străinii de peste mări, în Geți și greci la Dunărea de Jos din cele mai vechi timpuri până la cucerirea romană*, colecția Biblioteca Historica Romaniae, Editura Academiei Române, București, 1965, p. 267.

putea altfel — în programul misionar al celor doisprezece, care trăiau cu ardoare și cu un profund simț al datoriei, poruncile Mântuitorului privind propovăduirea Evangheliei la «toate neamurile» și «până la marginea pământului» (Matei 28, 19 ; Fapte 1, 8). Nu vom putea înțelege marile izbânzi misionare ale epocii apostolice dacă nu vom acorda deplină importanță *sensului literal* al ultimelor porunci ale Mântuitorului prin care Sfinții Apostoli sunt trimiși la toate neamurile să propovăduiască Evanghelia.

În consecință, când se stabilește un obiectiv misionar în sarcina unui Apostol, acest obiectiv trebuie înțeles în *sens maximal*. Prin Sciția trebuie, deci, înțeles în sens misionar, toată provincia(iile) care purta(u), în epocă acest nume. Prin urmare, Sfântul Apostol Andrei căruia i-a căzut la sorți să evanghelizeze Sciția, și-a îndeplinit mandatul în mod integral, adică a propovăduit atât în așa-zisa Sciție Mare, cât și în Sciția Mică. Reamintim că, în textul de bilanț misionar, al Sfântului Apostol Pavel, la încheierea celei de-a treia călătorii misionare (Rom. 15, 19) se face precizarea că Apostolul neamurilor nu s-a mulțumit să propovăduiască, pe traseul său, numai în anumite centre sau chiar provincii, ci el a extins această lucrare și împrejurul acestor centre sau provincii, astfel încât «teritoriul parcurs de dânsul nu se extinde în linie dreaptă până în țara Iliricului, ci în lung și în lat sau, cum bine zice Apostolul, «în cerc»⁵⁷.

Tot din acest text (Rom. 15, 20) așa cum am mai amintit, rezultă că un Apostol nu părăsea spațiul său misionar până nu-și încheia definitiv misiunea. În această lucrare se cuprindea și organizarea Bisericilor locale întemeiate de Apostol (rânduirea slujitorilor hirotoniți și a structurilor organizatorice locale — diaconie, văduve, presbitere etc., vezi Fapte 14, 23 ; Tim. 3, 11 ; 5, 3—16 ; II Tim. 2, 3 etc.). Acesta este sensul exact al expresiei: «Am împlinit Evanghelia lui Hristos» (Rom. 15, 19).

În legătură cu propovăduirea Evangheliei în epoca începuturilor creștine, este de observat că, în Faptele Apostolilor și în Epistolele apostolice, se observă că, o dată cu trecerea anilor și cu extinderea acestei propovăduiri în diverse provincii, denumirile etnice ale celor ce se converteau la noua credință se diversifică pentru a-i indica într-un mod cât mai exact pe aceștia.

Astfel, la începutul activității misionare, cei ce primesc cuvântul Evangheliei, sunt, toți, *iudei*. O dată cu venirea lui Corneliu sutașul la credință, situația începe să se schimbe în sensul că va începe propovăduirea Evangheliei și la *elini*. Evenimentul are loc în Antiohia Siriei, unde «cei ce se risipiseră din cauza tulburării făcute pentru Ștefan» (Fapte 11, 19) «venind în Antiohia (Siriei), vorbeau și către elini, binevestind pe Domnul Iisus. Și mâna Domnului era cu ei și era mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul» (Fapte 11, 20—21).

În prima călătorie misionară, Pavel și Barnaba, plecați în această călătorie din Antiohia Siriei, «mânați de Duhul Sfânt» (Fapte 13, 4) au

57. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Rom.*, p. 338.

propovăduit cuvântul, în mod curent, și elinilor, deci grecilor, astfel încât «o mare mulțime de... elini au crezut» (Fapte 14, 1; vezi și 17, 4; 18, 4; 19, 10, 17; 20, 21).

O astfel de situație în ce privește venirea iudeilor și elinilor la credință își găsește oglindirea în Epistola către Galateni (scrisă în anul 55) în care citim: «Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus... *Nu mai este iudeu, nici elin*» (3, 26, 28).

În raport cu progresul predicării Evangheliei și cu informațiile care vor fi ajuns la Sfântul Apostol Pavel, în *Epistola către Coloseni*, situația în ce privește neamurile aduse la credință era cu totul alta. Într-un prim text, autorul Epistolei afirmă că «Evanghelia a fost propovăduită la toată făptura de sub cer» (1, 23). În textul din 3, 11 al Epistolei, autorul ne oferă o listă a tuturor neamurilor care au primit Botezul: «*Nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și, întru toți, Hristos*». Ar fi greșit să se creadă că lista neamurilor care, după autorul Epistolei, au primit Botezul, este întâmplătoare sau hiperbolică (cf. Rom. 15, 18).

Termenul de barbar denumește pe toți cei care vorbeau o limbă necunoscută celui care-l folosea (cf. I Cor. 14, 11). Deci toți cei ce nu vorbeau limba greacă erau pentru Apostolul neamurilor barbari (cf. Fapte 28, 2)⁵⁸, practic toate popoarele care locuiau pe fața pământului.

Înscrierea ca primitori ai Evangheliei în *mod special*, alături de iudei și elini, a *sciților, care ar fi putut să fie subînțeleși în termenul de barbar, devine deosebit de importantă pentru că ne oferă un temei noutestamentar pentru afirmarea tezei creștinării sciților înainte de epoca scrierii Epistolei către Coloseni*. Se poate susține că Apostolul nominalizează în mod special pe sciți ca unii care locuiau la marginea de nord-est a Imperiului Roman vrând, prin aceasta, să pună în evidență cât de departe au ajuns misionarii creștini cu lucrarea lor de propovăduire. E posibil ca sciții să fie amintiți în Coloseni 3, 11 de Apostolul neamurilor pentru a fi *subliniați în mod special lucrarea misionară a Sfântului Apostol Andrei*, numit uneori Apostolul sciților. Prin lucrarea Apostolului Andrei, a fost evanghelizată, practic, Peninsula Balcanică și provincii din Asia Mică, precum Bitinia și Pontul. Acest fapt a creat Sfântului Apostol Pavel condiția de a merge la Roma, unde dorea cu ardoare să ajungă, dar era împiedicat de obligația de a propovădui pretutindeni în partea orientală a Imperiului (Rom. 15, 22—23). Prin menționarea sciților ca primitori ai Evangheliei, devine clar cititorilor Epistolei către Coloseni că propovăduirea Evangheliei în aceste părți de est și de nord ale Imperiului fusese încheiată. Continuarea propovăduirii Evangheliei în acele regiuni în care Apostolii puneau început unor Biserici locale revenea ca o obligație a acestor Biserici și slujitorilor acestora rânduiri sacramental (cf. Tit 1, 5). Pentru că orice Biserică era un centru de iradiere și de propovăduire creștină (vezi, I Tes. 1, 7).

Tesalonicul, unul din marile orașe ale Macedoniei, cu care cetățile pontice vor avea bune legături comerciale a fost unul din centrele în

58. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 745—746.

care Apostolul neamurilor s-a oprit pentru a predica Evanghelia (Fapte 17, 1 ș. u.). Adresându-le prima sa Epistolă tesalonicenilor care este și cea mai veche scriere a Noului Testament (scrisă în anul 51), Apostolul neamurilor remarcă instructiv: «Căci, de la voi, cuvântul Domnului a răsunat nu numai în Macedonia și Ahaia, ci credința voastră în Dumnezeu s-a răspândit în tot locul» (1, 8). Textul paulin sugerează, fără îndoială, ideea de răspândire a Creștinismului și prin Bisericile întemeiate în diferitele centre urbane de Sfinții Apostoli. În mod cert, Evanghelia a ajuns din Tesalonic și înspre nordul Imperiului Roman și, mai cu seamă, în cetățile de pe litoralul estic al Mării Negre mai ales că acestea fuseseră întemeiate și erau administrate de greci sau macedoneni.

Pentru a parcurge distanța dintre Ierusalim, centrul creștin și apostolic cel mai important din epocă, de unde porneau cele mai multe misiuni de evanghelizare conduse de Sfinții Apostoli înșiși și teritoriul destinat lor spre evanghelizare, aceștia trebuiau să străbată o serie de distanțe mari. În cazul Sfântului Andrei, pentru a ajunge în Sciția Mică, acesta trebuia să parcurgă, pe uscat, Siria pentru a ajunge în Asia Mică, cea mai evanghelizată regiune din Imperiul Roman, pentru că aici își desfășurase activitatea misionară Sfântul Apostol Pavel în timpul celor trei călătorii misionare ale sale, dar și alți misionari ca Barnaba, Epafras (cf. Col. 1, 7) și mulți alții.

Un Apostol al Domnului nu putea să treacă printr-o cetate sau printr-o regiune unde existau Biserici fără să le viziteze (cf. Fapte 21, 7; 28, 14) și să le susțină prin darurile duhovnicești unice cu care era înzestrat (cf. Rom. 1, 13; 15, 24, 28; Fapte 9, 32, 35; 15, 36). În consecință, nici Sfântul Apostol Andrei n-a parcurs Asia Mică, întinsă regiune în care Bisericile creștine se întâlneau în cea mai mare parte a centrelor urbane, fără să le viziteze și să le acorde îndrumare, învățătură și sprijin.

O astfel de latură a activității Sfântului Apostol Andrei nu-și poate afla locul decât în scrierile cu conținut aghiografic care-și propun să valorifice, cu deosebire în sinaxare, toate elementele din tradiție privitoare la cei ce, prin viața, lucrarea și slujirea lor, au dobândit calitatea de sfinți ai Bisericii, devenind modele vrednice de urmat pentru toți creștinii. Sinaxarul, care e o expunere succintă a vieții și activității unui sfânt al Bisericii sau asupra unui praznic cinstit într-o zi sau alta, devine sursă a slujbei bisericești închinată sfinților sau praznicelor sărbătorite de Biserică.

Cu privire la Sfântul Apostol Andrei, izvoarele aghiografice sunt cu deosebire generoase, și se încadrează întru totul tradiției întâlnite la Origen, la Eusebiu de Cezareea și în alte surse care vorbesc despre activitatea sa misionară, cum ar fi, de pildă, Ipolit Romanul (născut pe la anul 175, mort ca martir în anul 235). Ipolit ne spune: «Andrei

a vestit (Evanghelia) sciților și tracilor. El a fost răstignit la Patras în Ahaia»⁵⁹.

Când apreciem că izvoarele aghiografice privitoare la lucrarea Sfântului Andrei sunt întru totul conforme cu documentele patristice amintite, avem în vedere constatarea că aria misionară a Apostolului cel dintâi chemat se înscrie în traseul parcurs de acesta din Ierusalim și până în Sciția, obiectivul cel mai îndepărtat al îndatoririlor sale misionare.

Urmărind itinerariul misionar al Sfântului Apostol Andrei, așa cum ne este prezentat de literatura aghiografică, vom constata o intensă activitate a acestuia în Asia Mică. Astfel, în *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, o scriere care ar putea fi datată în secolul al X-lea, citim că «după Înălțarea Domnului la cer s-a tras la sorți, unui Apostol căzându-i o țară, altuia alta spre propovăduirea Evangheliei, astfel încât lui Andrei i-a căzut toată regiunea Bitiniei și Pontului, provinciile romane Tracia și Sciția, apoi a mers la Sevastopolis cea mare (în Crimeea)»⁶⁰. O altă versiune mai lungă a aceluiași Sinaxar completează lista orașelor și provinciilor evanghelizate de acest Apostol scriind: «Lui Andrei, celui întâi chemat, i-au căzut la sorți Bitinia, părțile Pontului Euxin și ale Propontidei (Marea de Marmara cu cetățile Calcedon și Bizanț), Macedonia, Tracia și regiunile care se întind până la Dunăre, Tesalia, Elada (Grecia centrală), Ahaia (Peloponezul) și cetățile Amisoss, Trapezunt, Heraclea Pontului și *Amartris*»⁶¹.

Informațiile pe care le primim din *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* în forma sa prescurtată sunt din punctul de vedere al prezentării de față mai importante pentru că afirmă tragerea la sorți ca temei al repartizării ariei misionare a Sfântului Andrei și propovăduirea Evangheliei în provincii ca Bitinia, Pontul, Tracia și Sciția.

Din Noul Testament aflăm că Sfântul Apostol Pavel a dorit ca, în cursul celei de-a doua călătorii misionare, «să meargă în Bitinia, dar Duhul lui Iisus nu l-a lăsat» (Fapte 16, 7). Din datele de care dispunem de Noul Testament, Apostolul neamurilor nu a propovăduit nici în Pont și nici în Capadocia. Este drept că, în timpul șederii sale de trei ani la Efes, Apostolul neamurilor a propovăduit în așa fel «încât toți cei ce locuiau în Asia, și iudei și elini, au auzit cuvântul lui Dumnezeu» (Fapte 19, 10), dar, prin denumirea Asia, trebuie să înțelegem provincia romană Asia Proconsulară din cuprinsul căreia făceau parte și unele provincii mai mici ca Misia, Lidia, Frigia și Karia⁶². Din relatarea Sfântului Luca privind activitatea Sfântului Apostol Pavel la Efes (Fapte 19) nu rezultă că acesta s-ar fi deplasat în alte provincii ale Asiei Mici, căci activitatea sa la Efes a fost continuă în acest oraș (cf. Fapte 19, 10 ; 20, 31).

59. *Despre cei doisprezece Apostoli*, P.G., X, 951. Ea apare în P.G., X, 920 ș.u. sub indicația Appendix ad Sancti Hippolyti operum Partem II. Dubia ac supposita complectens.

60. Cit la † Epifanie Norocel, *op. cit.*, p. 22.

61. Cit. *Ibidem*.

62. H. H. Rowley, *Atlas zur Bibel*, R. Brochhaus Verlag, Wuppertal, 9. Auflage, 1982, p. 43.

Așa cum am mai amintit, Sfântul Apostol Pavel a fost misionarul kerigmatic-prototip, acela care deschidea drumuri pentru toți misionarii creștini și îndeosebi pentru Sfinții Apostoli.

Considerăm că oprirea Sfântului Apostol Pavel de a propovădui, în cursul celei de-a doua călătorii misionare, în Asia (Proconsulară) și în Bitinia (Fapte 16, 6—7) prin Sfântul Duh, este o lucrare a pronoiei dumnezeiești; astfel, prin trecerea Apostolului neamurilor în Europa (Fapte 16, 11 ș. u.) nu numai că se deschidea o nouă perspectivă propovăduirii Evangheliei — cea europeană —, dar, și în Asia Mică, se oferea loc pentru ceilalți Apostoli ai Domnului pentru a veni să continue lucrarea Sfântului Pavel în sensul că noua învățătură va fi dusă în întreaga Asie Mică, adică și în acele provincii în care Apostolul neamurilor nu ajunsese.

Desigur că problema nu ar fi putut să fie astfel pusă dacă nu ar exista anumite indicii și mărturii în tradiția bisericească și chiar în Noul Testament care să îndreptățească un astfel de mod de gândire. Avem în vedere I Petru 1, 1 din care rezultă că această Epistolă este adresată în exclusivitate unor Biserici din Asia Mică, adică din Pont, Galatia, Capadocia, Asia (Proconsulară) și Bitinia, dovadă importantă a faptului că autorul Epistolei a cunoscut nemijlocit aceste Biserici, iar, pe unele, le-a și întemeiat.

Potrivit tradiției bisericești îndeosebi aghiografice⁶³, în Asia Mică a propovăduit cuvântul și Sfântul Apostol Andrei. La mărturiile tradiției aghiografice privind activitatea Sfântului Apostol Andrei în Asia Mică, am repeta argumentul potrivit căruia un Apostol al Domnului nu străbate provincii și cetăți în care sunt Biserici, fără să le viziteze și să le întărească. El va asigura și extinderea propovăduirii Evangheliei în acele provincii învecinate în care primul Apostol nu ajunsese dintr-un motiv sau altul. În cazul Asiei Mici, provinciile în care Apostolul neamurilor fusese oprit să meargă (Fapte 16, 7) erau Bitinia, Pontul și Capadocia. Tocmai în aceste provincii îl vom afla pe Sfântul Andrei conform tradiției aghiografice⁶⁴.

Desigur că aceste informații n-ar fi fost transcrise în operele menționate dacă autorii lor n-ar fi dispus de documente, tradiții și indicii clare în sensul susținerii lor. Pentru că, trebuie menționat că izvoarele aghiografice nu susțin o precizare, o afirmație dacă acestea nu apar în tradiția și memoria Bisericilor locale, care, în lipsa temeiurilor exprese din Noul Testament, rămân singurele surse asupra circumstanțelor în care ele și-au luat început. Datele astfel obținute nu au caracter legendar pentru că legenda nu apare în legătură cu fapte istorice susținute de Bisericile locale despre întemeierea lor. Legenda nu numai

63. Vezi notele 60 și 61.

64. Pe lângă *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, deja citat, întâlnim și alte scrieri care menționează predica Sfântului Andrei în Bitinia și Pont. Printre acestea cităm *Doctrina siriacă a Apostolilor* (la + Epifanie Norocel, *op. cit.*, p. 21, nota 9), *Vitala, Iaptele și slăvișitul Sfântului și laudatului Apostol Andrei ccl dintâi chemat*, scrisă de Epifanie Monahul (secolul IX), în care ni se arată că Sfântul Andrei a propovăduit în mai multe provincii ale Asiei Mici. Istoricul Nichifor Kalist (secolul XIV) menționează și el că Sfântul Andrei, pe lângă «pustiul scitic», a evanghelizat ambele țărmuri ale Pontului Euxin, de nord și de sud (Hist. ecl., II, 39, P.G., CXLV, 860).

că nu poate avea un suport istoric, dar ceea ce o caracterizează este tocmai lipsa oricărei legături cu istoria și cu realitatea acesteia. Aceste informații aghiografice nu trebuie confundate cu alte prezentări pe care le întâlnim în scrierile cu caracter apocrif care sunt, într-adevăr, scrieri cu caracter legendar, iar Biserica a purtat de grijă ca aceste scrieri să nu devină izvoare ale susținerilor sale.

Dar, ceea ce impune adevărul informațiilor din scrierile aghiografice este, mai presus decât orice și înainte de toate, dinamica și logica intrinsecă descoperite nouă de acele pagini din Noul Testament privind lucrarea misionară din epocă. În acestea ne sunt înfățișate numai modele în domeniu care nu pot să epuizeze uriașele activități de această natură din epocă, pentru că Noul Testament nu este o istorie a răspândirii Creștinismului în epoca apostolică, ci o carte care ne oferă temeuri și argumente pentru înțelegerea și aprofundarea fenomenului răspândirii Evangheliei, oferindu-ne drept justificare și acoperire a afirmațiilor noastre maxime asupra geografiei răspândirii Evangheliei, texte de o claritate și precizie care nu lasă loc la nici o îndoială dacă ne referim la rezultatele excepționale ale lucrării misionare din epoca apostolică (Romani 15, 17—23 ; Col. 1, 23).

Astfel pentru cercetătorul care caută adevărul deplin cu privire la rezultatele importante ale lucrării misionare din timpul Sfinților Apostoli, problema nu se pune de a ști câte neamuri au primit Evanghelia în acel timp căci acest lucru este afirmat în mod clar de Sfântul Apostol Pavel când scrie că Evanghelia «a fost propovăduită la toată făptura de sub cer» (Col. 1, 23). Tot el ne informează în mod la fel de clar că, în anul 58, luase sfârșit lucrarea de propovăduire a Evangheliei în răsăritul și nordul Imperiului Roman (Rom. 15, 23).

Problema care se pune cercetătorului în acest domeniu, oricum mai puțin importantă, este aceea de a identifica persoanele prin care Evanghelia a ajuns la unele neamuri și în anumite provincii ca și o cronologie, chiar aproximativă, a lucrării acestora. Bineînțeles că, în această privință, de mare folos ne sunt informațiile cuprinse în tradiția bisericească, inclusiv în scrierile aghiografice care sunt transmițătoarele cele mai fidele ale datelor din memoria Bisericilor locale ; acestea dovedesc astfel o conștiință de sine în care problema întemeietorului și a începuturilor sunt factori de cea mai mare însemnătate.

În ce privește răspândirea Creștinismului în Sciția Mică, informații ca cele cuprinse în Istoria Bisericească (III, I, 1) a lui Eusebiu, preluate de la Origen ca și cele cuprinse în izvoarele aghiografice etc., asupra cărora nu vom mai reveni⁶⁵ ne arată în mod limpede pe Sfântul Apostol Andrei ca Apostol întemeietor al Bisericii de aici. Unui Apostol i se stabilesc, în mod clar, limitele cele mai îndepărtate ale ariei sale misionare, dar aceasta nu exclude dezvoltarea unei activități misionare în provincii prin care acesta a trebuit să treacă pentru a ajunge la destinația cea mai îndepărtată a misiunii sale.

Pornind de la acele precizări făcute în izvoarele aghiografice cu privire la provinciile în care Sfântul Apostol Andrei a propovăduit Evanghelia, s-ar putea stabili un itinerar misionar al acestuia care-și va avea începutul în provinciile Asiei Mici și, înainte de toate, în Bitinia

65. Vezi notele 60—64.

(provincie din nord-estul Asiei Mici, vezi Fapte 16, 7; I Petru 1, 1), unde Apostolul neamurilor fusese oprit de «Duhul lui Iisus» să meargă pentru a propovădui Evanghelia (vezi Fapte 16, 7) și Pont (provincie romană așezată în prelungirea Bitiniei pe țărmul sudic al Mării Negre), unde, de asemenea, Sfântul Pavel nu ajunsese să o străbată cu piciorul. Cu certitudine că, înainte de a ajunge în Bitinia și Pont, Sfântul Andrei fusese oaspete și învățător al unor Biserici din Galatia (cf. I Petru 1, 1), provincie romană din anul 25 î.d.Hr., înglobând, în epoca formării Noului Testament, câteva regiuni meridionale ale Asiei Mici ca Pisidia, Lycaonia, o parte a Frigiei, Isauria, evanghelizate de Apostolul neamurilor în cursul celei dintâi călătorii misionare (vezi Fapte 16, 6; 18, 23; I Cor. 16, 1; Gal. 1, 2; II Tim. 4, 10). Această provincie fusese creștinată de Sfântul Apostol Pavel, în părțile ei sudice, încă din prima călătorie misionară (Fapte 13, 14—14, 25). În cea de-a doua sa călătorie misionară, din pricina unei îmbolnăviri, Apostolul neamurilor a rămas, în această parte, un timp mai îndelungat decât plănuise și a propovăduit Evanghelia intens în Galatia de nord (Gal. 4, 13).

Apostolul neamurilor revine în Galatia și în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 18, 23).

Deci Bisericile din Galatia erau unități bine structurate și puternice, putând oricând să sprijine acțiuni misionare ale unora din Apostolii Domnului, ca de pildă ale Sfântului Andrei și Sfântului Petru pentru a putea propovădui în Bitinia și Pont, de exemplu. Cu siguranță, cei doi Apostoli, Andrei și Petru, trecând prin Bisericile amintite, le-au întărit împărtășindu-se, în același timp, din experiența misionară a Apostolului neamurilor, care se păstra vie în memoria creștinilor galateni. Totodată ei puteau să cunoască organizarea unor Biserici întemeiate în lumea păgână, sensibil deosebită de organizarea din Biserica Ierusalimului.

În același timp, prezența oricărui dintre cei doisprezece, numiți de Sfântul Pavel «Apostolii cei dinainte de mine» chiar în Epistola către Galateni (1, 17) reprezenta o consolidare a autorității Apostolului neamurilor, un semn văzut și clar al unității creștine și apostolice. Prezența și susținerea unora dintre cei doisprezece era în mod deosebit necesară în Bisericile în care își făcuseră apariția iudaizantii, ceea ce se produsese și în Bisericile și comunitățile din Galatia⁶⁶. Iudaizantii urmăreau să impună și creștinilor proveniți dintre păgâni circumciziunea și celelalte practici rituale din Legea mozaică. Iudaizantii subminau cu deosebire autoritatea Sfântului Pavel pentru motivul că el predicase pretutindeni Evanghelia, subliniind că, pentru mântuire, era suficientă primirea Botezului, fără obligativitatea circumciziunii, care constituia baza oricăror susțineri ale iudaizanților. Or, prezența unor Apostoli ca Petru și Andrei în Bisericile întemeiate de Apostolul neamurilor constituia cea mai bună dovadă că ei îl susțin pe acesta și Evanghelia propovăduită de el. Acesta era un mod de afirmare a solidarității apostolice în scopul consolidării unității Bisericești.

Din Bisericile întemeiate de Apostolul neamurilor, Sfântul Apostol Andrei va fi mers în *Bitinia* și *Pont* unde a propovăduit ca misionar

66. Dr. V. Gheorghiu, *Introducerea*, p. 473—474, nota 2. Vezi și Hipolit Romanul, *De LXX Apostolis*, 23, P.L., X, 955.

kerigmatic Sfânta Evanghelie, întemeind Biserici locale, în primul rând, în centrele urbane de unde, ca pretutindeni, credința creștină s-a extins în toate părțile (cf. I Tes. 1, 7—8).

Din Bitinia, Sfântul Apostol Andrei a venit apoi, la Troa, de unde, ca și Sfântul Pavel în călătoria a doua misionară (Fapte 16, 11), a trecut în Macedonia, după cum aflăm din varianta mai lungă a «*Pătimirii Sfântului Apostol Andrei*».

Chiar contactul cu populațiile din Bitinia și Pont au prilejuit, fără îndoială, Sfântului Andrei informații asupra populațiilor din Scitia Mică și Mare, asupra religiilor, culturilor și tradițiilor acestora. Cu atât mai mult, trecând în Europa, mai precis, în Macedonia, cel dintâi chemat a agonisit date și informații mai amănunțite asupra acestor populații, asupra disponibilității acestora de a primi Evanghelia. Căci Macedonia era una din cele mai intens creștinate provincii din epoca apostolică, Bisericile sale fiind oricând gata să sprijine material (Filip. 4, 15—16) și, prin iradiere (I Tes. 1, 7—8), propovăduirea Evangheliei. Aici Apostolul cel dintâi chemat a putut să cunoască pe unii locuitori ai Scitiei Mici, unde își aflaseră o nouă patrie foarte mulți greci și, desigur, mulți macedoneni.

Din Macedonia, Sfântul Apostol Andrei a trecut, fără îndoială, în *Tracia, Moesia* și, în final, în *Scitia Mică* (Dobrogea actuală).

De la istoricul Nichifor Calist aflăm că «după ce Apostolul Andrei a predicat în cetățile Pontului stâng locuit de greci, romani și geto-daci, trecând prin Tracia, a venit la Bizanț, de aici, coborând prin Macedonia și Tesalia, a ajuns în orașul Patras din Ahaiia (Grecia), aproape de golful Sepanto, unde avea să moară de moarte martirică, fiind răstignit pe o cruce în formă de X, care, până azi se numește Crucea Sfântului Andrei»^{66 a}.

După cum se poate constata și din textul de mai sus, aria misionară a Sfântului Andrei a fost foarte întinsă, comparabilă cu aceea a Sfântului Apostol Pavel. Dar mai cu seamă este deosebit de important că Cel dintâi chemat la apostolat a propovăduit Evanghelia înaintea multor neamuri, ceea ce este caracteristic și Sfinților Apostoli Pavel și Petru, dar și celorlalți Apostoli ai Domnului, care nu au pregetat să aducă un număr cât mai mare de neamuri la Hristos. Sfântul Andrei a adus la Hristos însă un mare număr de popoare care, pentru că nu vorbeau limba greacă, erau numiți de cei ce știau această limbă, barbari. Evenimentul este consemnat de Sfântul Pavel în Epistola către Coloseni (3, 11) când scrie că, în Biserică, «în Hristos», au venit nu numai iudei și elini, ci și barbari și sciți. Nu încapе îndoială că afirmații ca cele de mai sus sunt exprimate de Sfântul Apostol Pavel în legătură cu activitatea Sfântului Apostol Andrei, în Peninsula Balcanică și pe țărmul Mării Negre, în Scitia Mică și Scitia Mare.

Sfântul Andrei a predicat, conform modelului misionar pe care-l cunoaștem din activitatea Sfântului Pavel. Acest model presupune, în primul rând, propovăduirea kerigmatică, adică o primă proclamare a Evangheliei (vezi de ex. Fapte 13, 16—41; 17, 22—31), cu chemare insistentă la credință (Fapte 13, 39) și, pe acest temei, la Botez (Fapte 2, 38). În acest fel, ia ființă Biserica locală care primește, în cel mai scurt timp,

pe slujitorii hirotoniți; aceștia provin, de regulă, din rândul celor ce au primit cei dintâi Botezul: «Predicând, deci, în țări și în cetăți, ne spune Sfântul Clement Romanul, (Apostolii) au pus episcopi și diaconi pentru cei ce aveau să creadă, pe cei ce au crezut întâi, după ce au fost probați de Domnul»⁶⁷. Sfântul Clement Romanul care scrie Epistola către Corinteni (I) din care am extras citatul de mai sus, la sfârșitul primului secol creștin, prezintă o constatare generală, cu privire la rânduirea slujitorilor hirotoniți pretutindeni («în țări și în cetăți») unde luau ființă Biserici și comunități creștine.

O a doua caracteristică a unei lucrări misionare apostolice era aceea că, în regiunea în care un Apostol își desfășura activitatea, acesta trebuia să asigure o *maximă răspândire a Evangheliei*, căutând să aducă la Hristos un număr cât mai mare de convertiți, practic pe toți cei ce doreau aceasta (cf. Fapte 19, 10).

După faza propovăduirii kerigmatice, deci după ce erau puse temeliile unei noi Biserici locale, Apostolul întemeietor se transforma în Apostol învățător al noilor convertiți cărora le înfățișa prin expuneri sistematice și de mai lungă durată, principalele linii și articulații ale doctrinei evanghelice (vezi Fapte 11, 26; 18, 11; 19, 9—10; 20, 31; 28, 30). Când Sfântul Pavel dorește să își caracterizeze activitatea, pe scurt, el spune despre sine că a fost rânduitor, mai întâi *propovăduitor și Apostol*, apoi *învățător al neamurilor* (I Tim. 3, 7; II Tim. 1, 11). Fără îndoială că toți ceilalți Apostoli au manifestat, în lucrarea lor, toate aceste funcțiuni, după trebuință.

Sfântul Apostol Andrei nu va fi călătorit, în mod cert, singur. Chiar în acea misiune de probă în care Mântuitorul i-a trimis pe cei șaptezeci de ucenici ai Săi, aceștia au călătorit doi câte doi în îndeplinirea lucrării lor (Luca 10, 1; cf. Marcu 11, 1; 14, 13 etc.). Sfântul Apostol Pavel a avut, de fiecare dată, însoțitori în călătoriile sale misionare. La început, a călătorit împreună cu Barnaba și Ioan Marcu (Fapte 13, 2—14, 26). E drept că Ioan Marcu a părăsit pe cei doi Apostoli la Perga Pamfiliei (Fapte 13, 13; 15, 37—38), dar oricum, Pavel și Barnaba au mers, permanent împreună. În călătoria a doua misionară (Fapte 15, 40—18, 22), Apostolul neamurilor a fost însoțit de Sila și Timotei, pe parcurs sporind numărul însoțitorilor, în măsura în care acest lucru era posibil și necesar.

În cea de-a treia călătorie misionară, Apostolul neamurilor avea în jurul său un mare număr de însoțitori și colaboratori (vezi, de ex., Fapte 20, 4). La fel, Sfântul Petru a avut însoțitori în călătoriile sale misionare pe Silvan (I Petru 5, 12) pe care exegeții îl identifică cu Sila (Fapte 15, 22, 27, 32, 34, 40 etc.) și pe Marcu, cel numit adesea și Ioan Marcu (vezi I Petru 5, 13; Fapte 13, 13; 15, 37 etc.). De regulă, însoțitorii Sfinților Apostoli erau foarte buni misionari ei înșiși, dar ei lucrau, permanent, sub îndrumarea unui Apostol.

Sfântul Apostol Andrei a călătorit pentru a-și îndeplini îndatoririle sale misionare, în mod sigur, înconjurat de însoțitori și colaboratori. Epifanie Monahul (sec. IX) scrie în «*Viața, faptele și sfârșitul Sfântului, laudatului Apostol Andrei*» că «*luându-și discipolii săi, Andrei a mers*

67. Epistola către Corinteni XLII, 4.

în Frigia Pacatiana, iar, de aici, a mers în Misia (Moesia) la Odysopolis (Varna de astăzi) și, după câteva zile, le-a pus episcop pe Apion»⁶⁸.

Informațiile oferite de Epifanie Monahul cu privire la ucenicii Sfântului Apostol Andrei se înscriu în modelul nou testamentar al Apostolului misionar, care călătorea, de fiecare dată, în grup, alături de colaboratorii și ucenicii săi. În consecință, trebuie să li se acorde tot creditul.

Informația oferită de același Epifanie Monahul potrivit căreia Sfântul Apostol Andrei a rânduit pe Apion, un ucenic al său desigur, ca episcop la Odysopolis (Odysos sau Odessos), Varna de astăzi, este, de asemenea, una care se înscrie în cadrul modelului apostolic misionar, deoarece, în ultimii ani ai vieții sale, Sfântul Apostol Pavel și-a asigurat succesiunea în Biserica locală, prin rânduirea lui Tit și Timotei ca episcopi în Bisericile din insula Creta (Tit 1, 5) și, respectiv, din Efes (I Tim. 1, 3—4). Cu această ocazie, Sfântul Apostol Pavel le-a adresat lui Tit și Timotei două scrisori deschise, pentru că ele trebuiau citite în Bisericile unde aceștia fuseseră rânduiți episcopi (vezi I Tim. 6, 21; Tit 3, 15). În aceste scrieri sunt înfățișate, pe de o parte, condițiile pe care trebuie să le îndeplinească cei ce doresc să primească harul preoției într-una din cele trei trepte ierarhice ale acesteia, iar, pe de altă parte, îndatoririle speciale și generale ale episcopului, preotului și diaconului.

O dată cu rânduirea lui Apion (Apian), ca episcop la Odysopolis, Sfântul Apostol Andrei își asigura, la rândul său, succesiunea într-una din Bisericile locale pe care le întemeiase prin truda sa misionară. Cu siguranță că Apostolul Andrei se va fi asigurat de buna pregătire creștină a celui așezat episcop căruia îi va fi făcut cunoscut întregul cod al comportamentului și lucrării episcopului, așa cum a procedat și Sfântul Apostol Pavel prin Epistola întâi către Timotei și Epistola către Tit.

După Sinaxarul Bisericii Constantinopolitane, numele episcopului rânduit de Sfântul Andrei la Odysos (Odysopolis) este *Amplias*. Acest nume este întâlnit în Epistola către Romani, cel pe care îl desemnează fiind astfel salutat de Apostolul neamurilor: «*Îmbrățișați pe Amplias, iubitul meu în Domnul*» (16, 8). Nu este exclus ca acest Amplias, sărbătorit la 31 octombrie ca Apostol alături de Stahie, Urban, Aristobul, Narcis și Apeles (vezi Rom. 16, 9, 10, 11) și considerat cu aceștia ca făcând parte din rândul celor șaptezeci (și doi) de ucenici ai Domnului (Luca 10, 1)⁶⁹, să se fi numărat, la început, printre acei misionari care au propovăduit Evanghelia în Orient, alături sau paralel cu Sfântul Apostol Pavel. Prezența lui la Roma ca și salutul atât de cald pe care i-l adresează Sfântul Apostol Pavel («iubitul meu în Domnul») sunt dovezi ale poziției Sale importante în Biserica din Capitala Imperiului⁷⁰.

68. P.G., CXX, 229 B.

69. Pr. Grigore Popescu, *Viețile sfinților*, f.a. și loc de apariție, vol. IV, p. 92; lista celor șaptezeci ne este păstrată în Sinaxarul Bisericii din Constantinopol și *Dorotei de Tir, Chron. pasc.* (P.G., XCII, 521—524). Despre cei șaptezeci s-au publicat, în revistele noastre bisericești: Pr. Ioan Mircea, *Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești*, în Studii teologice, anul XX, (1968), nr. 9—10 și Gheorghe Bogdaproste «*Cei șaptezeci*», după *Noul Testament și Slănta Tradiție*, în Glasul Bisericii, anul XXXI (1972), nr. 3—4.

70. H. Marucchi, *Ampliat*, în *Dictionnaire de la Bible* publié par F. Vigouroux tome premier, première partie, Paris, 1912, col. 521—522.

Tradiția bisericească ne-a păstrat și alte știri privind rânduirea de către Sfântul Apostol Andrei a unor episcopi în aria sa misionară.

Astfel Nichifor Calist⁷¹ ne aduce la cunoștință că Sfântul Apostol Andrei l-a așezat episcop la Bizanț pe *Stahis*, un alt ucenic al său, amintit, prin salutul pe care i-l adresează, de Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani: «*Îmbrățișați... și pe Stahis, iubitul meu*» (16, 9). *Stahis* este sărbătorit ca și *Amplias*, la 31 octombrie. Este numărat între cei șaptezeci de ucenici ai Domnului, semn cert al pregătirii și lucrării sale misionare.

În Mineiul lunii Octombrie, ziua 31, este amintit și *Urban*, salutat de Apostolul neamurilor în Epistola către Romani (16, 9) ca împreună lucrător cu el («în Hristos»). Ca și *Amplias* și *Stahis*, *Urban* este întâlnit în listele celor șaptezeci de ucenici ai Domnului și, ca și aceștia, s-a numărat printre însoțitorii Sfântului Apostol Andrei, care, după Sinaxarul din ziua de 31 octombrie, a fost rânduit de acesta ca episcop în Macedonia⁷².

Păstrarea în memoria Bisericii a activității Sfântului Apostol Andrei ca cel ce rânduiește și așează episcopi este dovada unei ample lucrări misionare, o lucrare nu numai începută sau în parte realizată, ci ca una dusă până la capăt, încheiată prin așezarea successorului său cel mai înalt în Biserica locală și anume, așezarea episcopului. Aceasta ne duce cu gândul la afirmația foarte importantă a Sfântului Apostol Pavel și anume, aceea că el a «împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos» (Rom. 15, 9) în cetățile și provinciile prin care a trecut ca misionar; ceea ce înseamnă că a oferit Bisericilor întemeiate și acele structuri prin care se asigura continuarea lucrării creștine la fața locului, conducerea vieții creștine, desfășurarea oricăror activități misionare, filantropice și de ajutorare creștină.

Lucrarea misionară a Sfântului Apostol Andrei ne apare astfel ca o componentă deplin conturată a întregii activități misionare desfășurate în epoca apostolică.

Amintirea unor însoțitori ai Sfântului Apostol Andrei, care sunt citați în Epistola către Romani ca misionari cu o deosebită experiență și activitate și ca împreună-lucrători cu Apostolul neamurilor se înscrie deci ca o caracteristică a modelului noutestamentar al Apostolului misionar, colaboratorii unui Apostol devenind, adesea, colaboratorii altui Apostol, cum s-a arătat mai sus (cf. I Petru 5, 12 și Fapte 15, 40; I Petru 5, 13 și II Tim. 4, 11). În general, toți acești misionari, colaboratori ai Sfinților Apostoli, se numără în listele celor șaptezeci de ucenici ai Domnului, din rândul cărora au provenit primii slujitori ai Bisericii din Ierusalim și care s-au instruit, sub călăuzirea celor doisprezece, în școala misionarilor din Cetatea Sfântă⁷³, devenind, cu timpul, ei înșiși misionari încercați și destoinici să propovăduiască pretutindeni Evanghelia.

71. *Istoria bisericească*, VIII, 6, P.G., CXLVI, 28.

72. *Mineiul lunii Octombrie*, ediția IV-a, EIBM, București, 1970, p. 405.

73. Vezi dezbaterea acestei teme la Pr. dr. Sabin Verzan, *Preoția ierarhică sacramentală la stârșitul epocii apostolice. Preoții (presbiterii)*, în *Ortodoxia*, anul XLIII (1991), nr. 2, *Excursul Trei modele de pregătire a misionarilor și slujitorilor hirotoniți*, p. 56—70; Idem, *Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice*, în *Ortodoxia*, anul XLVI, (1994), p. 102—105.

Dacă am încerca o *cronologie* a activității Sfântului Apostol Andrei, pe care n-o putem concepe decât în paralelă cu alte evenimente din Noul Testament, îndeosebi cu evenimente din activitatea Sfântului Pavel, am putea afirma doar că predicarea Evangheliei de către cel dintâi chemat la apostolat în Asia Mică a avut loc la scurt timp după Sinodul din Ierusalim (anii 49—50), după începutul călătoriei a doua misionare a Sfântului Apostol Pavel, deoarece, în general, cei doisprezece se vor folosi, în misiunea lor la neamuri, de Bisericile întemeiate de Apostolul neamurilor ca baze de pornire și de sprijin. Ținând seama că, în anii 57—58, la data scrierii Epistolei către Romani, propovăduirea Evangheliei era încheiată în linii generale în Orient și în partea nordică a Imperiului (Rom. 15, 23), considerăm că Sfântul Apostol Andrei își încheiase, până la această dată, o parte din lucrarea misionară în provinciile și la neamurile care-i fuseseră încredințate spre evanghelizare și o continua acolo unde nu ajunsese încă. Oricum, la anul 62 când este scrisă Epistola către Coloseni, avusese loc propovăduirea Evangheliei în Scitia, deoarece autorul Epistolei, Sfântul Pavel, face precizarea că, și sciii, alături de iudei, de elini și de barbari erau «întru Hristos», adică în Biserică (3, 11) ⁷⁴.

CONCLUZII

Evanghelia a fost descoperită de Iisus Hristos în folosul întregii umanități, adresabilitatea acesteia fiind universală.

Rațiunea alegerii, pregătirii și înzestrării Sfinților Apostoli cu harul preoției apostolice a fost aceea de a asigura propovăduirea Evangheliei la toate neamurile și în toată lumea. În ce-i privește pe cei doisprezece, iar, mai târziu, pe Sfântul Pavel și pe alți misionari, ultima și cea mai importantă poruncă pe care au primit-o de la Domnul nostru Iisus Hristos a fost aceea de a propovădui Evanghelia *la toate neamurile și pretutindeni*. Această poruncă trebuia îndeplinită, în ce-i privește pe contemporanii Sfinților Apostoli, de ei înșiși.

Noul Testament este o carte care a apărut în procesul amplu și complex de propovăduire a Evangheliei. Propovăduirea Evangheliei în epoca apostolică, comportă o dimensiune *doctrinară*, care se referă la conținutul de învățătură pe care le cuprinde și o dimensiune *etnic-geografică* prin care se evidențiază neamurile și regiunile geografice în care Evanghelia a fost răspândită în aceeași epocă apostolică.

74. Mărturii indirecte, dar deosebit de importante, privind prezența și activitatea misionară a Sfântului Andrei în Scitia Mică, aduc o serie de creații folclorice care se păstrează și se întâlnesc în Dobrogea până astăzi. În aceste elemente de folclor creștin și în unele obiceiuri pe care le întâlnim la populațiile din Dobrogea și nu numai, sunt afirmate adevărurile esențiale despre lucrarea Sfântului Andrei în Dobrogea. O serie de toponime, de creștine, de obiceiuri, de colinde, de datini etc., amintesc, de asemenea, de prezența și activitatea Sfântului Andrei în Dobrogea. Să se vadă, pe larg, prezentări pe această temă la Epifanie Norocel, *op. cit.*, p. 29—46.

Despre vechimea Creștinismului românesc vorbește și bogatul inventar al pieselor și descoperirilor paleo-creștine, din care multe datează încă din secolul al III-lea. O prezentare la zi, exhaustivă, asupra subiectului este cuprinsă în volumul *Din Istoria Creștinismului la români, Mărturii arheologice* de Nicolae Gudea și Ioan Ghiurco, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea 1988.

Noul Testament pune în lumină, cu precădere, dimensiunea doctrinară, care, în linii generale, cuprinde toate capitolele învățaturii creștine, pe care chiar dacă nu le expune *in extenso*, le afirmă în substanța și în obârșia lor, oferind posibilitatea unei teologii creștine complete.

Dimensiunea etnico-geografică a propovăduirii Evangheliei este afirmată, în Noul Testament, înainte de toate, sub forma textelor de bilanț prin care se anunță îndeplinirea de către Sfinții Apostoli în mod integral a poruncii Mântuitorului privind propovăduirea Evangheliei la toate neamurile și pretutindeni (vezi, de ex., Marcu 16, 20; Rom. 15, 23; Col. 1, 23; 3, 11; II Tim. 4, 17).

În ce privește modul cum fiecare din Sfinții Apostoli și-au îndeplinit îndatorirea de a predica Evanghelia, Noul Testament nu ne oferă decât două modele principale apostolice și anume: primul este un model de propovăduire *la iudei*, care îi are în centru pe Sfântul Petru și pe ceilalți unsprezece Apostoli și se desfășoară îndeosebi la Ierusalim. Al doilea model principal de propovăduire a Evangheliei ne este oferit în Faptele Apostolilor (capitolele 13—28) de Sfântul Apostol Pavel care devine *prototipul propovăduitorului la neamuri*.

Pentru înțelegerea cât mai deplină a fenomenului răspândirii atât de rapide a noii învățături într-o epocă relativ scurtă, Noul Testament ne mai oferă două modele secundare de misionari creștini și anume: pe diaconul Filip (Fapte 8, 5—40) și «cei ce se risipiseră din cauza tulburării pentru Ștefan» (Fapte 11, 19), care au ajuns până în Fenicia, și în Cipru, și în Antiohia. Dintre ei, unii «venind în Antiohia, vorbeau și către elini, binevestind pe Domnul Iisus» (Fapte 11, 20). Dar acești misionari secundari lucrau *din trimiterea și sub îndrumarea Sfinților Apostoli* (Fapte 8, 1, 4, 14—17; 11, 22—23; cf. Col. 1, 7). Dar, prin aceste modele secundare, oferite de Sfântul Luca, ni se dezvăluie că, alături de Sfinții Apostoli și din încredințarea lor, au fost mult mai numeroși misionarii care au activat în acea epocă.

Pentru că, aflați în fața îndatoririi de a propovădui Evanghelia la toate neamurile și pretutindeni, Sfinții Apostoli au înțeles că numai ei înșiși nu ar fi fost în măsură să îndeplinească această îndatorire. În consecință, ei au organizat și condus, în Biserica Ierusalimului, o școală de misionari care le vor deveni colaboratori în procesul vast de propovăduire a Evangheliei în toată lumea. Cei ce au urmat această primă școală apostolică de misionari vor fi fost persoane provenind din rândurile celor șaptezeci, dintre cei convertiți în ziua Pogorârii Sfântului Duh și îndată după aceea.

După venirea masivă a păgânilor în Biserică, eveniment care s-a produs în urma apariției Biericii din Antiohia și primirea lui Corneliu sutașul la credință și în fața opoziției înverșunate a unor iudeo-creștini proveniți dintre farisei, are loc *Sinodul de la Ierusalim*, care, prin hotărârea sa de a nu împovăra pe creștinii proveniți dintre păgâni cu obligativitatea circumciziunii și a altor prescripturi rituale mozaice, a deschis larg calea primirii neamurilor în Biserică.

Cu prilejul Sinodului de la Ierusalim a avut loc, probabil, și împărțirea între Sfinții Apostoli (cf. Gal. 2, 9) a neamurilor și regiunilor geografice în vederea evanghelizării lor. Un ecou al acestui eveniment

își găsește locul în Istoria bisericească a lui Eusebiu de Cezareea (Cartea a treia, I, 1—3) de unde rezultă că Sfinților Apostoli le-au fost repartizate, prin tragere la sorți, anumite regiuni geografice locuite de diferite neamuri și popoare. Sfântului Apostol Andrei i-a «căzut» Sciția, provincie care, sub numele de Sciția Mică, desemna Dobrogea de astăzi, iar sub numele de Sciția Mare, părțile din nordul Mării Negre, sudul Ucrainei de astăzi.

În tragerea la sorți a provinciilor și regiunilor pe care Sfinții Apostoli urmau să le evanghelizeze, trebuie să vedem lucrarea și alegerea lui Dumnezeu (cf. Fapte 1, 26), Care, astfel, l-a rânduit pe Sfântul Apostol Andrei să propovăduiască Evanghelia din Asia Mică până în Sciția și, apoi, până în Ahaia (Grecia), o arie geografică nu numai extrem de întinsă, ci și deosebit de importantă în ce privește neamurile care o locuiau.

Când Sfântul Apostol Pavel prezintă situația la zi a lucrării de răspândire a Evangheliei, în Epistola către Coloseni, el va putea să scrie că Evanghelia «a fost propovăduită la toată făptura de sub cer» (1, 23).

Scriind cele de mai sus, Apostolul neamurilor se gândea, în acele momente, și la lucrarea misionară a Sfântului Andrei care apare în istorie ca Apostol al sciților și al unor neamuri considerate, din pricina necunoașterii limbii grecești sau latine, barbare.

Dar Sciția nu este decât limita cea mai îndepărtată a ariei misionare a Sfântului Andrei. În drumul său spre Sciția și dinspre Sciția, același Apostol își va fi asigurat noi arii și activități misionare, astfel încât, în Tracia, în Macedonia, în Ahaia și în Asia Mică, el își va fi exercitat autoritatea apostolică și, deopotrivă, obligația de a propovădui, cu timp și fără timp, Evanghelia lui Hristos.

Dacă privim lucrarea misionară a Sfântului Apostol Andrei prin prisma modelului misionar al Sfântului Pavel, care ne prezintă numeroase călătorii de revenire a acestuia din urmă în Bisericile cărora le pusese început, trebuie să acceptăm că cel dintâi chemat dintre Apostoli a plecat și a revenit o dată sau de mai multe ori în și din Sciția pentru a constata progresul Bisericilor întemeiate în cetățile de pe malul stâng al Mării Negre sau problemele speciale pe care acestea le puneau, căutând să le și soluționeze.

În orice caz, Sfântul Apostol Andrei este privit, în Grecia, Macedonia, în Tracia și, în general, în Peninsula Balcanică, drept misionarul cel mai activ nu numai în ce privește propovăduirea Evangheliei, ci și în ce privește organizarea și cărmuirea Bisericilor din aceste regiuni, cărora, în final, le-a rânduit și pe succesorul său din Biserica locală, adică pe episcop.

Amintindu-și în sinaxarul zilei că Sfântul Apostol Andrei i-a căzut sorții să predice în jurul Mării Negre, până la gurile Dunării, slujba închinată cinstirii sale, la 30 noiembrie, pune în relief cu pregnanță că acesta «pe păgânii care nu știau de Dumnezeu, ca dintr-un adânc de necunoaștință, i-a vânat cu mreața cuvintelor sale»⁷⁵.

75. Stihirile Stihovnei, glasul al 5-lea, în *Mineiul pe Noiembrie*, ediția citată, p. 402.

VECHIMEA SFINTEI LITURGHII LA POPORUL ROMÂN

— *Inceputurile creștinismului Românesc* —

Pr. ION IONESCU

Sfânta Liturghie, cum o definește Învățătura de credință creștină ortodoxă, «este cea mai de seamă sfântă slujbă obștească a Bisericii care se roagă. Ea este miezul cultului divin, public și comun, precum și culmea cea mai înaltă a trăirii duhovnicești. Mântuitoarea jertfă de pe Golgota este izvorul tuturor darurilor, iar Sfânta Liturghie este aducerea neconținută a acestei jertfe și însăși lucrarea lui Hristos în Biserică. Ea este dumnezeiască și prea sfânta Taină a Tainelor lui Iisus Hristos și se săvârșește numai de arhiereu și de preot și nu se numără în numărul celor șapte laude»¹.

După Sfântul Nicolae Cabasila (sec. XIV), «Săvârșirea Sfintei Liturghii are ca obiect prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge, iar ca scop sfințirea credincioșilor, care, prin aceasta dobândesc iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor, ...căci sfințirea darurilor — adică Jertfa însăși — amintește moartea, învierea și înălțarea Mântuitorului, deoarece cinstitele daruri se prefac în însuși dumnezeiescul Trup, cu care El a fost răstignit, a înviat și S-a înălțat la cer»².

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că «Sfânta Liturghie este o actualizare pentru noi a lucrării mântuitoare a lui Hristos, care începe prin naștere și sfârșește prin moartea urmată de înviere... Iisus Hristos, «ne face oarecum contemporani cu Sine în drumul Său împlinit pe pământ pentru noi, sau se face oarecum El contemporan cu noi în acest drum străbătut de El»³.

În timpul cântării heruvimice preotul slujitor, ca și episcopul se roagă în taină: «Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te duci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeule». Conslujitorii mărturisesc în același timp: «Hristos în mijlocul nostru, este și va fi!».

Prezența lui Hristos, prin Sfânta Liturghie, în mijlocul poporului român înseamnă viața lui creștină. Întrebarea care se pune este de când vine Hristos în mijlocul poporului român prin slujirea Sfintei Liturghii, adică de când începe viața creștină a poporului român, de când este românul creștin?

Vom căuta să documentăm răspunsul nostru la această importantă întrebare cu valoare de istorie națională, în cele ce urmează.

1. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1922, p. 236.

2. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii și despre viața în Hristos*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, p. 27—28.

3. Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 110—111.

Pentru expunerea subiectului, vom apela mai întâi la informațiile de liturgică generală și specială, disciplină teologică în care se încadrează subiectul⁴.

Termenul liturghie, întrebuințat astăzi în Biserică și în teologia ortodoxă, este de origine greacă — λειτουργία —, și destul de vechi, fiind întrebuințat încă înainte de era creștină. În înțelesul său actual s-a folosit mult mai târziu. La început, însemna orice serviciu sau slujbă publică, de interes public sau obștesc, λείτων de la λαός (popor) și ἔργον (lucru, lucrare, operă); orice activitate depusă de un slujbaş al statului spre folosul poporului. În creștinism, termenul λειτουργία a căpătat întrebuințarea religioasă din Septuaginta, dată cuvântului ebraic *abodah*, prin care se indicau funcțiunile preoților și leviților Legii Vechi, în legătură cu cultul îndeplinit la Cortul Mărturiei și la templu. Cu acest înțeles îl întâlnim și în Noul Testament (Lc. 1, 23; Ev. 9, 21). În terminologia creștină, termenul a intrat din cărțile Noului Testament, pentru a indica atât oficiul sacramental sau calitatea de slujitor al celor sfinte, cât și lucrarea exercitată sau îndeplinirea actelor de cult săvârșite de slujitorii cultului creștin, începând cu Sfinții Apostoli. Epistola către Evrei (8, 2, 6), întrebuințează cuvintele λειτουργός și λειτουργία pentru a exprima chemarea sau misiunea sacerdotală (preoțească) a lui Iisus.

În antichitatea creștină, termenul *liturghie* avea un înțeles mult mai larg decât cel de astăzi; el indica totalitatea actelor de cult sau a serviciilor divine, precum și administrarea lor, adică ceea ce se înțelege astăzi prin *cult* și prin *slujirea* preoțească în general. În Biserică și teologia apuseană, termenul liturghie a continuat să-și păstreze până astăzi sensul vechi, de cult. Pentru slujba pe care ortodocșii o numesc liturghie, apusenii întrebuințează termenul de *missa* (*La Messe, die Messe*), care provine din formula finală cu care se încheia altădată liturghia apuseană și cu care credincioșii erau concediați din biserică: *Ite! Missa est!* (Mergeți! Slujba sfântă s-a săvârșit).

Ortodoxia se caracterizează înainte de toate și se definește prin cultul ei, care joacă un rol predominant în viața religioasă ortodoxă, fiindcă el reprezintă tradiția vie a Bisericii, spiritualitatea sau viața ei religioasă. Cultul creștin este tot atât de vechi ca și creștinismul însuși. Păstrând legătura continuă cu regula Bisericii primare, el n-a inovat și n-a schimbat nimic, ci a evoluat strict pe linia Tradiției. În totalitatea formelor sale de astăzi, el nu se deosebește prea mult de cultul Bisericii creștine din primele trei veacuri și din secolele următoare. Această trăsătură caracteristică deosebește fundamental cultul ortodox de cel romano-catolic, care a inovat în multe din elementele esențiale ale cultului.

Cea dintâi liturghie a fost săvârșită de Mântuitorul la Cina cea de Taină, când, în cadrul ritualului unei mese pre-pascale iudaice, El a instituit Sfânta Euharistie, care avea să devină centrul cultului Legii

4. Pr. prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, ed. a II-a, București, 1985; idem, *Liturgica generală*, ed. a II-a, București, 1993; Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; Idem, *Încercări de istoria Liturghiei*, București, 1930; Idem, *Liturghierul explicat*, București, 1972.

celeii Noi, cultul creștin. Ceea ce a săvârșit Hristos atunci constituie clementul esențial din care s-a dezvoltat treptat toată rânduiala de mai târziu a Sfintei Liturghii. «Și luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat lor, zicând : Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi ; aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Asemenea și paharul, după ce au cinat, zicând : Acest pahar este Legea cea nouă, întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi» (Lc. 22, 19—20). Sfânta Liturghie este noul legământ (διαθήκη) dintre Dumnezeu și oameni. Originea ei este Sfânta Jertfă adusă în chip sângeros de către Mântuitorul pe Cruce pentru mântuirea lumii și prevestită sau anticipată de El în chip nesângeros în seara Cinei celei de Taină.

Cele mai vechi numiri care s-au întrebuințat în epoca apostolică, și pe care le găsim în cărțile Noului Testament, pentru slujba Legii celei Noi, indicau fie ființa sau esența și scopul sfintei slujbe, fie un ritual sau altul, care era considerat ca o lucrare capitală a ritualului Sacru.

Cele mai vechi numiri, care s-au întrebuințat în epoca apostolică, întâlnite în Noul Testament sunt : *frângerea pâinii* (κλάσις τοῦ ἄρτου — *fractio panis* — F. Ap. 2, 42, 46 ; 20, 7) ; *Cina Domnului* (κυριακὸν δεῖπνον) (I Cor. 10, 21 ; 11, 20) ; *binecuvântare* (εὐλογία) sau *paharul binecuvântării* (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) (I Cor 10, 16), *pâine* (ἄρτος) și *paharul Domnului* (τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου) (I Cor. 11, 26—27). Mai târziu întâlnim numiri care indică valoarea de jertfă a liturghiei, cum sunt : *împărtășire* ; *aducere* sau *ofrandă* (ἀναφορά și προσφορά) ; *mulțumire* (εὐχαριστία) (I Cor. 14, 16) ; *comunicare* (κοινωνία — *communicatio*) (I Cor. 10, 16).

La Cina cea de Taină, înainte de a frânge pâinea și a o împărți ucenicilor, Mântuitorul a binecuvântat, iar când le-a întins paharul a mulțumit (Mat. 26, 26—27 ; Mc. 14, 22—23 ; Lc. 22, 17—18 ; I Cor. 11, 23 ș.u.). După exemplul Mântuitorului, Sfinții Apostoli când se adunau pentru rugăciune mulțumeau și apoi se rugau îndelung ca Domnul să prefacă pâinea și vinul de pe masa lor în însuși Sfântul Său Trup și Sânge, cu care apoi se împărtășeau. Ritualul acesta sumar, imitat după modelul Cinei, a constituit nucleul esențial al Sfintei Liturghii în toate riturile liturgice creștine, din care a crescut și s-a dezvoltat cu timpul rânduiala de azi a liturghiei creștine.

Pe baza diferitelor mențiuni din scrierile Noului Testament referitoare la săvârșirea sfintei euharistii, mai ales din instrucțiunile date de Sfântul Apostol Pavel Corintenilor cu privire la aceasta (I Cor. 11, 23—26), se poate deduce că ritualul euharistic consta în următoarele : Se aducea pâine și vin, iar liturghisitorul făcea rugăciuni de laudă și de mulțumire (I Cor. 14, 16), apoi, amintind de patimile și moartea lui Hristos, pronunța cuvintele rostite de El la Cină și binecuvânta pâinea și vinul, după care urmau frângerea pâinii și împărtășirea. Se făceau și rugăciuni pentru diferite categorii de credincioși (I Tim. 2, 1) ; la rugăciunile de laudă și mulțumire, poporul se asocia răspunzând la sfârșit cu vechiul termen ebraic : Amin ! (I Cor. 11, 16). În afara ritualului euharistic propriu-zis, în cadrul adunărilor de cult din epoca apostolică intrau și următoarele elemente componente, care se pot deduce din

cărțile Noului Testament : a) *Lecturile din epistolele Sfinților Apostoli, alături de cele din cărțile Vechiului Testament*, care făceau parte din ritualul sinagogii (F. Ap. 13, 15 ; I. Tes. 5, 27 ; Col. 4, 16) ; b) *Predica*, sub forma de omilie exegetică (F. Ap. 20, 7, 11 ; Tim. 4, 13 ; I Cor. 16, 26) ; c) *Cântările religioase*, psalmi, imne și cântări duhovnicești (I Cor. 16, 26 ; Ef. 5, 19 ; Col. 3, 16), între care vor fi fost poate imnele din cărțile Noului Testament, ale preotului Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul (Lc. 1, 68—79), al dreptului Simeon (Lc. 2, 29—32), al Sfintei Fecioare (Lc. 1, 46—54) și altele ; d) *Rugăciunea*, preocuparea principală a celor dintâi creștini (F. Ap. 2, 42), cu invocarea frecventă a numelui lui Iisus ; e) *Colectele pentru săraci* (I Cor. 16, 1—2), ca o aplicație practică a îndrumărilor de iubire și intrajutorare date în predici. Cu euharistia erau conexe în veacul apostolic și *mesele frățești* (de dragoste) sau *agapele* (ἀγαπαι) (Iuda 12). Din indicațiile Sfântului Apostol Pavel (I Cor. 11, 20—22) și ale Sfântului Apostol Iuda (12), precum și de documentele din epoca post-apostolică, *Ddidahia celor 12 Apostoli*, cap. 9 și 10, nu reiese cu claritate dacă agapa preceda sau urma cina euharistică. Indiferent însă de ordinea lor, euharistia și agapa au ființat de la început ca două momente distincte, «care au coexistat până la începutul veacului al doilea»⁵, după H. Leclercq, până în veacul al doilea⁶.

Din Apologia I a Sfântului Iustin Martirul, cap. 65—67, scrisă pe la anul 150, se poate reconstitui rânduiala generală a liturghiei din secolul al II-lea, care era alcătuită din Liturghia catehumenilor (cap. 67), o primă parte didactică, ce consta din : a) Citiri din «memoriile Apostolilor sau din scrierile profeților», adică lecturi din Noul și din Vechiul Testament, cât îngăduia timpul ; b) Predica sau omilia proestosului liturghisitor, cu sfaturi și îndemnuri pastorale. Se adăugau și cântări religioase (psalmi). A doua parte era Liturghia euharistică sau Liturghia credincioșilor, care se oficia stând în picioare (cap. 67) și se compunea din : a) o rugăciune generală făcută de toți credincioșii (cap. 65, 1 și 67, 5), probabil ectenia mare de astăzi ; b) sărutarea păcii, frățească (cap. 65, 2) ; c) aducerea pâinii și vinului amestecat cu apă la proestos (cap. 65, 3) ; d) proestosul înălța asupra darurilor aduse rugăciuni și mulțumiri, iar poporul se asocia răspunzând : Amin ! e) urma împărțășirea sau cuminecarea : diaconii dădeau celor de față și tot ei duceau sfânta euharistie și celor absenți și bolnavilor (cap. 65, 5 și 67, 5). În secolul al III-lea, liturghia va fi urmat în mare același model din secolul al II-lea.

Informații de interes liturgic cuprind în special *Constituțiile* sau *Așezămintele Sfinților Apostoli* (Διαταχαι τῶν ἁγίων Ἀποστόλων) opera unui compilator necunoscut, de origine probabil siriană, din a doua jumătate a secolului IV. Cea mai importantă carte a Constituțiilor este cartea a opta (Cap. 5—15), în care se găsește cel dintâi formular

5. Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, p. 196.

6. H. Leclercq, *La fresque de la Capella greca*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», t. 1, 1, col. 798—801 ; idem, *La vie chrétienne primitive*, Paris, 1928, pl. XI.

de liturghie cunoscută până acum. Este vorba de o liturghie de tip sirian (antiohian), săvârșită cu prilejul hirotoniei unui episcop. Această liturghie este cunoscută de obicei sub numele de *Liturghia Clementină*, fiindcă în cartea a VI-a, cap. 18, se spune că aceste *Constituții* sunt date de Sfinții Apostoli prin Clement, episcopul Romei, care le-ar fi consemnat în scris. În Cartea a doua și a opta se disting clar cele două părți ale Sf. Liturghii : liturghia catehumenilor și liturghia credincioșilor.

În Biserica primelor trei secole, rânduiala generală a liturghiei a fost respectată pretutindeni. Ea are la bază rânduielele liturghiei Bisericii primare din Ierusalim, oficiată de Sfinții Apostoli, înainte de dispersarea lor pentru misiune în lume, liturghie pusă mai târziu pe seama Sfântului Iacob, ruda Domnului, (văr al doilea), care a făcut parte din cei șaptezeci de ucenici aleși de Iisus mai în urmă (Luca 10, 1), primul episcop al Ierusalimului. El a prezidat Sinodul Apostolic din Ierusalim, primul Sinod al Bisericii, din anii 49—50, și a fost ucis cu pietre în anul 62. De la el ne-a rămas o epistolă care-i poartă numele, scrisă la anul 61 din Ierusalim.

Dintre diferitele variante liturgice, derivate din ritul uniform primar s-au impus în uz îndeosebi cele din metropolele sau centrele cele mai importante din punct de vedere religios sau misionar. Orașele de reședință ale patriarhatelor au fost : Ierusalimul, Antiohia, Alexandria și Roma, iar din secolul al IV-lea și Constantinopolul. O dată cu înființarea patriarhatelor în secolele IV și V se ivesc și diferitele forme sau tipuri localizate de liturghii corespunzătoare acestor patriarhate. Acestea se numesc rituri liturgice-surse, adică rituri originale sau principale, din care vor deriva cu timpul alte tipuri de liturghii. Secolul al V-lea constituie o perioadă crucială pentru formarea riturilor liturgice răsăritene. Bisericile nealcedoniene se vor dezvolta de aici înainte nu numai independent de Constantinopol, dar și separat una de alta, creându-și fiecare propriul său rit liturgic. Concomitent și Apusul creștin își dezvoltă și el din punct de vedere liturgic drumuri proprii, deosebite de cele ale Răsăritului creștin. Liturghiile se împart acum în patru grupuri sau familii, reducându-se la cele patru rituri-surse principale : *ritul antiohian* (sirian), *ritul alexandrin* (egiptean), *ritul galican* și *ritul roman*.

Alcătuită la Ierusalim, Liturghia Sfântului Iacob, ruda Domnului, a trecut în Antiohia, unde a înlocuit Liturghia mai veche a acestui oraș, adică ritul antiohian pur, oglindit în liturghia numită Clementină în cartea a opta a Constituțiilor Apostolice. Ea a devenit apoi liturghia întregului patriarhat al Antiohiei adică a întregii Sirii răsăritene. Cea mai dezvoltată descriere a liturghiei complete este, cum am spus, cea din cartea a opta a Constituțiilor Apostolice, numită Liturghia Clementină, care este de fapt o variantă antiohiană a liturghiei Sfântului Iacob din secolul IV. Liturghia Sfântului Iacob a fost cea mai răspândită dintre toate liturghiile vechi. În secolul IV și V era folosită aproape în tot Răsăritul, în Siria, în Palestina, în Asia Mică și apoi în Grecia. La sfârșitul secolului al VII-lea este menționată în canonul 32 al Sinodului quinisex. Din ea au derivat toate liturghiile ulterioare folosite de sirienii din vest și din est. În Asia Mică și în Grecia ea a dat naștere

Liturghiilor mai noi, a Sfântului Vasile cel Mare († 379) și a Sfântului Ioan Gură de Aur († 407), care i-au luat locul. În Ierusalim, liturghia Sfântului Iacob era încă în uz în sec. IX, iar în restul Orientului ortodox, în Siria apuseană și răsăriteană, s-a menținut până prin secolul al XII-lea, când a început să fie treptat înlocuită de liturghiile bizantine.

Din Liturghia Sfântului Iacob derivă toate liturghiile folosite astăzi în diferite Biserici răsăritene, calcedoniene și necalcedoniene, și anume :

- a) Liturghiile din uzul sirienilor iacobiți (sirienii de vest) ;
- b) Liturghiile bizantine, ale Sfântului Vasile Cel Mare și Sfântului Ioan Gură de Aur ;
- c) Liturghia Bisericii armene ;
- d) Liturghiile Bisericilor orientale (persanii nestorienii), numite uneori și liturghii de rit caldeian.

În Apus, atât la Roma cât și în celelalte părți ale Apusului creștin, a fost la început în uz ritul primar, uniform, al liturghiei oficiale din întreaga Biserică creștină. Foarte curând însă, la Roma s-a singularizat din punct de vedere liturgic, având în uz o liturghie cu caracter aparte, «de origine foarte obscură, deosebită de toate celelalte derivații ale ritului liturgic primitiv, în timp ce în celelalte părți ale creștinătății apusene se păstra ritul liturgic primitiv, adus din Răsărit, odată cu primii misionari creștini»⁷. Astfel, începând cel puțin din secolul V, avem în Apus două liturghii deosebite : cea de la Roma din care s-a dezvoltat ritul *roman*, și cea din sudul Italiei, care a dat naștere ritului numit *galican*. Liturghia ritului roman, numită *Missa*, este o liturghie anonimă, care se deosebește prin particularitățile ei de toate liturghiile celorlalte rituri liturgice creștine, fiind în general mult mai îndepărtată de tipul primar, uniform al liturghiei creștine din primele trei veacuri. *Missa* ritului roman, liturghie anonimă, de origine obscură, a fost folosită în Biserica Romano-Catolică în limba latină începând din secolele IV—V până la Conciliul II de la Vatican (1963), când s-a dat aprobarea de a fi tradusă și folosită și în limbile naționale ale tuturor popoarelor catolice. Numărul total al liturghiilor din lumea ortodoxă și catolică se ridică în prezent la 10, iar «al anaforelor de schimb creștin la circa 88»⁸, (*ἀναφορά* = rugăciunea sfintei jertfe liturgice).

Strânsa legătură dintre sistemele doctrinare (învățătura de credință) și cultul unei confesiuni, face ca ritul liturgic să poarte, prin definiție, un caracter profund confesional. În dezvoltarea de azi a cultului, fiecare confesiune creștină și fiecare dintre Bisericile separate ale Orientului și Apusului își are ritul ei liturgic propriu, adică un mod particular de a oficia cultul divin public, mod deosebit de al altor confesiuni și adecvat spiritului și doctrinei confesiunii respective. Peste aceasta specificitatea confesională caracterizează nu numai liturghia, ci întregul ansamblu al serviciilor divine și al riturilor religioase care alcătuiesc cultul oricărei confesiuni⁹.

7. Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, supra, p. 215.

8. Idem, *op. cit.*, p. 221.

9. *Ibidem*, p. 219.

Originea liturghiilor ortodoxe, cum s-a arătat, este siriană (antiohiană) și ele derivă din liturghia de tip sirian a Sfântului Iacob, și anume din varianta greacă a acesteia, așa cum se practicasă ea mai întâi în Asia Mică, mai ales în Cezareea Capadociei, până prin secolul IV și, apoi, puțin mai târziu în Constantinopol.

Centrul cel mai important al lumii creștine de Răsărit, înainte de Constantinopol, a fost Antiohia. De aici a pornit încă din veacul apostolic acțiunea de evanghelizare a regiunilor din Asia Mică, începând cu Sfântul Apostol Pavel, și aici, pentru prima dată uceniciei lui Hristos, care se numeau «frați», «sfinți», «cei ai lui Hristos», au fost numiți «creștini» (χριστιανός) (F. Ap. 11, 26). Înainte de a intra în sfera de influență a Constantinopolului, Cezareea Capadociei, cel mai important centru al Asiei Mici, gravita în jurul Antiohiei. Felul antiohian de a oficia liturghia s-a răspândit în părțile Cezareei Capadociei și ale Asiei Mici. Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, în forma ei mai veche, urmează întru totul rânduiala Liturghiei Sfântului Iacob, față de care are unele rugăciuni mai scurte. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur este o prelucrare, mai exact o prescurtare, a liturghiei timpului său, posterioară celei făcute de Sfântul Vasile cel Mare, după liturghia mai veche a Sfântului Iacob. Cele două liturghii bizantine, a Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ioan, sunt amândouă prelucrări ale uneia și aceleiași liturghii surori, formate aproape în același timp, cea a Sfântului Vasile cel Mare reprezentând varianta capadociană, iar cea a Sfântului Gură de Aur reprezentând varianta constantinopolitană a vechii liturghii, care se oficia în secolele IV—V în tot Orientul creștin, adică liturghia de origine apostolică numită a Sfântului Iacob, ruda Domnului.

De la Sfântul Vasile cel Mare și de la Sfântul Ioan Gură de Aur, sau din vremea lor nu provine decât partea din liturghia de azi, cuprinsă între lecturile biblice (Apostolul și Evanghelia) și rugăciunea amvonului. Numai această parte reprezintă elementul original de proveniență siriană și capadociană în liturghia ortodoxă de astăzi. Partea de început și de sfârșit, precum și unele părți din restul liturghiei noastre, cum este Heruvicul, Crezul, Axionul și altele, sunt posterioare epocii celor doi Sfinți Părinți. Recitarea regulată a Simbolului de credință în liturghie a fost inaugurată mai întâi în Antiohia, de patriarhul monofizit Petru Gnafevs (Fullon) spre finele veacului al cincilea (471). Obiceiul acesta s-a generalizat în întreaga Biserică bizantină în veacul următor, în urma hotărârii patriarhului constantinopolitan Timotei (512—518)¹⁰.

Adoptate de Biserica din Constantinopol, varianta capadociană și cea constantinopolitană a liturghiei Sfântului Iacob au primit o dezvoltare și o strălucire nouă, prin elementele specific bizantine, care s-au adăugat cu timpul în rânduiala și ceremonialul lor, făcându-le să se deosebească din ce în ce mai mult de vechea liturghie a Sfântului Iacob, din care descindeau. Astfel, Bizanțul și-a făurit propriul său rit

10. Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privile istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943, p. 78.

liturgic, ritul bizantin, pe care l-a pus, cu vremea, sub autoritatea paternității celor doi mari Sfinți Părinți răsăriteni, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur. Frumusețea acestui rit, precum și prestigiul Bisericii constantinopolitane, ridicată la rangul de patriarhie (381), au contribuit ca modul constantinopolitan de a oficia liturghia să se răspândească încetul cu încetul în toate Bisericile ortodoxe din regiunile care depindeau de Constantinopol, politicește sau bisericește. Procesul de înlocuire a vechilor liturghii prin cele bizantine s-a intensificat mai ales din secolul VIII înainte și se consideră că s-a încheiat în secolul al XIII-lea¹¹. Cum vom arăta, în țările române procesul se va încheia însă mult mai târziu, abia în secolele XVI—XVII.

În acest timp are loc acum răspândirea «modului constantinopolitan de a oficia liturghia», la bulgari, slavii sud-dunăreni, ca și la slavii bulgari din stânga Dunării, care se aflau încă în procesul de simbioză cu românii. Românii erau însă creștini, cum o dovedește lexicul creștin de origine latină din epoca dacoromană (sec. II—VI, VII). La români se practica în Biserică vechea liturghie apostolică a Sfântului Iacob de tip sirian, în varianta ei latină, cum o dovedește termenul de origine latină populară în limba română, *cuminecare*, din lat. *Communicare-communicare*, în aromână *cumânic*. Menționăm că, în limba română, cuvântul *cuminecare*, cum arată Atlasul limbii române, acoperă toată Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul și Valea Timocului¹². Nu poate fi vorba în secolul al X-lea la români, cum afirmă P. P. Panaitescu, de «înlăturarea ritului latin mai vechi și înlocuirea lui cu liturghia slavonă»¹³, fiindcă românii nu au folosit niciodată cultul creștin de rit latin cu *missa* latină, termen inexistent în limba română, în care se folosește împărtășirea credincioșilor numai cu pâine, și aceasta azimă, fără vin. Românii au în limba lor termenul creștin *cuminecare*, care înseamnă împărtășirea credincioșilor cu pâinea și vinul euharistic. În discutarea problemei trebuie avut în vedere și un alt aspect. În contact cu românii, slavii nord-dunăreni aveau să cunoască și ei creștinismul românesc în sec. VI—VII, pe care l-au îmbrățișat și dintre ei, cum o dovedesc cuvintele creștine de origine dacoromană în limba bulgară: *comca* (комка), cu sensul *cuminecare*, *cuminecătură*, *pogan*, *poganie* (погания) de la dacoromanul *paganus-păgân*, și altele. Menționăm că, în stînga Dunării, se va fi practicat vechea liturghie apostolică a Sfântului Iacob, variante de tip sirian și în limba greacă: în ținuturile Scythiei Minor, Dobrogea, ca și în părțile de răsărit ale Munteniei, sudului Moldovei și Basarabiei, cum o dovedește actul martiric al Sfântului Sava «Gotul» din 373/374, în limba greacă, precum și corespondența în limba greacă purtată de Biserica din fosta Gotie romană cu Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei¹⁴. În aceste ținuturi a avut loc creștinarea goșilor sub episcopul Ulfila, cu crești-

11. Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, *supra*, p. 231.

12. Simion Mehedintzi, *Creștinismul românesc*, București, p. 50.

13. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 198.

14. Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Martiriul Sfântului Sava Gotul (12 aprilie 372)*, în «Actele Martirice», București, 1982, p. 311—328.

nismul în limba greacă, de la care păstrează termenul *kirche*, din *κυριακή* (casă domnească), și nu din latinul *basilica*, în română biserică, cu rotacizarea lui -l- intervocalic din epoca dacoromană. Goții părăsesc însă ținuturile romane la invazia hunilor, 375/376 și asupra lor influența grecească încetează¹⁵. În urma invaziei slavo-avarilor civilizația greco-romană de la Dunărea de Jos este distrusă prin căderea limesului dunărean din 602. După secolul al VI-lea nu mai cunoaștem nici un ierarh la Tomis. În secolul al VIII-lea Tomisul este amintit ca «sat (χωριον) de patriarhul Nichifor al Constantinopolului¹⁶. Abia în secolul al IX-lea provincia Scythia Minor continuă să fie menționată ca «arhiepiscopie»¹⁷. Două sigilii bizantine de plumb din secolele X și XI menționează doi «mitropoliți de Tomis», Anicet și Vasile. Numai după revenirea stăpânirii bizantine la Dunărea de Jos, în timpul împăratului Ioan Tzimiskes (971), și a organizării în această regiune a themei Paristrion (Paradunavon), vechiul Tomis cunoaște o nouă perioadă de prosperitate. Din motive politico-administrative, arată Ion Barnea, centrul de greutate al noii provincii s-a mutat la Dorostolon (Silistra, Bulgaria). Paralel cu mitropolia nou-înființată la Dorostolon, capitala themei Paristrion, a continuat să existe și mitropolia vechei capitale Tomis, ambele depinzând direct de Patriarhia ecumenică de Constantinopol. De mitropolia de Tomis, afirmă Ion Barnea, vor fi depins în secolele X—XII episcopiile din jumătatea de nord a Dobrogei, iar de cea de Dorostolon, cele din jumătatea de sud a aceleiași provincii și unele din partea de nord-est a Bulgariei, înglobată la Thema Paristrion. Nil Doxapatriș atribuie acestei mitropolii cinci episcopate¹⁸. Petre Diaconu afirmă că «mitropolia Dristrei își exercita autoritatea în sec. XI—XII și în unele regiuni din stânga Dunării, cuprinzând cel puțin sudul provinciilor Oltenia, Muntenia și Moldova¹⁹. De asemenea Ion Barnea afirmă că mitropoliile de Tomis și Dorostolon au continuat să existe probabil atâta timp cât a dăinuit și thema Paristrion, adică până la răscola Asăneștilor (1186) sau poate chiar până la instalarea la Constantinopol a stăpânirii Imperiului Latin (1204). După această dată la Dunărea de Jos a luat ființă o puternică colonie grecească, rezultat al populației ortodoxe refugiate din Constantinopol și din alte localități ocupate de latinii catolici. Centrul spiritual al fostei theme Paristrion a devenit acum Vicina (Disina), «localitate așezată nu departe de Gura Dunării până la mare, 40 de mile», după Petre Diaconu la Păcuiful lui

15. Ion Gheție, *Introducere în dialectologie istorică românească*, București, 1969, p. 198.

16. Nikephoros, *Ἱστορία συντομῆς*, Leipzig, 1880 (Teubner), p. 41 și 35. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei, III*, București 1971, p. 9.

17. J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981, p. 265, r. 45; J. Nesbitt-N. Oikonomides, *Catalogue of byzantine seals*, I, Washington, 1991, p. 180, la I. Barnea, *Noi date despre mitropolia Tomisului, în «Pontica», XXIV, 1991, p. 279, nota 6.*

18. Iordan Ivanov, *Bulgarski starini iz Makedonia*, Sofia, 1970, p. 564, cit. Petre Diaconu, *Despre organizarea ecleziastică a regiunii Dunării de Jos (ultima treime a secolului X — secolul XII)*, în «Studii Teologice», an. XLII, 1, 1990, p. 116; Jean Darrouzès, *Notitiae...*, Paris, 1981, p. 375, no. 45; Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, București 1994, p. 440.

19. Petre Diaconu, *op. cit., supra*, p. 119.

Soare. Se pare că aici chiar de la început și-a avut sediul un mitropolit care îndeplinea și funcția de conducător administrativ, depinzând de Patriarhia Ecumenică refugiată la Niceea (1204—1261). După alungarea latinilor din Constantinopol și revenirea stăpânirii bizantine la gurile Dunării (1262), autoritatea mitropolitului de Vicina a fost dublată și de un guvernator (κεφαλή) al orașului, ca reprezentant al imperiului bizantin. Mitropolia Vicinei avea să dăinuiască până la 1359, când ultimul ei titular, Iachint Kritopoulos a fost transferat de Patriarhul ecumenic la Curtea de Argeș, devenind primul mitropolit al Țării Românești (Ungro-Vlahiei)²⁰.

Acesta este în mare cadrul larg al evenimentelor politico-istorice și ecleziastice la Dunărea de Jos, din secolul al IV-lea și până în secolul al XIII-lea. În acest cadru politico-istoric are loc încreștinarea bulgarilor în 864, sub țarul Boris I Mihail (855—888), călugărit în anul 889, eveniment important pentru viața politică a imperiului bizantin, petrecut sub împăratul Mihail III (842—867), care, învingându-i într-un război pe bulgari, l-a obligat pe țarul Boris I, pe care l-a și botezat cu numele său, să primească creștinismul. Preoții greci și trimișii patriarhiei din Constantinopol le-au organizat Biserica și cultul în limba greacă. Din 866, Boris I se orientează însă spre Roma și-i cere papei Nicolae I (858—867) să-i numească un arhiepiscop și să-i organizeze Biserica în ritul latin. Fără să le numească arhiepiscop, papa trimite pe episcopii Paul și Formosus cu mai mulți preoți și cu cele necesare pentru organizarea cultului în ritul romano-catolic, preoții greci fiind izogoniți. Cultul romano-catolic în Biserica bulgară durează patru ani, din 866 până în 870. După moartea papei Nicolae (867), Boris I neînțelegându-se cu urmașul său, Adrian II (867—872), se reorientează din nou spre Constantinopol, sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol, care-i aprobă în anul 870, un arhiepiscop, cu numele Iosif și săvârșirea cultului creștin în limba bulgară²¹. Opera de încreștinare a bulgarilor a fost însă desăvârșită prin ucenicii Sfinților Chiril și Metodiu, originari din Tesalonic, care au tradus primele cărți de cult din grecește în slavonește, în graiul vechi al slavilor din jurul Tesalonicului, punând bazele vechii limbi slave bisericești, sau bulgara veche. Pentru scrierea limbilor slave, cei doi frați au creat pe baza alfabetului grecesc și îmbogățindu-l pe acesta, alfabetul, numit «chirilic», în cinstea sfântului Constantin-Ciril, care avea să înlocuiască alfabetul «glagolitic». În anul 863, cei doi frați ajung misionari ai slavilor din Moravia, Boemia și Panonia la cererea principelui Rostislav (846—869), adresată împăratului Mihail III. Acum traduc părți din Scriptură și cărți din ritual în limba veche slavă, punând de fapt începutul culturii scrise a slavilor (G. Mihăilă), și-și formează numeroși ucenici, fapt ce mulțumește pe clerul latino-german din jur, care reclamă papei Nicolae I că misionarii greci (Chiril și Metodiu) au introdus în cultul divin o nouă limbă liturgică, slavona, pe lângă cele trei limbi consacrate ca sfinte: ebraica, greaca și latina. Plecând la Roma, Chiril și Metodiu

20. I. Barnea, *op. cit.*, supra nota 17, p. 281—282.

21. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, 1980, p. 174.

sunt bine primiți de papa Adrian II (867—872), care a aprobat traducerea slavă a Scripturii și a cărților de slujbă, limba slavă fiind și ea consacrată ca limbă sacră de cult. În 870, Metodiul a fost hirotonit de papa ca arhiepiscop al Panoniei și Moraviei, în timp ce, în 869 Constantin moare, după ce cu puțin înainte devenise monah, sub numele de Chiril. La 6 aprilie 885, moare și Metodiul, iar conducerea Bisericii din Moravia este luată de Gorazd, unul din ucenicii săi²¹ a. Pandeles Olteanu consideră că Transilvania de nord-vest și Maramureșul s-au aflat în sfera de influență culturală-bisericească a Moraviei Mari, a slavei occidentale, din care au pătruns unii termeni în limba română încă din timpul fraților Metodiul și Chiril²².

După moartea celor doi frați, ucenicii lor au fost alungați din Moravia. Dintre ei, Clement ajunge episcop la Ohrida, Constantin ajunge episcop la Preslav. Naum, Anghelrie, Ioan Exarhul și alții s-au îndreptat spre Bulgaria, unde au fost bine primiți de țarul Boris. La Preslav, capitala țaratului, și la Ohrida au fost întemeiate două școli și câteva mănăstiri. În secolul X s-a înființat mănăstirea Sfântul Ioan de Rila, în care au fost pregătiți numeroși tineri care au ajuns preoți și oameni de carte. Bulgaria a devenit acum un centru al scrierii și culturii paleoslave, care a ajuns la o mare înflorire, îndeosebi sub țarul Simeon (893—927), încât epoca sa a fost numită «veacul de aur al literaturii vechi bulgare». El a așezat capitala la Preslav în 893. Pornind de aici, începând din secolul al X-lea, cultura slavă, s-a răspândit și în alte țări slave, în zona Kieveană, în Serbia, precum și în nordul Dunării, pe pământul românesc²³.

Sub țarul Petru (927—969), fiul lui Simeon, patriarhul din Constantinopol și împăratul Roman Lekapenos (919—944) au recunoscut autocefalia Bisericii bulgare, acordând întâistătătorului ei, pe atunci Damian, aceleași drepturi pe care le-a avut arhiepiscopul de Justiniana Prima. Arhiepiscopii Bulgariei, care se intitulau și «patriarhi», deși Patriarhia ecumenică nu le-a recunoscut acest titlu, și-au avut reședința, după unii istorici, la Preiaslavet, apoi la Dorostolon (vechiul Durostorum, devenit Silistra, Bulgaria), iar după 984 la Ahrida (Ohrida). Istoricul bulgar Ivan Ducev crede că reședința «patriarhului» Damian a fost la Preslav, unde era capitala statului încă din 893²⁴.

21 a. Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice*, ed. critică, îngrijită de Aurelian Sacerdoteanu, București, 1968, vol. I, II, p. 13—18.

22. Pandele Olteanu, *Aux origines de la culture slave dans la Transylvanie du nord et du Maramureș*, în «Romanoslavica», I, 1958, p. 169—196.

23. G. Mihăilă, *La diffusion dans les pays roumains des écrits sur la vie et l'activité des frères Cyrille et Méthode de Thessalonique*, Tesalonie, 1968 (extras); idem, *Apariția scrierii slave și pătrunderea ei la nordul Dunării. Răspândirea în țările române a izvoarelor narative despre viața și activitatea fraților Constantin-Chiril și Metodie*, în vol.: *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 9—77; Idem, *1100 de ani de la moartea marelui cărturar slav Constantin-Chiril Filozoful*, în «Limbă și literatură», vol. XXIII, București, 1969, p. 9—20; Ioan I. Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinților Chiril și Metodie*, în «Ortodoxia», XIX, 1, 1967, p. 17—31; Nicolae al Macariopolei, *Sfinții Frați Metodie și Chiril, luminătorii slavilor*, în B.O.R., an. LXXXVII, 5—6, 1969, p. 533—538.

24. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 176—177.

În anul 971, partea răsăriteană a Bulgariei și Dobrogea au fost cucerite de împăratul bizantin Ioan Tzimiskes, în urma înfrângerii și alungării cneazului Sviatoslav de la Kiev, pe care bizantinii îl chemaseră în ajutor împotriva bulgarilor, nemaivoidând apoi să părăsească aceste regiuni. În 1018 Vasile II Bulgaroctonul (976—1025) a ocupat țaratul lui Samuil și Ohrida, din partea apuseană a Bulgariei și Macedonia. Ca urmare a desființării statului bulgar, în 1020 este desființată și «Patriarhia» bulgară de la Ohrida, reducând-o la rangul de arhiepiscopie²⁵. În locul patriarhului David a fost numit un arhiepiscop grec, Ioan. Prin trei diplome imperiale se fixează organizarea și jurisdicția bisericească a noii arhiepiscopii, care se întinde și peste eparhiile care se aflau în teritoriile cucerite de la bizantini sub țarii Simeon și Petru²⁶. Diploma a doua din mai 1020 specifică întinderea arhiepiscopiei de Ohrida «să fie aceeași ca pe vremea țarului Simeon». Diploma menționa și cele 31 de episcopii care urmau să-i fie supuse, între care și cele de la Drista (vechiul Durostolum) și Bodinis (Bononia — mai târziu Vidin). Diploma menționa că jurisdicția noului arhiepiscop grec se întindea și asupra vlahilor din Bulgaria. Cunoaștem semnătura pe un manuscris din secolul XI, păstrat în biblioteca bisericii Sfântul Clement din Ohrida: «Ioan preotul prea sfintei episcopii a vlahilor» (Ἰωάννης ἱερεὺς τῆς ἀρχιεπισκοπῆς τῶν βλάχων). Din «Notitia episcopatum» de prin secolul XIII, episcopul vlahilor purta titlul de «al Vreanōtiei», lângă lacul Ohrida, centru aromânesc.

Nimicirea statului bulgar în 971 și 1018 și grecizarea Bisericii bulgare prin arhiepiscopii greci de la Ohrida și sufraganii lor a încheiat autocefalia scaunului arhiepiscopal bulgar, care a fost pus sub dependența Patriarhiei de Constantinopol, cu ierarhi de neam grec.

Spre sfârșitul secolului al XII-lea, statul bulgar s-a refăcut, în urma răscoalei vlahilor și bulgarilor din anul 1185—1186, sub conducerea fraților Petru și Asan, din regiunea Târnovei, care înving armatele împăratului bizantin Isac II Angelos (1185—1195), având și ajutorul românilor și cumanilor din nordul Dunării. Târnova devine capitala noului stat, cunoscut sub numele «statul Asăneștilor» sau «imperiul Vlaho-bulgar», având ca prim conducător pe Asan, după care a urmat fratele său Petru și apoi fratele mai mic, Ioniță, supranumit Caloian (1197—1207), care a obținut recunoașterea oficială și din partea bizantinilor și a papei Inocențiu III, pe care l-a încoronat la Târnovo la 8 noiembrie 1204, prin delegatul său, cardinalul Leo, ca «rege al bulgarilor și vlahilor» (rex Bulgarorum et Blachorum). Ioniță ajunge în conflict cu Balduin de Flandra, noul împărat al Imperiului de Răsărit (1204), în urma cuceririi Constantinopolului de către cavalerii cruciadei a patra. Nevoind să-l recunoască pe Ioniță și statul lui, în urma conflictului armat, Balduin este prins și aruncat în închisoarea de la Târnova, unde și moare. Dintre urmașii lui Ioniță s-a impus nepotul său, Ioan Asan II (1218—1241), sub care statul Asăneștilor a ajuns la cea mai mare întindere teritorială.

25. *Ibidem*.

26. *Idem*, p. 191.

După întemeierea statului Asăneștilor, scaunul arhiepiscopesc din Ohrida a decăzut prin înființarea unei noi arhiepiscopii la Târnovo. Neînțelegerile dintre noii stăpânitori ai Constantinopolului și Asănești au dus la împăcarea lor cu bizantinii, care și-au creat noul imperiu la Niceea (1204—1261). Pe plan bisericesc, patriarhul ecumenic Gherman II a recunoscut într-un sinod ținut la Lampsakos în 1235 autocefalia Bisericii de Târnovo, iar arhiepiscopului ei, pe atunci Ioachim, i-a recunoscut titlul de «patriarh». Limba de stat și în biserică a devenit, în timpul Asăneștilor, limba slavă, bulgara veche. Târnova a devenit cel mai puternic centru bisericesc de limbă slavă în regiunile balcano-dunărene, unde s-a înființat o școală teologică de înalt grad în care învățau tineri bulgari, sârbi și români și unde s-au copiat numeroase manuscrise în limba slavă. Dintre conducătorii școlii este cunoscut monahul Teodosie, ajuns apoi patriarh, și ucenicul său Eftimie, care a fost ales patriarh de Târnovo în 1375, om de înaltă cultură care și-o dobândise la Sfântul Munte și la Constantinopol. El a creat un curent cultural-religios ce s-a răspândit și la popoarele din jur. A îndreptat ortografia slavă și a scris și a tradus din greacă lucrări liturgice, dogmatice și hagiografice. Numeroase manuscrise au ajuns și în nordul Dunării, pe teritoriul țării noastre. De la patriarhul Eftimie se păstrează și o corespondență cu egumenul Nicodim de la Tismana, reorganizatorul vieții mănăstirești din Țara Românească, precum și cu Antim al Ungrovlahiei (c. 1381 — c. 1401). Ucenicul său, Grigore Țamblac, aromân, spune că Eftimie ar fi fost tot vlah de neam, din împrejurimile Adrianopolului²⁷. În anul 1393, când țaratul de la Târnovo a căzut sub turci, în absența țarului, capitala a fost apărută de Eftimie, ultimul patriarh de aici, care a fost dus în exil, în Bulgaria de sud, unde a și murit în 1400, fiind declarat sfânt al Bisericii bulgare.

Între românii din dreapta și din stânga Dunării au fost permanente legături, și pe plan politic, și bisericesc. În lupta de emancipare a fraților Petru și Asan au participat și românii și cumanii din stânga Dunării. Curtea veche a Argeșului voievodatului lui Seneslau «își trage începuturile din perioada de după 1150, posibil din jurul anului 1180»²⁸, adică din timpul afirmării pe plan politic și bisericesc a «statului Asăneștilor», care a adoptat ca limbă oficială în stat și în Biserică vechea bulgară. În lupta de emancipare, românii din dreapta și din stânga Dunării se sprijină reciproc, unii în lupta de emancipare cu bizantinii și ceilalți în luptă de emancipare cu regatul catolic maghiar. Cadrul în care s-a desfășurat acțiunea de luptă și de apărare a românilor din stânga Dunării a fost «prozELITISMUL dezlănțuit de Roma în lumea «schismeii» după 1204 și, cu excepțională virulență în spațiul nostru, după desprinderea Țaratului Vlaho-bulgar din dependența Romei, 1230—1240, când apare explicit formulată hotărârea de a-i aduce pe români la catolicism, de a înlătura ierarhia lor bisericească de rit răsă-

27. Idem, p. 195.

28. Nicolae Constantinescu, *Curtea de Argeș (1200—1400). Asupra începuturilor Țării Românești*, București, 1984, p. 145.

ritean și de a-i încadra în structurile ecleziastice ale Bisericii apusene»²⁹. În aceste împrejurări istorico-politice este de înțeles de ce și românii din dreapta, ca și din stânga Dunării, au adoptat ca limbă oficială în stat și în Biserică limba slavonă. A fost urmarea unei opțiuni proprii, și nu urmarea unui dictat politic a unei stăpâniri politice bulgare la nordul Dunării, în secolele IX și X, teză susținută în special de P. P. Panaitescu. Slavonismul cultural al românilor, terminologia slavă a instituțiilor medievale românești și a relațiilor sociale, adoptarea în mod oficial de către români a liturghiei slavone, afirmă N. Iorga, sunt efectul influenței târzii a statelor slave din sudul Dunării. Numai o realitate românească, adică o acceptare liberă a societății românești medievale, poate justifica dănuirea slavonei medio-bulgare la români ca limbă oficială de stat și în Biserică.

O întinsă discuție între specialiști se poartă încă până astăzi în legătură cu răspândirea la nordul Dunării a limbii slave bisericești și a slavonei, fără să se fi ajuns la o concluzie definitivă. Istoricul P. P. Panaitescu, cel care s-a ocupat cel mai îndeaproape de această problemă, a afirmat că prezența liturghiei slave la români este strâns legată de stăpânirea bulgară la nordul Dunării. În timpul acestei stăpâniri, care a început în secolul al IX-lea, are loc creștinarea slavilor. Este imposibil, afirmă P. P. Panaitescu, ca liturghia slavă să nu se fi impus în nordul Dunării, de vreme ce Dacia se afla atunci sub stăpânirea bulgară³⁰. În epoca conviețuirii românilor cu slavii dacici, spune P. P. Panaitescu, se produsese adoptarea limbii bisericești ca limbă a statului (în confederațiile voievodale) și a Bisericii. Acest fapt de istorie culturală din perioada feudală se poate explica prin existența unor comunități slave pe teritoriul Daciei, dar nu trebuie să considerăm că limba liturghiei și a actelor de stat din țările române, comună cu aceea a statelor slave ortodoxe, reprezintă limba *vorbită, populară*, a slavilor dacici. Adoptarea liturghiei slave și a limbii slavone în actele de stat datează la români din veacul al X-lea, epocă în care stăpânirea politică a imperiului bulgar se întindea peste întreaga Dacie. Ea a continuat să rămână ca limbă literară, oficială a statului, ca limbă de clasă a feudalilor români și după dispariția slavilor dacici (secolul al XIII-lea). Limba slavă la români, până în secolul al XVII-lea, când a fost înlocuită cu limba română, ca urmare a unui proces social, nu a fost numai o limbă a Bisericii, nici nu derivă exclusiv de la Biserică. Ea era folosită și ca limbă de stat, cuprinzând toate privilegiile feudale, ca și limbă feudală laică, în cronici, în condicile de legi, în producții literare. Limba slavonă la români a fost, în evul mediu, o limbă de clasă, limba literară a feudalilor *români*, alături de limba română. Întocmai ca latina în țările catolice, ca greaca literară, ca franceza în secolul al XVIII-lea, slavona la români, în secolele al XV-XVII-lea era o limbă vorbită de învățați, de membrii clasei stăpânitoare (clerici, boieri, curteni, patriciatul orașenesc), alături de limba lor maternă.

29. Șerban Papacostea, *România în secolul al XIII-lea. Între cruciași și imperiul mongol*, București, 1993, p. 81.

30. Al. Grecu (P. P. Panaitescu), *Bulgaria în nordul Dunării în veacurile IX—X*, în «Studii și cercetări de istorie medie», I, 1950, p. 236.

Slavona se învâța în școli și la dascălii de slavonie³¹. Liturghia slavă la noi, adaugă P. P. Panaitescu, este o dovadă că românii, în vremea când au primit-o erau un popor așezat, cu o clasă superioară învățată³². Adoptarea liturghiei slave nu a însemnat, spune P. P. Panaitescu, primirea creștinismului, ci «în cadrul Bisericii, înlăturarea ritului latin mai vechi și înlocuirea lui cu liturghia slavonă»³³. O eroare afirmată, care și-a găsit aderenți, fiindcă în Biserica sa, poporul român nu a folosit niciodată «ritul latin», ci ritul creștin antiohian, sirian de limbă latină populară, daco-română, apoi în româna veche comună, până la adoptarea ritului creștin bizantin constantinopolitan, începând din secolul al XVI-lea în limba română, care deriva din ritul oriental sirian de limbă greacă.

Teza formulată de P. P. Panaitescu, a adoptării liturghiei slave de poporul român în secolul X ca urmare a stăpânirii politice a imperiului bulgar peste întreaga Dacie, ridică de la început o întrebare elementară de logică : Dacă adoptarea limbii slavone la români a fost în evul mediu «o limbă de clasă» și dacă primirea liturghiei slave «este o dovadă că românii, în vremea când au primit-o erau un popor așezat, cu o clasă superioară învățată», masa poporului român neînvățată și neșcolită care nu înțelegea limba slavonă, a putut s-o primească și să treacă, așa cum afirmă, la «înlăturarea ritului latin mai vechi și înlocuirea lui cu liturghia slavonă»? Răspunsul la această discutată problemă de cultură româno-slavă l-a dat N. Iorga, răspuns însă nereținut de P. P. Panaitescu, ca și de cei în consens cu el. N. Iorga afirmă : «Noi am avut două Biserici, una deasupra : solemnă, slavonă, și alta, dedesupt, simplă, românească, și ea nu s-a dat biruită niciodată»³⁴. Ea avea să biruiască, adăugăm noi, în secolul al XVI-lea, cu diaconul Coresi, cu tipărirea liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, la Brașov, în 1570, a unui manuscris cu traducerea Liturghierului din slavonă, atribuit «unei persoane originare din Banat-Hunedoara sau Transilvania centrală»³⁵. În secolul al XVII-lea, a biruit în Moldova cu mitropolitul Dosoftei prin traducerea Liturghierului din limba greacă, în două ediții, 1679 și 1683, a celor trei sfinte liturghii de rit bizantin constantinopolitan, a Sfântului Vasile cel Mare, a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Grigore cel Mare Dialogul, papă al Romei (590—604), care, propriu-zis, nu este o liturghie, fiindcă nu are sfințirea darurilor, ci o slujbă bisericească, formată din două slujbe diferite, vecernia și liturghia, contopite laolaltă. În prefața liturghierului său, mitropolitul Dosoftei arăta : «... Din cât s-au îndurat Dumnedzău de ni-au dăruit mila Sa dăruim și noi acmu de o dată acest dar limbii rumânești Svânta Liturghie scoasă pe limba rumâniască despre elinească de lauda lui Dumnedzău, să-nțăliagă toți carii nu-nțăleg sârbiaște sau elliniaște, căria primind ca un odor

31. P. P. Panaitescu, *Contribuții la istoria culturii românești*, București, 1971, p. 99—101.

32. *Idem*, *op. cit.*, p. 197.

33. *Idem*, p. 198.

34. N. Iorga, *Conceptia românească a Ortodoxiei*, București, 1940, p. 23.

35. Ion Gheție, Al. Mares, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 137.

cel mai scump ceresc pre Dumnedzău să lăudați și pre noi la svânta rugă nu uitareți și fiți sănătoși...»³⁶. La începutul secolului al XVIII-lea, biruința avea să fie desăvârșită în Țara Românească de mitropolitul Antin Ivireanul, acesta devenind «ctitorul limbii noastre liturgice», prin traducerea din limba greacă și tipărirea la Râmnicu Vâlcea în 1706 a *Evhologhionului*, în două volume, primul volum, cuprinzând Liturghierul cu cele trei liturghii, iar volumul II cuprinzând Molitvenicul. În 1713, va retipări la Târgoviște și Evhologhionul și Liturghierul în volume aparte, «cu toată cheltuiala prea sfințitului mitropolit al Ungrovlahiei Chir Antim Ivireanul...»³⁷. Teza traducerii liturghiei slave de rit grecesc din epoca papei Inocențiu IV (1243—1258) în limba română, dedusă din lucrarea «Texte du Sacré», editată de W. Hanka, apărută la Praga în 1846 de către N. Bălășescu (1848) și A. Șaguna (1860), teză preluată și de alți cercetători până în timpul nostru, a fost respinsă documentat de Ion Gheție și Al. Mares, care au arătat că este vorba de efectuarea traducerii din jurul anului 1700, «atunci când de altfel încep și acțiunile de naționalizare a cultului religios în Moldova, din inițiativa lui Dosoftei (edițiile Liturghierului din 1679, și 1683), iar în Țara Românească din inițiativa lui Antim Ivireanul (edițiile din 1706—1713).

Poporul român nu a conceput niciodată să se roage lui Dumnezeu și să vorbească cu El în rugăciuni decât în limba lui, limba strămoșilor dacoromani creștini. Pentru poporul român, limba lui vorbită este sfântă, sacră, pentru că, așa cum spune în zicerile lui, pe unde îți iese cuvântul îți iese și sufletul, și nu a simțit nevoia să ceară nimănui aprobarea de a-i recunoaște acest drept natural și firesc, căci, cum spune preotul poet Al. Mateevici: «Limba noastră-i limbă sfântă, / Limba vechilor cazanii, / Care-o plâng și care-o cântă / Pe la vatra lor țărani».

În sprijinul celor afirmate de N. Iorga aducem și două documentări de limbă română. Într-un miscelaneu din Transilvania din jurul anului 1600, se consemnează: «Întrebare: Dzi oceaș rumărește să înțelegem». Răspuns: Tatăl nostru ce ești...»³⁸. Este dovada că poporul își rostea rugăciunile în limba lui și cerea să-i fie rostite tot în limba lui.

Del Chiaro, care scrie după 1716, făcea următoarea afirmație: «Chiar în unele biserici din Țara Românească s-a adoptat limba română, despre care lucru eu mi-am arătat mirearea față de boieri, dar mi s-a răspuns că acest abuz în cele religioase a fost introdus în zilele noastre, pentru că mulți preoți, când au fost hirotoniți nu știau altă limbă decât cea românească»³⁹. Faptul că, la începutul secolului al XVIII-lea, erau

36. Pr. Ion Ionescu, *Trei sute de ani de la tipărirea liturghierului de mitropolitul Dosoftei 1679—1979* în «Glasul Bisericii», XXXVIII, 9—10, 1979, p. 995—1015.

37. Idem, *op. cit.*, p. 1005—1007.

38. Ion Gheție, *Începuturile scrisului în limba română*, București, 1974, p. 108.

39. Del Chiaro, *Storia delle moderne rivoluzioni dela Valachia*, ed. N. Iorga, București, 1914, p. 87—88, cit. P. P. Panaitescu, *Interpretări românești*, București, 1994, p. 175. ,

hirotoniți «mulți preoți», care nu știau slavonește, se înțelege că această realitate n-a fost numai atunci, ea a fost de totdeauna pentru bisericile în care s-a slujit în limba poporului, în limba română.

Personal, în cursul anilor 1943—1946, am întâlnit în Zarand și la moți (în com. Blăjeni, Buceș, Mihăleni, Zdrapți, Abrud sat și altele, din jud. Hunedoara și Alba), preoți trecuți de vârsta de 70 de ani, care slujeau pe de rost în bisericile lor liturghia, ca și botezul, cununia, înmormântarea, sfeștania etc. Întrebați, mi-au spus că le-au învățat de tineri, pe când erau cantori în biserici, de la preoții bătrâni din satele lor. Când erau recomandați de «obștea satului», și se constata că ei «calcă a popă», la mitropolia din Sibiu, la episcopiile de la Caransebeș, de la Râmnic sau la mitropolia din București, ca să fie hirotoniți preoți, trebuiau să dovedească în urma unui examen pregătirea lor prin rostirea pe de rost a slujbelor bisericesti, în primul rând a liturghiei. Este un argument *de teren* al slujirii liturghiei în bisericile românești în limba română. Și această realitate va fi fost de la început, din epoca dacoromană, fiindcă Biserica a fost și școală, unde se învăța scrierea și rostirea celor scrise. Cuvântul *Scriptură*, din lat. *scriptura-scribere*, se păstrează numai în românește cu sens religios, «separat de verbul de la care derivă»⁴⁰.

Justificările aduse infirmă afirmațiile lui P. P. Panaitescu, că: «Introducerea limbii române în Biserică este, deci, mult mai târzie decât se crede îndeobște; ea datează de la sfârșitul secolului al XVII-lea, și de la începutul celui următor și s-a făcut, firește, treptat»⁴¹. Că liturghia la poporul român își are începuturile din epoca dacoromană, o dovedește și refrenul liturgic «Lerui, Doamne, lerui, ler» din colindele de Crăciun, care provine din ebraicul *Halleluiah* (= lăudați pe Domnul), transcris în greacă *ἀλληλουϊα* și, din secolul al IV-lea, în Vulgata, în latinește, *alleluia*, cu *η* în *-e-*, care ne-a dat în dacoromană *aleruia*, cu rotacizarea lui *-l-* intervocalic, prescurtat *alerui*, *aler*, și cu afereza lui *a-* inițial neaccentuat ne-a dat *lerui*, *ler*⁴². Or, colindele religioase românești nu sunt decât o transpunere în melodie cântată a liturghiei, centrul cultului creștin, în care se prezintă și se cântă viața lui Iisus Hristos, de la naștere și până la îngropare și înviere.

În stânga Dunării, la români, se dovedește că liturghia s-a oficiat în biserici în trei limbi: română din epoca dacoromană, în limba greacă tot din epoca dacoromană în Scythia Minor și în părțile de răsărit ale Munteniei și în sudul Moldovei și Basarabiei și în limba slavonă, începând din secolul al X-lea. O dominație a «Bulgariei dincolo de Dunăre» în secolele IX și X, care ne-ar fi impus liturghia și cultul creștin în limba slavonă, astăzi nu mai poate fi susținută în urma documentărilor

40. I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985, p. 151.

41. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, supra nota, p. 175.

42. Pr. I. Ionescu, *Originea cuvântului ler în limba română*, în «Limba Română», XL, 5—6, 1991, p. 265—268.

aduse de Nicolae Bănescu⁴³, Aurel Dacei⁴⁴, Gheorghe Brătianu⁴⁵, Aureliian Sacerdoțeanu⁴⁶, mai nou de Nicolae Șerban Tanașoca, Teodor Teotoi⁴⁷, Stelian Brezeanu⁴⁸, Emilian Popescu⁴⁹, Petre Diaconu⁵⁰, Ion Barnea⁵¹. Oricum, «pentru expansiunea statului bulgar asupra părților de nord și răsărit ale Transilvaniei, precum și în Moldova, nu se cunoaște până acum nici un fel de dovadă»⁵².

Numai o realitate românească internă, cum a afirmat N. Iorga, adică o acceptare liberă a societății românești medievale, atât de români din dreapta cât și de cei din stânga Dunării, datorită împrejurărilor istorico-politice pe care le-am arătat, a făcut să fie primită slava bisericească sau bulgara veche la români ca limbă oficială în stat și în Biserică, și nu în urma unei hotărâri din afară, de ordinul unui dictat politic, care s-ar fi datorat stăpânirii «Bulgariei de la nord de Dunăre» în secolele IX și X, teză susținută în special de P. P. Panaitescu. Fiindcă, dacă lucrurile ar fi stat așa, era firesc ca în urma desființării statului bulgar de bizantini în 971 și 1018, să fi încetat și dominația limbii slavone ca limbă oficială în stat și în Biserică la nord de Dunăre.

Lucrurile trebuie să privească mai întâi pe linie administrativ bisericască, și apoi pe linie politică. Ținuturile din nordul Dunării, din «Barbaria», au aparținut jurisdicțional canonic de patriarhia din Constantinopol de la sinodul al II-lea ecumenic din 381, hotărâre întărită apoi la sinodul al IV-lea ecumenic, la 451, prin canonul 28. Bulgarii se creștinează sub Boris I oficial la 864, dar dintre ei vor fi fost creștini și mai înainte, creștinism primit în contact cu dacoromanii, după cum dovedesc termenii creștini de origine latină populară în limba bulgară, termeni ce au rezistat până astăzi. Însuși termenul originar (la început) pentru liturghie, din latina populară dacoromană, *cuminecare* în bulgară

43. Nicolae Bănescu, *L'ancien Etat bulgare et les Pays Roumains*, București, 1947, idem, *Les frontières de l'ancien Etat bulgare*, în «Memorial Louis Petit», București, 1948; idem, Oglos-Oglou, *Le premier habitat d'Asparouh dans la région du Danube*, în «Byzantion», 28, 1958, 1959.

44. Aurel Dacei, *Românii din veacul al IX-lea până în al XIII-lea în lumina izvoarelor armenesti*, Cluj, 1939; idem, *Invasia tătarilor din 1241/42 în ținuturile noastre după Djamâ'ot -Tavarikh a lui Tâzî ol-lah Râsid, od-Din*, în «Relații româno-orientale», București, 1978, p. 193—208.

45. Gh. Brătianu, *Bulgaria de dincolo de Dunăre în izvoarele bizantine*, în «Omagiul lui I. Lupaș», București, 1943; idem, *La thême de Bulgarie et la chronologie de l'Anonyme hongrois*, în «Acta historice», X, München, 1972; c.f. și *Les Bulgares à Cetatea Albă (Akerman) au début du LIV-siècle*, în «Byzantion», II, 1925.

46. Aureliian Sacerdoțeanu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Române în secolul al IX-lea — al XIII-lea*, în «Studii Teologice», an XX, 3—4, 1968, p. 242—257.

47. Nicolae-Șerban Tanașoca, Tudor Teotoi, *L'extension de la domination bulgare au nord du Danube aux VIII-e—X-e siècles*, în «Études balkaniques», Sofia, 4, 1984, p. 110—120.

48. Stelian Brezeanu, *La Bulgarie au-delà de l'Ister et la lumière des sources médiévales*, în «Études balkaniques», Sofia, 4, 1984, p. 121—135.

49. Emilian Popescu, *Christianitas Daco-romana*, București, 1994, p. 408—409.

50. Petre Diaconu, *Extension du Premier Etat bulgare au nord du Danube (VIII—X-e siècles. La culture matérielle*, în «Études balkaniques», Sofia, 1, 1985, p. 107—113.

51. Ion Barnea, *L'extension de la domination bulgare au Nord du Danube aux VIII—X-e siècles*, în aceeași revistă de mai sus.

52. *Istoria României*, I, București, 1960, p. 763.

comka, ca și *pogan*, din dacoromanul *paganus*, și alte cuvinte creștine, dovedesc, fără putință de tăgadă, că dacoromanii le-au dat slavo-bulgarilor la început liturghia creștină, și nu ei ne-au dat liturghia creștină, pe care noi o avem din epoca dacoromană în bisericile noastre, din epoca românei comune vechi, proromâne, când a avut loc creștinarea oficială a bulgarilor. Acesta este adevărul, dovedit lingvistic și nimeni nu-l poate contesta. Bulgarii au primit la început sub țarul Boris I creștinismul organizat cultic în limba greacă și era supus juridicțional Patriarhiei de Constantinopol. Din anul 866 Boris I se orientează spre Roma, cerând dreptul de-a avea arhiepiscopie, lucru care nu li se aprobă. Li se organizează în schimb cultul în limba latină prin trimișii papei, preoții și călugării greci fiind izgoșiți din Bulgaria. Cultul de rit romano-catolic durează în Bulgaria patru ani, până în 870, când Boris I se reorientează iarăși spre Patriarhia din Constantinopol, cerând dreptul de-a avea arhiepiscopie și oficierea cultului creștin în bulgara veche, ceea ce li se aprobă. Numai sub țarul Petru (927—969) patriarhia din Constantinopol recunoaște oficial autocefalia Bisericii bulgare, ajungând ca arhiepiscopul Bisericii bulgare să se intituleze și «patriarh», drept pe care însă Patriarhia din Constantinopol nu l-a recunoscut. Toate aceste lucruri s-au petrecut în sudul Dunării, nu la nord de Dunăre, fiindcă aici n-am avut un creștinism organizat nici în limba greacă și nici de rit romano-catolic.

După revenirea stăpânirii bizantine la Dunărea de Jos (971), autocefalia Bisericii bulgare încetează, fiind din nou trecută juridicțional Patriarhiei din Constantinopol. În provincia nou-înființată, *thema Paristrion* (Paradunaron), avem acum două mitropolii. Una în capitala provinciei, în *Durostorum*, și alta la Tomis, care era din secolul al IX-lea arhiepiscopie, iar în secolele X și XI este mitropolie, cu mitropoliți atestați documentar, Anicet și Vasile⁵³.

Prezența a două mitropolii în aceeași provincie, dependente de patriarhia din Constantinopol, nu se poate justifica juridicțional-canonice decât acceptând că mitropolia Tomisului administra eparhiile de limbă greacă, în partea de nord a Dobrogei, iar mitropolia din *Durostolon*, administra eparhiile de limbă slavonă din sudul Dobrogei și din partea de nord-est a Bulgariei înglobată la *thema Paristrion*.

Între cele cinci eparhii menționate de Nil Doxapatris, vor fi intrat și cele din ținuturile nord-dunărene, mitropolia Dristei exercitându-și, cum menționează Petre Diaconu, autoritatea și în unele regiuni din stânga Dunării, cuprinzând, cel puțin sudul provinciilor Olteniei, Munteniei și Moldovei⁵⁴, considerăm și Transilvania. Aceasta ar fi singura documentare istorică privitoare, până în prezent, la prezența adminis-

53. Ion Barnea, *Noi date despre mitropolia Tomisului*, în «Pentica», 1991, p. 279—281.

54. Petre Diaconu, *Despre organizarea ecleziastică a regiunii Dunării de Jos (ultima treime a secolului X-secolul XII)*, în «Studii Teologice», XLII, 1, 1990, p. 119, cu discutarea problemei înființării de Ion Tzimiskes în nord-estul Bulgariei a unei mitropolii cu sediul la Ioannoupolis (Preslav) și cu prezența lui Georgios «întăistătorul arhiepiscopiei Bulgariei înființată de Ioan Tzimiskes», «după opinia lui Pavel Gheorghiev, sediul acestei arhiepiscopii ar fi fost la Dristra» (p. 104).

trației bisericești de limbă slavonă în ținuturile nord-dunărene, cu aprobarea Patriarhiei de Constantinopol, dependente de Patriarhia din Constantinopol, unde procesul de simbioză româno-slavă nu se încheiase încă.

În spațiul românesc trebuie avută în vedere în acest timp prezența culturii Dridu, balcano-dunăreană și carpato-balcanică, numită astfel după stațiunea eponimă de pe valea Ialomiței, cultură dezvoltată din elementele de origine dacoromană și romano-bizantină, fiind singura cultură materială atestată pe teritoriul românesc și pe unele regiuni de la sud de Dunăre în secolele VIII—XII, având etapa ei maximă de dezvoltare în secolele X—XI. Această cultură, afirmă Ion Barnea⁵⁵, constituie dovada arheologică a procesului de asimilare a slavilor și de afirmare a românilor ca popor de cultură și civilizație romanică. Trei mari cimitire descoperite până acum din etapa de început a culturii Dridu, cimitirul de la Izvorul, județul Ilfov, sec. VIII⁵⁶, cimitirul de la Obârșia, județul Olt, sec. IX⁵⁷, și cimitirul din marginea orașului Alba Iulia din sec. VIII—IX⁵⁸, confirmă caracterul creștin al populației străromâne purtătoare a acestei culturi, înainte de creștinarea oficială a bulgarilor de la sud de Dunăre.

Adoptarea liturghiei în slava veche bisericească a indus pe unii cercetători în eroarea de a afirma că românii ar fi fost creștinați chiar de bulgari în secolul IX, cum a afirmat în secolul trecut prof. Evghenie Golubinski de la Academia duhovnicească din Moscova⁵⁹, și-n vremea mai nouă bizantinologul Steven Runciman⁶⁰, care, cu surprindere, a afirmat că românii au primit creștinismul de la bulgari și sârbi. Mai recent, și Conducerea Bisericii romano-catolice ne acuză că, inițial, fiind creștini de rit romano-catolic, l-am fi părăsit pe acesta și am fi adoptat ritul ortodox bizantino-slavo-bulgar⁶¹.

Erorile pe această temă abundă, vădind lipsă de documentare, necunoaștere a izvoarelor, ca să nu spunem o mare ignoranță.

În *Tratatul de Istoria României*, I, 1960, p. 633, se afirmă: «Lipsit de organizare ecleziastică superioară, pe care o va primi mult mai târziu, prin filiera slavo-bizantină, creștinismul primitiv al daco-roma-

55. Ion Barnea, *Arta creștină în România*, I, sec. III—IV, București, 1979, p. 9.

56. B. Mitrea, în SCIV, 18, n. 3, 1967, p. 443—461; Idem, în «Materiale», X, 1973, p. 209—217.

57. O. Toropu-O. Stoica, în «Dacia», N.S. XVI, 1972, p. 163—188; O. Toropu, *Romanitatea târzie și străromânii în Dacia Traiana sud-carpatică* (sec. III—IX), Craiova, 1976, p. 156—160.

58. Ion Barnea, *art. cit.*, în «Études balkaniques», Sofia, I, 1985, p. 98.

59. Evghenie Golubinski, *Istoria bisericilor Ortodoxe: bulgară, sârbă și română*, Moscova, 1871, în trad. rom. o parte de I. Caracivoeanu, sub titlul, *Privire scurtă asupra Istoriei Bisericii Ortodoxe Române*, Iași, 1879.

60. Steven Runciman, *Manuel II and the See of Moldavia in «KATHEGETRIA»*. Essays presented to Joan M. Hussey for her 80th birthday, London, 1989, p. 515—520; cit. Emilian Popescu, *Christianitas Dacoromana*, București, 1994, p. 458.

61. *Ad L'omina apostolorum*, în «L'osservatore Romano», din 2 aprilie 1991. Replica Grupului de Reflexie pentru Înnoirea Bisericii în *România Liberă* din 1 iunie 1991, precum și în *Timpu* din 15 noiembrie 1991 și la Valeriu Anania, *Pro Memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, 1993, p. 108—109.

nilor se reducea la însușirea elementelor de bază ale noii credințe și la practicarea simplă a cultului, în mijlocul unor comunități mici, probabil, fără legătură, între ele și nesupuse vreunei anumite jurisdicții bisericești» (M. Macrea). În același sens se exprimase și C. Daicoviciu, că nu am avut o «organizare ecleziastică superioară»⁶², și deci nu am putut avea liturghie. H. Mihăescu afirma la rândul său că numai «intraducerea liturghiei slave a adus cu sine un sămbure de ierarhie ecleziastică și o oarecare diviziune teritorială a administrației bisericești cu un personal statornic»⁶³, deci, înainte de liturghia slavă, românii n-au avut liturghie și nici «ierarhie ecleziastică». Al. Rosetti a afirmat că termenii slavi din terminologia noastră creștină «arată că organizarea cultului s-a făcut în perioada de după secolul al IX-lea»⁶⁴, adică după ce am primit liturghia slavă. P. P. Panaitescu adăuga eroarea că «poporul nostru a trăit un creștinism primitiv, fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și, deci, nu puteau fi episcopi»⁶⁵. Descoperirea numai în Scythia Minor, Dobrogea, a 33—35 de basilici din secolele IV—VII, cercetate până acum⁶⁶, rivalizează cu cele mai cunoscute basilici din Imperiul roman, în care se slujea cultul creștin liturgic de către o ierarhie bisericească, fiindcă bisericile erau sfințite de episcopi, ca și preoții slujitori. Oricum, nu se poate concepe Biserica creștină fără cult liturgic și fără ierarhie bisericească. Din anul 290 cunoaștem în Scythia Minor, la Tomis, numele episcopului *Evangelicus*, menționat în actul martiric al Sfinților martiri *Epictet* și *Astion* din cetatea *Halmmyris*, de la Gurile Dunării⁶⁷. Episcopia din Tomis, devenită din secolul al VI-lea mitropolie, cu mitropolitul Paternus (518—520), avea în jurisdicție 14 scaune episcopale sufragane în Dobrogea, dintre care șapte erau pe malul drept al Dunării⁶⁸. Dintre cei nouă episcopi atestați la Tomis, patru purtau nume romane: Bretanion, Terentius, Paternus, Valentinianus. Cercetările mai noi au dus la descoperirea și efectuarea săpăturilor arheologice în complexul monastic paleocreștin datat în secolele IV—V de la Slava Veche Rusă⁶⁹. Întreagă această situație ecle-

62. C. Daicoviciu, *Problema continuității în Dacia*, Cluj, 1940, p. 37; Idem, *Există monumente creștine în Dacia traiană din sec. II—III?*, în *Dacia*, Cluj, 1969, p. 505—516.

63. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române până în sec. al XV-lea*, București, 1966, p. 96.

64. Al. Rosetti, *Influența limbilor slave meridionale asupra limbii române*, București, 1954, p. 39; Idem, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 296.

65. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești* (nota 13), p. 104.

66. Epifanie Norocel, *Episcopul Buzăului, Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, ed. Episcopia Buzăului 1986, p. 94; Adrian Rădulescu, *Basilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din secolele III—VII în Dobrogea*, în «Monumente istorice și izvoare creștine», Galați, 1987, p. 9—77.

67. *Acta Sanctorum*, iulii, t. II, 1867, p. 533—551; H. Delohaye, *Les martyrs Epictet et Astion*, Acad. Roumaine, în «Bulletin de la Section historique», t. XLV, București, 1928, p. 1—5; Raymond Nelzhammer, *Epiktet und Astion. Diokletianische Martyrer am Donaudelta*, Zug, 1967; *Slinții Români și Apărătorii ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 1, 151—159.

68. Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, București, 1994, p. 212—443; I. Barnea, *Nouă date despre Mitropolia Tomisului*, în «Pontica», 1991, p. 279.

69. Andrei Opaît, Cristina Opaît, Teodor Bănică, *Complexul monastic paleocreștin de la Slava Rusă*, în «Revista monumentelor istorice», LIX, 1, 1990, p. 18—28.

ziastică din Dobrogea, Scythia Minor, face dovada «existenței unei vieți religioase organizate în forme creștine încă din secolul III d. Hr.»⁷⁰. O viață religioasă creștină organizată cu biserici și cu ierarhie bisericească slujitoare avem în secolul al IV-lea și în *Gothia Romana*, ținuturile de astăzi ale Munteniei răsăritene și în sudul Moldovei și Basarabiei. Comunitățile creștine din *Gothia Romana* erau organizate într-o Biserică ortodoxă, numită «Biserica lui Dumnezeu din Gothia», cum rezultă din Actul martiric al Sfântului Sava «Gotul» (373/74)⁷¹, cu episcopi, cum a fost episcopul Teophil, participant la Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), Ulfila, ucenicul său, care a predicat creștinismul în limbile gotă, greacă și latină și *Godas*. Din secolul al IV-lea, avem cunoscuți și preoți, ca autohtonul dacoroman, *Sansala*, dintr-un sat de autohtoni dacoromani, din apropierea Buzăului, gotul *Gutticas*, dintr-un oraș (?), poate castrul Pietroasele (din jud. Buzău), unde se crede că a fost și centrul puterii lui Athanaric⁷². Cu un regim asemănător celor din *Gothia Romana* și din *Scythia Minor* vor fi fost și comunitățile creștine din celelalte provincii, ca Transilvania, unde cercetările arheologice din anii 1968 și 1980, de la Apahida⁷³, au dus la concluzia că aici a fost un important centru administrativ militar și religios din secolul V, unde a fost identificat și mormântul unui episcop, iar tezaurul de la Cluj-Someșeni din imediata apropiere ar aparține mai degrabă unei biserici episcopale decât unei principese ostrogote, sau gepide, cum s-a presupus mai înainte⁷⁴. Ruine de basilici, ca *Cenad (Morisena)* jud. Arad⁷⁵, de la *Slăveni* (com. Gostavăț), jud. Olt⁷⁶, bazilica tăbliței votive de la *Biertan* (jud. Sibiu), din sec. IV, cu inscripția în limba latină «*Ego Zenovius votum posui*», bazilica cu martyrion de la *Niculitel*, sec. IV—V, în care s-au descoperit moaștele celor patru martiri consemnați: Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos, bazilica preotului autohton Sansela, în care slujea și cântărețul său bisericesc

70. Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei, II*, București, 1968, p. 465; Emilian Popescu, *Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în sec. IV—VI c.n.*, în «Studii Teologice», II, XXXII, 1—10, 1980, p. 590—605; idem, în *Christianitas Daco-Romana*, p. 200—216.

71. Pr. prof. Ioan Rămureanu, în «Actele martirice», *Martiriul Sfântului Sava Gotul. (12 aprilie 372)*, București, 1982, p. 311—328.

72. Gh. Diaconu, Magda Tzony, *Prezența romană la curbura Carpaților în «Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților»*, Buzău, I, 1983, p. 69—77.

73. Mircea Russu, *Paleocreștinismul nord-dunărean și etnogeneza românilor*, în «Anuarul Institutului de istorie și arheologie», Cluj-Napoca, XXVI, 1983—1984, p. 42.

74. E. Chirilă, N. Gudea, Al. V. Matei, V. Lucăcel, *Raport preliminar asupra cercetărilor arheologice de la Moigrad (Porolissum)*, în «Acta Musei Napocensis», 1980, 4, p. 94—95; I. Barnea, *Continuitatea elementului daco-roman după părăsirea aurliană, pe baza descoperirilor paleocreștine din Transilvania, în lumina ultimelor cercetări*, în «Sargetia», XVI—XVII, 1982—1983, p. 259—260; Nicolae Gudea, Ion Ghiuro, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988.

75. Pr. Gh. Coloșman, *Basilica romană cu baptisteriu din Urbs Morisena*, în B.O.R., LXXXVI, 3—5, 1968, p. 469—485.

76. D. Tudor, *Basilica paleocreștină de la Slăveni-Olt*, în SCIVA, 30, 3, 1979, p. 153—157; Idem, în Mitropolia Olteniei, XXXI, 1979, p. 102—105; Pr. I. Ionescu, *Biserica de la Slăveni-Olt*, în B.O.R., XCVIII, 7—8, 1980, p. 827 ș.u.

ce cânta în biserică «psalmi», Sfântul Martir Sava «Gotul», bazilica de la Sucidava (Celei), jud. Dolj, cu numele consemnat al preotului Lukanokos, fiul lui Lykatios (sec. V—VI) și altele, dovedesc în ținuturile românești din nordul Dunării, alături și de alte mărturii arheologice de origine creștină, descoperite până în prezent, un creștinism organizat din secolele II—VI, VII, cu biserici și cu o ierarhie bisericească completă⁷⁷.

Față de cele expuse, rezultă că, înainte de a fi fost primită liturghia slavo-bizantină la români, am avut un cult creștin organizat în biserici, cu ierarhie bisericească, în care se slujea Liturghia creștină de rit apostolic antiohian sirian, care poate fi precizată în timp, încă din secolul II. Precizarea vechimii liturghiei creștine la poporul român duce la precizarea vechimii creștinismului la poporul român, despre care încă se afirmă «că nu este posibil a se preciza data convertirii la creștinism»⁷⁸.

Pentru precizarea vechimii liturghiei la poporul român, și deci și a precizării vechimii creștinismului la poporul român, documentul cel mai autentic, de necontestat, este cel lingvistic, pe care-l vom sprijini cu cel arheologic-istoric.

Cum am arătat la început, termenul pentru liturghie în perioada apostolică și postapostolică din sec. I—II a fost și εὐχαριστία (= mulțumire) și κοινωνία, în traducere latină, *communicatio* (I Cor. 10, 16), în latina populară *communicare*, termen primit în dacoromană, înainte de secolul al IV-lea, cuminecare. Sufixul *-icare* în latina populară este dovedit lingvistic înainte de secolul al IV-lea⁷⁹ și, deci, liturghia, adică cultul creștin, are vechimea la poporul român înainte de secolul al IV-lea. Această analiză infirmă toate afirmațiile făcute până acum cu privire la vechimea liturghiei la poporul român, ca fiind primită de la slava bulgară.

În Biserica romano-catolică, termenul creștin pentru liturghie este până astăzi grecescul εὐχαριστία (*eucharistia*), fr. *eucharistie*; dovadă că la poporul român nu s-a folosit niciodată cultul creștin cu liturghia în ritul apusean romano-catolic. O dovadă în plus este și sărbătoarea *Pogorării Duhului Sfânt, Cincizecimea*, numită la romano-catolici tot cu grecescul πεντηκοστή *Pentacosta*, fr. *Pentecôte*, cu vechimea din secolul al II-lea. La români, numirea sărbătorii respective este «Rusalii», de la latinul *rosalia*, -ium, care desemna sărbătorile romane în timpul cărora se depuneau coroane de trandafiri la morminte, sărbătoarea

77. Emilian Popescu, *Ierarhia ecleziastică pe teritoriul României, Creșterea și structura ei până în secolul al VII-lea*, în B.O.R., CVIII, 1—2, 1990; p. 149—164; idem, în *Christianitas Daco-Romana*, p. 200—216; Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Începuturile vieții creștine pe teritoriul României de azi*, în B.O.R., CVIII, 3—4, 1990, p. 63—89.

78. Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, p. 75: «le christianisme est très ancien chez les Roumains (nous aimons dire que nous sommes nés chrétiens), sans qu'il soit toutefois possible de préciser la date de leur conversion».

79. H. Mihăescu, *Sufixul -icare în latina vulgară*, în «Studii și cercetări lingvistice», XXXVI, 3, 1985, p. 233—236; Doina Barbu, *Lat. communicare (> comunicare) în română și în celelalte limbi romanice*, în «Studii și cercetări lingvistice», XLIII, 1, 1992, p. 21—26, fără să citez pe H. Mihăescu, art. menționat.

trandafirilor, *rosa*, -ae, (trandafir, cunună de trandafiri). Cuvântul *Rusalii*, în limba română, este o contaminare, după secolul X, din vechea slavă bulgară, cu *rusalija* bg. *rusalii*, pl. *rusalki*, s. cr. *rusalj(i)*, *rusalja*, slovenă *rusalček*, *risalček*⁸⁰. Termenul dacoroman este *rusai*, *rusaie*, cum se aude și astăzi în unele regiuni ale țării, ca în Zarand și Munții Apuseni, alături de *Rusalii*. Explicația pentru dacoromanul, *rusai*, *rusaie*, de la latinul *rosalia*, -ium — *rosa*, -ae = trandafir, este legată de sărbătoarea «sâmbăta morților» din ajunul «Pogorării Sfântului Duh sau Cincizecimii, când la morminte se aduc căpețele (lat. *capitellum*), contaminat cu slavul colaci (sl. *Kolači*) și flori, în special trandafiri, se împart oale cu apă sau vin și cu chite de trandafiri la mânuși până astăzi, ceea ce ne dovedește că suntem și am rămas «dacoromani și creștini». Pentru sărbătoarea (lat. *servatoria-servare*) de la 6 ianuarie, romano-catolicii folosesc termenul grecesc *θεοφα* iz, *Theofania*, pe când românii au din epoca dacoromană compusul latin *apă-botează* — *pă-botează* — *Bobotează*. Cei trei termeni menționați, dovedesc că românii au folosit încă de la început, înainte de secolul al IV-lea, începând din secolul II, din epoca dacoromană, cultul creștin cu liturghia de rit apostolic-antiohian în limba latină populară (vorbită), apoi în româna veche comună și în limba română.

Cultul creștin ortodox cu liturghia în limba latină populară nu a venit la români nici de la Bizanț, de la Constantinopol, cum în general se afirmă, fiindcă orașul a fost înființat de Constantin cel Mare în secolul IV, la 330, pe când termenul creștin dacoroman al liturghiei, *cuminicare*, este anterior secolului al IV-lea, fiind termenul liturghiei apostolice, atribuită Sfântului Iacob, ruda Domnului, de rit antiohian sirian în varianta latină

În discutarea subiectului nostru aducem și documentarea arheologic-istorică. Se cunoaște istoric că sirienii au avut un rol important pentru Dacia în procesul de colonizare și romanizare, după cum au documentat D. Tudor⁸¹ și I. I. Russu⁸². Un rol important l-au avut sirienii în Dacia romană și în răspândirea creștinismului adus direct din Palestina. Legiunea a V-a *Macedonica* a fost adusă spre sfârșitul secolului I din Palestina la *Troesmis (Iglița)* în Dobrogea, iar de acolo la *Potaissa (Turda)*, în anii 167—168, fiind unul din puținele orașe ale provinciei care se bucura de *ius Italicum*. La *Potaissa* s-au găsit mai multe obiecte paleo-creștine, datate din secolele II—III, cum este cunoscuta *gemă(intaglio)* din onix, descoperită prin anii 1830—1840 și dispărută între timp, care înfățișa scena «Bunul Păstor», simbolizând pe Iisus Hristos, datată din secolele III—IV, pe care o considerăm însă din secolele II—III, din timpul staționării la *Potaissa* a legiunii a V-a *Macedonica*. Din 1936 s-a descoperit la *Potaissa* un coronament de altar funerar, din piatră calcaroasă, databil în secolele II—III, înfățișând sculptat un delfin însoțit de trident, care

80. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 558—559.

81. D. Tudor, *Sirienii în Dacia interioară*, în «Apulum», IX, p. 569—664.

82. I. I. Russu, *Elemente siriene în Dacia Carpatică și rolul lor în «colonizarea» și «românizarea» provinciei*, în «Acta Musei Napocensis», VI, 1969, p. 167—185.

simbolizează pe Iisus Hristos⁸³. De la Potaissa avem (din 1954) o stelă funerară, din piatră de calcar, databilă în secolele II—III, care reprezintă «un banchet funebru», în realitate «o masă euharistică»⁸⁴. Scena reprezintă doi defuncți care au la stânga o femeie, șezând pe un scaun înalt, cu spătarul închis, *kathedra*, ținând cu mâna dreaptă mânerul unei *patere*. Defunctul din dreapta femeii, figura centrală, are mâna stângă rezemată de *kliné*. Îmbrăcămintea bărbatului este compusă dintr-o tunică cu mânecă lungă. În mâna stângă ține o cupă cu picior în formă de potir. A treia figură, redată în dreapta primei, ține în mâna stângă, rezemată cu cotul de *kliné*, un obiect de proporții mai mari, în formă de cupă. Îmbrăcămintea este asemănătoare primului bărbat. Capetele celor doi bărbați sunt martelate, urmare poate a vreunei persecuții creștine survenite între timp. În fața celor trei personaje este așezată o masă, pe care se află de la dreapta spre stânga, o farfurie ovală cu un pește, o pâine *decussata* (x) și o *patera*. Peștele și pâinea sunt redată în poziție verticală. Peștele, simbol al lui Iisus Hristos, redat cu capul spre o pâine (*panis quadratus*), apoi *patera*, marcată cu două linii întretăiate, «ar putea fi dovezi care vin în sprijinul pătrunderii elementelor creștine la nordul Dunării încă de la sfârșitul secolului II și începutul celui următor»⁸⁵. Un alt asemenea monument funerar a fost descoperit în anul 1957 la Gilău, jud. Cluj, datat tot de la sfârșitul secolului II și începutul secolului III⁸⁶. Stela înfățișează defunctul, un bărbat rezemat în cot pe *kliné*, îmbrăcat într-o haină care se revarsă ca o draperie. Dedesubt are o tunică cu mâneci lungi, peste care poartă o manta, care-i cade liber de pe umăr. În mâna stângă, ține o cupă cu picior, ca un potir. Față în față cu bărbatul, pe un scaun înalt împletit din nuiele, cu spăstul închis, pe *kathedra*, stă o femeie, poate soția lui. De sub vâl ea întinde mâna dreaptă, în care ține grațios mânerul unei *patere*. Înapoia *kathedrei* stă o altă femeie, într-o tunică lungă încinsă cu brăul, ținând în mâna dreaptă lingura de mestecat cu mâner lung, *simpulum*. În spațiul rămas liber între *kliné* și *kathedra* e reprezentată o *mensa tripes*, masa cu trei picioare având pe ea o *patera*, redată din profil, la mijloc o farfurie ovală, cu un pește întins spre stânga și un coș stilizat, în el o pâine tăiată axial, în formă de cruce (x), o *panis quadratus*. Capetele personajelor lipsesc. Este clar, spune Andrei Bodor, că în secolele II—III apariția împreună a pâinii și a peștelui și mai ales a peștelui privind spre o pâine marcată cu o cruce, e o dovadă a caracterului creștin al monumentului pe care apar⁸⁷.

83. Pr. Ion Ionescu, *Simboluri paleocreștine din sec. II—III pe unele monumente funerare din Dacia romană*, în «Acta Musei Napocensis», 31, I, 1994, p. 242—245.

84. *Ibidem*.

85. Z. Milea și V. Tereșan, *Monument sculptural de la Potaissa, reprezentând un banchet funebru*, în «Revista Muzeelor», an. III, 3, 1966, p. 268; Z. Milea, *Un coronament de altar funerar descoperit la Potaissa*, în SCIV, 24, 3, 1973, p. 533—540.

86. Andrei Bodor, *Un nou monument funerar de la Gilău înfățișând banchetul funebru*, în «Omagiul lui Constantin Daicoviciu», București, 1960, p. 41—53.

87. *Ibidem*, p. 51.

Cele două monumente funerare de la *Potaissa* (Turda) și de la Gilău (Cluj), își au importanța lor creștină, fiindcă își au asemănarea în fresca din *Capella greca* din cimitirul Sfintei Priscilla din Roma, datând de la începutul secolului II, cunoscută sub numele *Fractio panis*, alt nume al liturghiei apostolice⁸⁸. În secolul al II-lea, *Fractio panis*, adică liturghia, era însoțită și de masa numită agapa creștină, masa frățască (ἀγάπη) (Luda 1, 2)⁸⁹, fiind prezidată numai de episcop, după mărturia Sfântului Ignatie de Antiohia (al treilea episcop al Antiohiei, martirizat la Roma, în 107)⁹⁰.

În *Fractio panis* sunt prezentate pe o masă în formă de semicerc, potirul, pâinea *decussata*, *patera*, care reprezintă euharistia, *communicatio-communicare-cuminecare*, adică liturghia; iar cele două farfurii cu câte un pește și coșurile așezate la extremitățile dreaptă și stângă, amintind minunea înmulțirii celor cinci pâini și doi pești, reprezintă partea însoțitoare, «agapa». După Înviere, Iisus s-a arătat la Marea Tiberiadei ucenicilor, «când ei au ieșit la țărâm, au văzut jar pus jos și pește pus deasupra și pâine. Iisus le-a zis: Aduceți din peștii pe care i-ați prins acum» (Ioan 21, 9—10). Peștele este și simbolul «agapei» în iconografia creștină, reprezentând pe Iisus Hristos. În scena «*Fractio panis*», la masa în semicerc se află șapte comeseni culcați pe *lectus triclinarius*, șase bărbați și o femeie, care sunt prezidați de un bărbat, șezând pe un taburet, care reprezintă pe episcopul ce prezidează «masa euharistică». Celebrarea euharistiei, «*fractio panis*», în secolele I și II, era însoțită de «agapă», «și una și alta erau figurate prin minunea înmulțirii pâinilor»⁹¹.

Cele două monumente funerare, de la *Potaissa* și de la Gilău, reprezintă o masă euharistică, cu oficierea euharistiei, «*fractio panis*» însoțită de agapă, datând din secolul II, fiindcă «*fractio panis*» și «agapa» au coexistat numai până în secolul II⁹². Bărbatul de pe stela de la Gilău, ca și cel de pe stela de la *Potaissa*, (Turda), țin fiecare ridicat în mână câte un potir, în forma unui potir liturgic, iar personajele respective care prezidează cele două mese euharistice nu pot fi decât numai episcopi, care oficiază «*fractio panis*», *euharistia-cuminecarea*, liturghia. Pe monumentul de la *Potaissa*, al doilea bărbat din dreapta poartă de veșmântul său o cruce *decussata*, dovadă a unui veșmânt liturgic, poate un orar sau un omofor.

Pe lângă sărbătorile creștine din poca apostolică, Paștile și Cincizecimea, calendarul creștin, care abia până în secolul al VI-lea se va definitiva⁹³, a început din secolul al II-lea să se îmbogățească printr-o nouă serie de sărbători, prilejuite de persecuțiile religioase, cele ale

88. Giuseppe Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la Capella Greca*, Paris, 1896; H. Leclercq, *Agape*, în «*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*», (DACL), t. XIII, 1, col. 775—848; 797—801: *Le Irèsque de la Capella greca*, pl. 172.

89. DACL, *cit.*, col. 801; Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, p. 196.

90. H. Leclercq, *op. cit.*, supra nota.

91. *Ibidem*.

92. DACL, *cit.*, col. 801; Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, p. 196.

93. Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, p. 141.

sfinților martiri și mărturisitori (*memoriae*- γενέλια, *natales*, *natalitia*), la care s-au adăugat și zilele de înmormântare ale episcopilor (*depositiones*), sărbători cu caracter local la început, acestea fiind și cele dintâi sărbători de origine pur creștină, cum a fost, de exemplu, sărbătoarea Sfântului Policarp, episcopul Smirnei, inaugurată imediat după moartea sa, în 155⁹⁴.

Cele două monumente funerare, de la Potaissa și de la Gilău, vor fi fost ridicate de comunitățile creștine din cele două localități menționate, spre pomenirea celor doi episcopi ai lor, care se dovedesc astfel, până în prezent, a fi și cei dintâi episcopi dacoromani, ca și cei dintâi sfinți creștini dacoromani, ale căror nume le știe numai Dumnezeu. Monumentele lor funerare ne păstrează și imaginea celei dintâi liturghii, *fractio panis*, *cuminecări* pe teritoriul Daciei romane, din secolul II. Astfel putem afirma, începând din secolul al II-lea prezența documentată lingvistic și istoric a creștinismului dacoroman, căci creștinism, o spunem încă o dată, înseamnă în primul rând liturghie creștină — *cuminecare*.

Cultul creștin, al cărui centru este sfânta liturghie, are două componente. Una are caracter individual sau personal și privește nevoile religioase individuale sau personale ale credincioșilor, și alta are caracter comunitar sau public și privește colectivitatea creștină, pe comunități. Latura individuală sau personală a cultului creștin s-a dezvoltat în special în prima perioadă a creștinismului, în perioada persecuțiilor religioase, a interzicerii creștinismului. Începând din epoca apostolică, Sfinții Apostoli și cei dintâi creștini se adunau la început să officieze liturghia, adică frângerea pâinii sau cuminecarea, în casa unuia dintrei ei: în Ierusalim casa mamei lui Ioan (Marcu 13, 12, 20), în Troa (F. Ap. 20, 6—9), la Roma (Rom. 16, 6), la Colose (Col. 4, 15), în casa lui Filimon (Fil. 1, 2). Asemenea case de rugăciuni se vor fi aflat și în Dacia romană, cum o dovedesc cele două monumente paleocreștine de la Potaissa și de la Gilău, cu reprezentarea mesei euharistice. Mai târziu, când creștinismul a dobândit libertate sub Constantin cel Mare (306—337), sfânta liturghie și cultul public, colectiv al sărbătorilor religioase se va fi officiat în biserici. Termenul biserică, din latinul *basilica*, din gr. βασιλική (= casă împărătească), îl păstrăm în limbă din secolul al IV-lea din timpul lui Constantin cel Mare.

Istoria latinei dunărene cunoaște propriu-zis două faze. În prima fază, secolele II—III, tendința generală este spre unificare. Etapa a II-a, secolele IV—VI, care corespunde cu declinul puterii romane, este cea a romanizării propriu-zise⁹⁵, când creștinismul, predicat și officiat acum public în limba latină, joacă rolul predominant de latinizare, cum o afirma C. Daicoviciu: «Prin creștinismul împăciuitoare și blând, predicat în limba latină și cucerind și pe «varvari», s-a întâmplat nu numai

94. Idem, *op. cit.*, p. 139—140.

95. I. Fischer, *op. cit.*, nota 38, p. 197.

păstrarea romanității din Carpați, ci și întărirea și desăvârșirea acestei romanități»⁹⁶.

În domeniul spiritual, N. Iorga spunea: «există o simbioză religioasă alături de cea a limbii»⁹⁷. Cele două simbioze, creștină ortodoxă și latină dunăreană, sunt coordonatele magistrale ale etnogenezei românești. Cum afirma Radu Vulpe: «Noi suntem romani fiindcă suntem creștini și creștini fiindcă suntem romani»⁹⁸.

După creștinarea bulgarilor, începând din secolul al X-lea, cultul creștin și liturghia de rit bizantin constantinopolitan (derivată din liturghia de rit antiohian sirian în varianta greacă, din secolele IV—V, tradusă de frații Metodiu și Chiril în bulgara veche sau slava bisericească) se va extinde și în stânga Dunării la grupurile slave neasimilate încă în procesul de simbioză româno-slavă și la clasa conducătoare slavă a «boierilor», care s-au creștinat. Marea masă a poporului român, «rumâni», care nu vorbeau slavona, și-au continuat cultul lor creștin ortodox cu liturghia de rit apostolic antiohian (variantele siriană) în limba latină populară vorbită, ajunsă atunci româna veche comună sau străromâna. Procesul acesta va dura până în secolul al XVI-lea în Transilvania, când se va traduce în limba română (din slavonă) și liturghia nouă de rit bizantin constantinopolitan, tipărită de diaconul Coresi în 1570, împreună cu Psaltirea⁹⁹ și care apoi cu traduceri din limba greacă în secolul al XVII-lea și tipărirea liturghierului în 1679 și 1683 de mitropolitul Dosoftei în Moldova și în Țara Românească de mitropolitul Antim Ivi-reanul, cu tipărirea liturghierului în limba română în 1706 și 1713, liturghia de rit bizantin constantinopolitan se va definitiva și în Biserica românească.

În momentul când limba slavonă medio-bulgară a devenit limba oficială de stat în cancelariile voievodale din secolul al XIII-lea și domnești din secolul al XIV-lea, din motivele politico-istorice arătate, ea a devenit limbă oficială și în Biserică. De acum, cum a afirmat N. Iorga, «noi am avut două Biserici: una deasupra: solemnă, slavonă, și alta, dedesupt, simplă, românească, și ea nu s-a dat biruită niciodată». Am avut două Biserici, fiindcă am avut două limbi folosite, una oficială, slavona, și alta uzuală, vorbită — limba română. Această realitate o dovedește toată terminologia creștină de origine latină în limba română din epoca daco-romană, începând din secolul al II-lea, cum am arătat, și până în zilele noastre. Peste această terminologie se va suprapune terminologia cultului creștin cu liturghia nouă de rit bizantin constantinopolitan slujită în limba slavă bisericească, ce va contamina și va acoperi în parte terminologia creștină din daco-romană și protoromână, dar, cum spunea N. Iorga, «Biserica simplă românească nu s-a dat biruită nicio-

96. C. Daicovicu, *Dacica*, Cluj, 1969, p. 525.

97. N. Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, București, 1985, p. 39.

98. Radu Vulpe, *Romanitate și creștinism-coordonatele etnogenezei române*, în «De la Dunăre la Mare», Galați, 1979, p. 21—22.

99. Ion Gheție-Al. Mares, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, p. 124—125.

dată». Acest adevăr se dovedește prin terminologia latină a cultului creștin particular, individual, ca și prin terminologia latină a cultului creștin public, general, al sărbătorilor bisericești în limba română.

Referindu-ne la cultul creștin individual sau particular, se constată că termenii de origine latină din epoca daco-română, începând din secolul al II-lea, păstrați până astăzi în limba română, ne dovedesc prezența *creștinilor* (*christianus*) de la *Christus*, din gr. *Χριστός*, în românește *Cristos* (forma *Hristos* cărturărească este de origine greacă, nu dacoromană), cu trecerea lui *ch-* în *c-*, ca din *charta* în *carte*. Cuvântul s-a răspândit, cum a arătat H. Mihăescu, mai ales începând din secolul al II-lea, când mai stăruia încă pronunțarea *c* și nu *h*¹⁰⁰. Este un document lingvistic al începutului creștinismului dacoroman din secolul al II-lea. Creștinii se *rugau* (*rogare*) și se *închinau* (*înclinare*) lui *Dumnezeu* (*dominus deus*), lui *Iisus Cristos*, *Iisus* provenit din gr. *Ἰησοῦς*, cu traducerea ebraicului *Iehoșua* (*Ioșhua*) (*mântuitor*), primit prin filiera latină *Iesus*, cu *η = e*, în română *Iisus*, cu închiderea latinului *e* în *i* în dacoromană, ca în *bene* — *bine*, *plenus* — *plin*¹⁰¹. Creștinii se *rugau* și la sfinți (*sanctus*) contaminare cu slavul *sventiti* în *sfinți*, la *cruce* (*crux*, — *cem*). Erau botezați, din gr. *βαπτίζω*, primit prin latinul *baptizare*, termen răspândit «pe toată întinderea împărăției romane»¹⁰² din primele secole creștine. De la *boteza*, dacoromanii au creat compusul *apă-botează*, cu afereza lui *a-* inițial neaccentuat, *Bobotează*. Preoții oficiau *aiasma*, în Banat folosit și *iasmă*, cu afereza lui *a-* inițial neaccentuat. Cuvântul în limbă vine din latinul *ageasma*, redat din gr. *ἀγιασμα* (a sfinți), cu substantivul *ἀγιασμα* (*lucru sfințit*). În latina populară, până în secolul IV d. Hr., *-g-*intervocalic dispăre, cum a dispărut și din *ego- eu, magis — mai, magister-măiestru*¹⁰³, și din *ageasma* avem *aiasma* și *iasma*¹⁰⁴, o altă dovadă lingvistică a vechimii creștinismului românesc înainte de secolul al IV-lea. Cuvântul este contaminat, după secolul X, cu slavonul *agheasma*. Creștinii erau botezați de *preoți* (*presbiterum*), din gr. *πρεσβύτερος* (mai în vârstă), cuvânt generalizat în Imperiul Roman din secolul al III-lea¹⁰⁵. *Preoții* erau sfințiți și conduși de *piscupi*, din *episcopus*, cu apocapa lui *e-* inițial și cu închiderea lui *-o-* neaccentuat în *-u-*¹⁰⁶. *Preoții* oficiau în *biserici*, lat. *basilica* din gr. *βασιλική* (casa împărătească), *cuminecare* și *cuminecav*, din *comunicare* — *comminecare*, pre creștini, care depuneau *mărturie*, din *martur* + suf. *-ie*, contaminat cu sl. *mărturisire* din *marturisati*. Creștinii erau *cununați*, din *coronare*, erau *înmormântați* și aveau *mor-*

100. H. Mihăescu, *op. cit.*, nota 63, p. 57.

101. Pr. I. Ionescu, *Note lexicale*, în «Limba Română», XLII, 9, 1993, p. 431.

102. H. Mihăescu, *op. cit.*, supra nota, p. 56.

103. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 170.

104. Pr. I. Ionescu, *op. cit.*, supra, p. 432.

105. H. Mihăescu, *La romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, București, 1993, p. 298.

106. Pr. I. Ionescu, în «Limba Română», XLIII, 1—2, 1994, p. 28—31, și în «Studii Teologice», XLV, 5—6, 1993, p. 76—80.

minte, din *monumentum*, și *morminți*, și făceau *priveghiuri* și *privegheri*, din *pervigilare*, *comânduri*, din *commandare*, *commendare*, *pau-suri*, din *pausare*, *repausare*, acoperit cu slavonul *pomană*, din *pomenu*. La capetele, din *capita*, rituale de 3, 9, 40 de zile, de un an și anuale la *sâmbetele morților*, din *sambatha mortuus*, se aduceau *căpețele*, din *capitelum*, acoperit cu sl. *colac*, *colaci* — kolači. Cum se constată, termenii creștini dacoromani, păstrați până astăzi în limba română, denumesc toate momentele din viața cultică individuală, și dovedesc în același timp un cult creștin organizat bisericește, cu ierarhie bisericească, începând din chiar din secolul al II-lea.

Cultul creștin general sau public, colectiv, cuprinde sărbătorile religioase oficiate în biserici de către ierarhia bisericească, și el avea să se dezvolte în special după secolul al IV-lea (când Biserica creștină a dobândit libertatea de manifestare) și până în secolul al VI-lea, când ciclul calendaristic avea să se definitiveze și, ca urmare, întreaga populație dacoromană a devenit creștină.

Sărbătorile, din lat. *servatoria*, de la *servo-are* (a păstra, a conserva, a respecta), cu caracter general din primele două secole creștine sunt: *duminica*, ar. *dumânica*, mgl. *duminică* și *dumânică*, ir. *dumireke*, din lat. *dominica dies*, gr. *κυριακή ἡμέρα* în locul sabatului iudaic, ca și în locul sărbătorii săptămânale păgâne, *dies solis* (ziua soarelui). Duminica avea să fie oficializată ca sărbătoare de stat sub Constantin cel Mare (306—337). Cea mai mare sărbătoare creștină din timpul Sfinților Apostoli este *Paștele* (lat. *pascha*, pl. *paschae*, din gr. *πάσχα*, de origine iudaică: *pesah* (trecere), în amintirea trecerii evreilor prin Marea Roșie și a eliberării lor din robia Egiptului (Ieșire 12, 27), care se sărbătorea la evrei la 14 nisan (martie) și coincidea cu prima lună plină de după echinocțiul de primăvară. Mântuitorul a sărbătorit Paștile în seara zilei de miercuri spre joi, 13 spre 14 nisan cu pâine dospită și cu vin la Cina cea de Taină, și nu cu azima folosită de evrei cu mielul pascal în seara de 14 nisan, adică joi spre vineri. Uniformizarea datei serbării Paștilor în toată lumea creștină s-a stabilit la sinodul I ecumenic de la Niceea din 325 din inițiativa împăratului Constantin cel Mare.

A treia mare sărbătoare creștină din timpul Sfinților Apostoli cu caracter general este *Duminica Cincizecimii* (*Ἡ πεντηκοστή ἡμέρα Dominica Pentocostes*, *Duminica Pogorării Duhului Sfânt*, numită în popor și *Duminica Mare. Paștile* și *Pogorârea Duhului Sfânt* corespundea celor două mari sărbători iudaice: *Pesha* și *Cincizecimea* (I Cor. 16, 8; F. Ap. 20, 16). În Pentateuh, *Cincizecimea* poartă numele ed *sărbătorearea Săptămânilor*, pentru că se serba la șapte săptămâni după *Paște* (la 50 de zile) (Exod 34, 22; Levitic, 23, 15; Deuteronom 16, 16). Se mai numea și *sărbătorearea Secerișului* (Exod 23, 16), fiind instituită și cu scopul de a se aduce mulțumiri lui Dumnezeu pentru prima recoltă de orz și grâu, după terminarea secerișului și se aduceau jertfe primele pâini făcute din grâu nou. *Cincizecimea* amintește și de ziua când Dumnezeu a dat lui Moise Tablele Legii pe muntele Sinai și el le-a citit în

fața poporului evreu. În creștinism, *Cincizecimea* este *Pogorârea Duhului Sfânt* peste apostoli, în chip de limbi de foc și întemeierea văzută a Bisericii creștine pe pământ (F. Ap. 2, 1—11). Termenul vechi al sărbătorii în limba română este *rusăi*, *russie*, contaminat cu bl. *rusaliya*, și el se mai aude și astăzi în unele zone ale țării, cum sunt: Zarand și Munții Apuseni, alături de slavul *Rusalii*.

Din secolul al treilea înainte apare cel de-al treilea praznic împăratesc în Biserică, *Botezul Domnului*, în gr. τὰ ἅγια θεοφάνεια τοῦ κυρίου sau Ἐπιφάνεια (descoperirea sau arătarea lui Dumnezeu)¹⁰⁷. La romano-catolici sărbătoarea este numită *Theophania* și în slavonă *Bogoiavlenie Gospodnie*. După specificul sărbătorii dacoromanii au creat un termen special, *Apăbotează*, cum se mai aude și astăzi regional în Oaș, în Crișana, Maramureș. Din acest termen a rezultat *Păbotează*, cu afereza lui *a-* inițial neaccentuat, și apoi *Boboteaza*¹⁰⁸.

Din secolul al IV-lea avem primele mențiuni despre sărbătoarea de origine ierusalimiteană, *Duminica Stălpărilor* sau a *Floriilor*¹⁰⁹ în cinstea intrării triumfale a lui Iisus în Ierusalim, înainte de Patimi (Mat. 12, 1—10; In. 12, 12—18) fiind duminica ultimă din *păresimi* (lat. *quadragesima dies*), în latina populară quaresima, un calc lingvistic după gr. τεσσαρακοστή (a patruzecia zi înainte de Paști). Termenul *Florii* are caracter popular, din lat. *mense Florali*, *Floralia* (luna floriilor). În dacoromană avem termenul *Flurii*, și onomasticul *Flurie*, cum se întâlnesc în Zarand și în Munții Apuseni. Al. Rosetti afirmă că fonetismul așteptat pentru *Florii* ar fi fost cu *u* și nu cu *o*, fiind «prin urmare, de formație românească»¹¹⁰, adică mult mai nou. În realitate, cum am arătat, în limba română păstrăm până astăzi și fonetismul dacoroman *Flurii* și *Flurie*¹¹¹.

Din secolul al V-lea înainte întâlnim și sărbătorile în cinstea *Maicii Domnului*. În Apus, ele nu sunt cunoscute înainte de secolul al VII-lea, când apusenii le adoptă pe toate de la Biserica Bizanțului¹¹². Păstrăm în limba română sărbătorile în cinstea *Maicii Domnului* înainte de secolul al VII-lea, din perioada dacoromană, *Sântă-Măria Mare* (15 august) și *Sântă Maria Mică* (8 septembrie), ar. *Stă-Măria*, *Stă-Mărie*, mgl. *Stă-Mărie* ("Ἁγία Μαρία -*Sancta Maria*).

De reținut este constatarea că romano-catolicii folosesc termenii creștini din greaca veche: εὐχαριστία — *eucharistia*, fr. *eucharistie*; πεντήκοστή — *Pentecoste*, fr. *Pentecôte*; θεοφάνια — *Theofania*, ter-

107. Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, p. 163.

108. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Cluj, 1971, p. 169; Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 437; O. Densușianu, *Istoria limbii române*, I, p. 73 și Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 163, consideră eronat etimologia cuvântului i că ar fi «creat din fuziunea unui termen slav (hogu = Dumnezeu), cu unul latin (baptizare = a boteza)».

109. Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 171.

110. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 174.

111. Pr. Ion Ionescu, *Termeni de cultură creștină dacoromană*, în «Limba română», XL, 1—2, 1991, p. 59—61.

112. Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 189.

meni care dovedesc că în Biserica romano-catolică cultul creștin s-a oficiat în primele trei secole în limba greacă, pe când în Dacia romană s-a oficiat în limba latină populară. Pe când la Roma se oficia liturghia și cultul creștin în limba greacă, în Dacia romană se oficia în limba latină populară. Adevărul acesta trebuie reținut și de cei ce afirmă că românii au părăsit cultul creștin de rit romano-catolic și au adoptat ritul creștin bizantin în limba slavilor bulgari. Ritul creștin cu liturghia în Biserica ortodoxă românească a fost de la început de origine apostolică antiohiană în varianta siriană de limbă latină, și acest fapt dovedește vechimea creștinismului românesc și a poporului român în vatra sa carpato-dunăreană-pontică.

Până în secolul al VI-lea, când se definitivează în cadrul Bisericii *cărintarul*, în contaminarea slavonă *căalendar*, avem și sărbătorile de sfinți cu date fixe. Cu excepția celor trei mari sărbători creștine din epoca apostolică (*Duminica*, *Paștile* și *Cincizecimea*), toate celelalte sărbători au avut la început un caracter local. Din secolul al IV-lea înainte, până în secolul VI, s-a ajuns la generalizarea în toată lumea creștină a unor sărbători cu caracter la început local¹¹³.

În limba română, din epoca dacoromană, avem sărbătorile cu nume grecești sau semite, compuse cu lat. *sanctus* — *sânt* — *sân*; *Sâmți* (9 martie)¹¹⁴, contaminat cu slav. *mučeniku Sânt Indrei*, din *Ἀνδρέας Σάμεδρου*, ar. *Sânmedru*, *Sâmedru*, *Samedru*, *Sumedru*, din *ἄγιος Δημήτριος* — *Sanctus Demetrius*, la 26 octombrie, care «a pătruns de timpuriu, și anume înainte de pronunțarea vocalei - η - ca i»;¹¹⁵ *Sân(n) icoară*, la 6 decembrie din *Sanctus Nicolas* — *Νικόλαος*, nume și în onomastică, *Nicoară* și în toponime: *Nicorești* (Vaslui); *Sân Giorg(d)z*, ar. *Sâm Gorgu*, la 29 aprilie, sin *Sanctus Georghius*; *Sâmpetru*, *Sâmpietrû*, ar. *Sâmkétru*, *Sumkétru*, la 29 iunie, din *Sanctus Petrus* — *Πέτρος*; *Sântoader*, din *Sanctus Theodorus* — *Θεόδωρος*, la 17 februarie; *Sânziene*, din *Sanctus dies Ioannes* — *Ἰωάννης*, la 24 iunie, contaminat cu slav. *Drăgaica*; *Sânvásâi*, din *Santus Vasilios* — *Βασίλειος*, la 1 ianuarie (sărbătorit în Biserica începând din secolul IV).

Termenii de cult primiți din slavonă: *vecernie*, din *vsërinja*, a acoperit termenul dacoroman: *rugăciunea de seară* (*rôgatio*, -onis + *sera*), așa cum se rostește în timpul slujbei respective, în ectenia: *Să plinim rugăciunea noastră cea de seară*; *utreniă*, din *utrënja*, este *rugăciunea de dimineață* (lat. de **măneață*, din **mănitia*). La slujba respectivă se rostește ectenia: *Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineață*. Cei doi termeni cultici coexistă paralel, dovadă că am avut în cultul creștin dacoroman, «*rugăciunea de seară*» și «*rugăciunea de*

113. Idem, *op. cit.*, p. 140;

114. H. Mihăescu, *op. cit.*, nota 105, p. 299.

115. Idem, *op. cit.*, nota 63, p. 58.

dimineată», înainte de terminologia slavonă : *večernija* și *utrnja*.

Cum se constată, păstrăm toate sărbătorile creștine cu date schimbătoare și cu date fixe din calendarul bisericesc venite din epoca daco-romană și română veche comună, străromână, înainte de primirea oficială în Biserică a limbii vechi slave bisericești ; vechea bulgară, care nu a făcut decât să contamineze sau să acopere unii termeni autohtoni creștini. Dar, cu toate aceste contaminări și acoperiri nu se poate afirma eroarea că liturghia și cultul creștin ortodox autohton, daco-roman, ar fi fost înlocuite cu liturghia și cultul creștin bizantin practicat în slava bisericească, vechea bulgară. Adevărul, afirmat încă din 1940, de N. Iorga, este evident : «Biserica simplă românească nu s-a dat biruită niciodată», fiindcă adăugăm noi limba românească nu s-a dat niciodată biruită, și nu a existat un timp în care daco-romanul, străromânul sau românul să nu se roage în propria-i limbă.

Întreaga teorie a înlocuirii sau a organizării cultului nostru creștin de rit apostolic antiohian primit din epoca dacoromană în româna comună veche și în română cu un cult și o liturghie în limba slavă veche bisericească, vechea bulgară și apoi medio-bulgară, se dovedește o gravă eroare, care a tot circulat în lucrările de istorie și de istoria literaturii vechi scrise de panslaviști sau comandați de autorități politice care serveau panslavismul. Este timpul să fie definitiv abandonată și aruncată la lada de gunoi a istoriei.

PANTEISM ȘI MONOTEISM. DIVINITATEA ÎN NOILE CURENTE RELIGIOASE *

Pr. drd. VASILE POP

Universul, cosmosul și omul sunt create de către Dumnezeu, după ce mai întâi a creat o lume spirituală ce a suferit o modificare din cauza dorinței unuia dintre apropiații Creatorului de a fi ca și El. Iar acesta cu toți cei ce i-au slujit au căzut într-o adâncime întunecoasă indefinită.

Totă creația constituie, din punct de vedere al cunoașterii, o descoperire naturală a Aceluia Care din voință liberă și iubire a adus-o la existență. Ori omul, ca și coroană a creației, e capabil, datorită rațiunii cu care e înzestrat, să cunoască corect pe Creatorul tuturor prin cunoașterea celor create. În momentul în care omul se izbește de lucruri supranaturale în cunoaștere atunci se cuvine să apeleze la descoperirea supranaturală, prin credința că există un singur Creator, deoarece ordinea fenomenelor cunoscute nu e singura realitate, ci toate dezvoltă în om o sete după desăvârșire în comuniune cu o realitate infinită, personală. Această Persoană nu poate fi cunoscută numai natural, ci și supranatural, printr-o legătură vie care aduce natura umană la starea ei adevărată, dându-i putere spre a ajunge la scopul final spre care în mod firesc aspiră.

De fapt descoperirea supranaturală a venit în ajutor naturii umane din cauza păcatului originar, întrucât înaintarea firească spre Creator nu era posibilă fără a-L fi cunoscut corect. Astfel descoperirea supranaturală a întregit descoperirea naturală dând posibilitatea cunoașterii Creatorului ca Persoană în legătură cu toate celelalte persoane.

Acolo unde descoperirea naturală a rămas singură, fără ajutorul celei supranaturale, s-au produs grave întunecări ale credinței naturale în Creator, formându-se religiile cu idei neclare despre Dumnezeu, făcându-se de foarte multe ori confuzie între El și natură. Așa a luat naștere panteismul.

Unii sunt tentați să susțină că panteismul este înrudit cu modul de gândire al nostru, nu fiindcă el este stadiul final într-un lung proces de iluminare, așa cum îl văd hindușii și buddhiștii, ci fiindcă el este aproape așa de vechi ca și noi, avându-și originea în India imemorială. Aceștia sunt adepții noilor curente religioase de factură orientală care-și desfășoară activitatea în lumea apuseană.

Panteismul ($\pi\acute{\alpha}\nu$ = totul, $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ = Dumnezeu) consideră că totul este Dumnezeu și Dumnezeu este totul. Adică în toată creația este prezent Dumnezeu într-un tot și tot ce este creație este Dumnezeu¹.

* Lucrare alcătuită la Teologia Dogmatică și Simbolică, sub îndrumarea pr. prof. dr. Dumitru Popescu, și susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie la Istoria și Filosofia Religiei.

1. Alfred Ernest Garvie, *Pantheism (Introductory)*, art. in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, vol. 9, Edinburgh, 1917, pp. 609—613.

Originile panteismului se află în Orientul antic, acolo unde și-a făcut apariția hinduismul. Confuzia dintre natură și divinitate a dat naștere unor speculații filosofice din care rezultă și panteismul. Este foarte greu de precizat care este modul primar de gândire ce a dat naștere acestei concepții. Dar în contextul învățăturii hinduse putem afla ceva.

În religia hindusă ființa primordială este nelimitată, eternă. Dar ea este totodată Unul și Tot. Unii o identificau chiar cu Universul. Printre numele ființei primordiale ce s-a impus de la începuturi a fost Brahman². Brahman e descris ca fiind lumea întregă: «Brahman este Totul»³, și este identificat cu atman (sinele supraveghetorul dinăuntru)⁴. Asupra unității atman-Brahman se meditează. Această meditație constituie un exercițiu spiritual. Sesizarea sinelui propriu este însoțită de experimentarea unei lumini și lumina este imaginea prin excelență atât a lui atman cât și a lui Brahman. Este vorba de o foarte veche tradiție⁵. Identitatea atman-Brahman nu e o expunere, ci o realizare.

Deci Dumnezeu a creat universul prin transformarea Sa în univers. Mai târziu totul a devenit Dumnezeu.

Analizat atent panteismul devine justificarea speculativă a politeismului.

Dacă analizăm credința filosofică în Dumnezeu ca realitate infinită și eternă, lumea finită și temporală este înghițită în Dumnezeu și panteismul devine acosmism, iar lumea este o iluzie în comparație cu Dumnezeu ca realitate. Dacă admitem concepția științifică și viziunea practică a lumii ca unitate, apoi Dumnezeu se pierde în lume și panteismul devine pancosmism.

Deci prin panteism «se renunță la căutarea unității prin reintegrare totală»⁶.

Experiența unicității cu Unul se numește în hinduism moksha, satchidananda sau samadhi, iar în budhism nirvana sau satori. Rezultatul este: totul este Dumnezeu, totul este Unul, «tat twam asi»⁷.

Panteismul capătă valoare prin școala Advaita Vendanta a lui Șankara⁸. Este prezent și în taoism, prin ideea de unire cu Absolutul și posibilitatea de transformare a personalității umane și a religiilor⁹, și în religiile politeiste. Unele texte babiloniene prezintă mai mulți zei ca fiind manifestarea lui Marduk, iar în misterele lui Isis, descrise de Apuleius, Isis este tot ce se numește zeitate. A trecut pe la greci

2. *Chandogya Upanișad* 2, 23, 3: «Om este Totul», «Om», fiind silaba sacră prin excelență, esența lui Brahman, după Cele mai vechi Upanișade, trad. Radu Bercea, ed. Științifică, col. «Bibliotheca Orientalis», București, 1993.

3. *Chandogya Upanișad* 3, 14, 1.

4. *Chandogya Upanișad* 8, 8, 3 (cf. 8, 10, 1 și 8, 11, 1).

5. Vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, ed. Științifică, ed. a 2-a, București, 1991, vol. 1, pp. 241–242.

6. Idem, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, ed. Junimea, Iași, 1992, p. 107.

7. *Chandogya Upanișad* 6, 7, 7 sq (tu ești acesta).

8. Vezi Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Third edition, Cambridge at the University Press, 1957, vol. 1, 2, 3, 4, 5 și Sarvepalli Radhakrishnan *Indian Philosophy*, Second edition, London, vol. 1, 1929, vol. 2, 1930.

9. Vezi Sarvepalli Radhakrishnan, *Recovery of Faith*, London, 1956.

venind în contact cu naturalismul. Aristotel în *Metafizica* afirmă: «Ἐξνοφάνης δὲ πρῶτος... εἰς τὸν ὅλον ὄρατον ἀποβλέψας τὸ εἶναι φῆρα τὸν Θεόν» La romani Cicero în *Despre natura zeilor* spune: «Cleans the ipsum mundum deum dicit esse»¹⁰. A trecut pe la Platon, Aristotel, stoici, pe la neoplatonici, care susțin că lumea este o emanație din Dumnezeu, apoi pe la Giordano Bruno, care afirmă că toate lucrurile sunt în Univers și Universul este în toate lucrurile. În scolasticism manifestă tendințe panteiste Albert Magnus și John Scotus Erigena. Apare mai pregnant în filosofia modernă la Spinoza, cu Hegel devine mai înalt, cu Wordsworth, Carlyle și Emerson devine mai popular¹¹. Tendințe panteiste se văd și la Schleiermacher, Fichte, Schelling.

Când vorbim de panteism trebuie să nu-l confundăm cu panteismul (πᾶν ἐν θεῷ) care afirmă o evoluție gradată, dar nu completă, în care Dumnezeu este în continuare activ, sau cu panteletismul (πᾶν-τέλημα = voință), susținut de Schopenhauer, ce afirmă că Voința universală e forța care a pus în mișcare toate forțele din natură și cosmos, o forță impersonală, inconștientă de sine.

Braham este unul și impersonal. Atman fiind identic cu Brahman e la fel impersonal. Deci divinitatea este una, infinită, impersonală, realitatea ultimă. Divinitatea este cosmosul, e tot ce există. Dacă nu există nimic nu există divinitate. Și, dacă tot ce nu există divinitate apare să existe, aceasta este maya (iluzia) și nu există cu adevărat. În Apus acest sistem de gândire nu s-a folosit. Dar totuși a fost împrumutat de la orientali prin curente religioase manifestate de-a lungul timpului. Astfel lumea apuseană aproape că a căzut automat în plasa panteistă.

În decembrie 1986 circula în Occident o broșură cu titlul «World Healing Meditation» în care se exprima că vindecarea pentru toată lumea bolnavă și într-o criză spirituală acută este exact ceea ce dorește fiecare. Meditația a început într-o manieră biblică: «La început a fost Dumnezeu. Dumnezeu a creat cerul și pământul. Dumnezeu a spus să fie lumină și a fost lumină». Apoi s-a continuat: «Acum este timpul pentru un nou început. Fie ca omenirea să se întoarcă la dumnezeire».

Într-o scrisoare ce însoțea broșura se afirma: «Ce oportunități uriașe ni se deschid! Ce minunat e să fim uniți cu toții și să transmitem lumină, dragoste și gânduri de pace în toată lumea, unuia și tuturor, la tot ce există în Dumnezeu». Dar meditatorul mai declara «Eu sunt împreună creator cu Dumnezeu și va veni un cer nou pe măsură ce voia bună a lui Dumnezeu este experimentată prin mine... Într-adevăr eu sunt Hristosul lui Dumnezeu... Dumnezeu este totul și

10. Alfred S. Geden, *Pantheism (Greek and Roman)*, art. in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 9, pp. 613—619.

11. Vezi Sarvepalli Radhakrishnan, *East and West in Religion*, London, 1933 și *History of Philosophy Eastern and Western*, vol. 1, 2, London, 1957.

totul este Dumnezeu... Eu sunt lumina lumii singura putere și prezență din Univers»¹².

Aceste fraze demonstrează clar concepții gnosticopanteiste, deși au un înveliș creștin. Ele au fost rostite de un reprezentant al unei mișcări cu rădăcini pornite din secolul al XIX-lea și care s-a făcut cunoscută oarecum oficial în 1975.

Mișcarea este un amestec de filosofii și religii orientale cu vechile religii de mistere, o combinație de spiritism și gnosticism, bazată pe tehnici esoterice, cu variate forme de ocultism, mitologie, practici yoga, credința în reîncarnare și panteism. Întrucât înglobează în ea toate curentele religioase bazate pe aceste doctrine ne vom referi la ea, fiind o mișcare centrală.

Dar mai întâi să vedem curentele religioase care fac parte din această mișcare :

1. Societatea teosofică, adică societatea «celor care cunosc lucrurile divine». Inițiatoarea este Helena Petrovna Blavatsky (1831—1892) care a luat contact cu spiritismul și ocultismul oriental, împreună cu colonelul Henry Steele Olcott (1832—1907). S-a înființat în 1875. Centrul era la Adyar în India. Cea mai importantă precursoră rămâne Annie Besant (1847—1933) care a descoperit reîncarnarea lui Krishna și a lui Hristos într-un copil numit Alcyone, pe care au început să-l adore. Teosofia este un eclecticism în materie de filosofie și religie. Urmărește introducerea în Occident a filosofiei buddhiste și a diverselor tipuri de yoga¹³. Un punct doctrinar este : Dumnezeu este unic, universal și absolut din care iese totul și în care se absoarbe totul¹⁴.

2. Antroposofia care pretinde că rămâne în cadrul creștinismului, dar pune toate religiile pe același plan. Inițiatorul este Rudolf Steiner (—). Azi antroposofii pun accent pe ritmicitate, educație psihică și ridicarea celor ce studiază. Un punct doctrinar este topirea în marele Tot. Prin inițiere ajung să fie «ființă» divină¹⁵.

3. Asociația pentru unificarea creștinismului mondial (AUCM), fondată de coreeanul Sung Myung Moon în 6 ianuarie 1920. El s-a declarat Noul Mesia. Scopul este unirea tuturor oamenilor într-o familie perfectă sub îndrumarea sa, instaurând împărăția lui Dumnezeu pe pământ prin învingerea și subjugarea lumii¹⁶.

4. Biserica scientologică fondată de americanul Lafayette Ron Hubbard (n. 1911) în California în 1954. După concepte luate din hinduism, buddhism și tradițiile cabalistice urmărește construirea unei lumi mai bune¹⁷.

12. *Noua Eră, mișcare ocultă îndreptată împotriva religiei creștine*, 1993, pp. 1—3 (broșură, fără autor).

13. *Dictionnaire des Sociétés secrètes en Occident*, ed. de Pierre Mariel, Paris, 1971, pp. 439—443.

14. Vezi P. I. David, *Călăuza creștină*, ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1987, pp. 89—92.

15. *Dictionnaire des Sociétés secrètes en Occident*, pp. 411—415; vezi și P. I. David, *op. cit.*, pp. 92—97.

16. Alain Woodrow, *Les nouvelles sects*, ed. du Seuil, Paris, 1977, p. 177.

17. *Ibidem*, pp. 183—184.

5. Mișcarea Soka Gakkai fondată de Tsunesaburo Makiguchi. Scopul este pacea și fericirea lumii întregi, numai că utilizează tehnici fanatice de răspândire a unor învățături buddhiste¹⁸.

6. Misiunea lumii divine fondată de guru Shri Hans Ji în 1960, condusă de guru Shri Maharaj Ji. Scopul este de a stabili pacea universală într-o nouă etapă¹⁹.

7. Asociația internațională pentru conștiința lui Krishna sau Hare Krishna fondată de A. C. Bhaktivedanta swami Prabhupada în 1966, ce urmărește transformarea vieții adeptilor. Krishna e considerat divinitate unică ce poate fi cunoscută prin bhakti-yoga²⁰.

8. Biserica lui Hristos omul de știință fondată de americana Mary Baker-Eddy (1821—1910) între 1860—1870. Urmărește convertirea tuturor oamenilor pentru a se vindeca în afara oricărui rău²¹.

9. Copiii Domnului, grupare fondată de americanul David Brandt Berg (n. 1918), numit și Moise David sau Mo, în California în 1958, cu scopul de a schimba lumea și oamenii printr-o «revoluție pentru Hristos»²².

10. Meditația transcendențială sau știința inteligenței creatoare fondată de indianul Maharishi Mahesh Yogi, ce asigură dezvoltarea totală a individului într-o manieră naturală. Scopul este transformarea lumii prin aducerea spiritului spre zonele inconștiente²³.

11. Martorii lui Iehova sectă fondată de americanul Taze Russel (1852—1916). Ei spun că Hristos va veni să restabilească pacea și dreptatea universală, nu să judece. Duhul e numit «forța activă» a Tatălui. Nu cred în nemurirea sufletului²⁴.

12. Baha'i, «religie» fondată de Baha'u'llah (1817—1892). Consideră că toate religiile în esența lor provin din aceeași sursă divină. Scopul este stabilirea unei comunități mondiale în care toate națiunile, rasele, clasele și credințele să fie definitiv unite, deoarece toți oamenii nu sunt decât «picături în același ocean»²⁵.

13. Amanda Marga sau Calea fericirii, organizată în India în 1955, pătrunzând și în Occident, care se pretinde «salvatoarea» credinței pentru toți oamenii²⁶.

14. Templul popoarelor fondată de americanul Jim Jones (1931—1978) în 1956, ce voia să pună bazele unei comunități umane «superioare», model pentru întreaga omenire. Viziunea lui Jim Jones asupra viitorului era «totul într-una»²⁷.

15. Biserica Satanei cu sediul în San Francisco, fondată de Anthon Luwey în 1966 care învață că «fiecare om are în el sămânță satanică».

18. *Ibidem*, p. 188.

19. *Ibidem*, p. 184.

20. *Ibidem*, p. 178.

21. *Ibidem*, pp. 184—185.

22. *Ibidem*, p. 179.

23. *Ibidem*, p. 186.

24. *Ibidem*, pp. 180—181.

25. *Ibidem*, pp. 187—188.

26. P. I. David, *op. cit.*, p. 105.

27. Marshall Kilduff, Ron Javers, *Secta sinucigașă*, trad. Felicia Antip, București, 1981.

Scopul este de a cultiva această sămânță, dispărând închinătorii religiilor clasice²⁸.

16. Martorii lui Lucifer, inițiator fiind francezul Jean-Paul Bourre prin 1970. Scopul este de a «reabilita magia și Vrăjitoria», de a fonda o nouă religie cu accente spiritiste²⁹.

17. Spiritismul modern fondat în Hydesville (USA) prin familia Fox din 1846. Se neagă transcendența lui Dumnezeu, Hristos este considerat un mare spirit sau dumnezeul solar al nostru. Se acceptă reîncarnarea și destinul³⁰.

18. UFO-latrui, sectă religioasă recentă inspirându-se dintr-o idee extraterestră numită «Mayan», ce afirmă existența vieții pe alte planete și nevoia de a lua contact spiritual cu aceste vieți prin descifrarea necunoscutei³¹.

19. Francmasoneria ce urmărește «unitatea creștină» ca suprabiserică definitiv transformată, o biserică mondială antropocentrică a plănuitului stat francmason planetar, care se va realiza prin reuniunea ecumenică în rebeliune a creaturilor contra Creatorului, sub steagul înșelător al fraternității, toleranței și umanismului celui fără Dumnezeu³².

Toate aceste curente religioase fac parte din mișcarea holistică (ὅλος = totul) sau noua eră — new age, cum este cunoscută în Apus. Multe din aceste curente au pătruns și la noi în țară după 1989, și-și fac simțită prezența prin mijloacele de propagare.

De fapt dimensiuni ale unui nou model uman transformat și ideea că persoana umană este o totalitate au fost observate și la noi de filozofii deceniului trecut. Se amintea de o nouă filosofie de viață, de o nouă cultură a relațiilor interpersonale necesare pentru toate țările lumii. Se urmărea mărirea calităților empaticе prin practici yoga sau zen³³. Tehnicile de grup, care promovează un nou model de societate nastratificat, sunt în practică în USA din 1964. S-a vorbit de societatea «holistă» opusă celei moderne de tip individualist, de autonomia rațiunii umane. Ideea că natura va deveni locuință cosmică nu este decât medierea omului universalizat cu universul umanizat³⁴. S-a vorbit despre reintegrarea omului în cadrul naturii și excluderea oricărui model prin «noua vrajă a lumii» ce va metamorfoza totul³⁵. Și toate acestea cu un accentuat spectru antropocentrist și panteist.

Pionierii noii ere pot fi considerați adepții AUCM, dar originile mișcării se găsesc în societatea teosofică și spiritismul modern. Încă din 1970 Allain Woodrow cunoștea o mișcare religioasă cu diferite tehnici

28. P. I. David, *op. cit.*, pp. 108—109.

29. *Ibidem*, p. 109.

30. *Ibidem*, pp. 80—84.

31. Douglas R. Groothuis, *Unmasking the New Age*, Illinois, 1988, p. 21.

32. Bruno Würtz, *New Age, Paradigma holistă sau revtăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, pp. 94—95.

33. Vezi Elena Zamfir, *Cultura relațiilor interpersonale*, ed. politică, București, 1982.

34. Vezi Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

35. Vezi Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Noua Alianță, metamorfoza științei*, trad. Cristina Boico și Zoe Manolescu, ed. politică, București, 1984.

de meditație și esoterism care avea scop o schimbare totală a societăților și religiilor³⁶. În 1975 această mișcare s-a făcut cunoscută. După modelul unui furnicar totalitar sau al unei lumi robotizate, sau după viziunea lui Pierre Teilhard de Chardin, pentru care evoluția neamului omenesc antrenează în mod necesar o mișcare în ascensiune de unificare către punctul omega, se urmărește aducerea tuturor către un tot universal. Tinerii manifestă un interes extraordinar pentru magia neagră, spiritism, astrologie, ocultism, telepatie, practici yoga, meditații de tip oriental, interes pentru mișcări oculte, ce-și caută originea în reforma lui Akhenaton al Egiptului, în miturile celtice, în ritualuri păgâne din insula Tikkopia, în șamanism, în concepții tribale animiste³⁷.

Contactul englezilor cu lumea indiană și emigrarea orientalilor în Europa vestică și America au dus la receptarea ideilor panteiste. Dar se vrea nu o religie transformată cu tendințe de revenire la simplitatea primelor comunități creștine, cum susțin unii adepți³⁸, ci cu tendință de subjugare și conducere totală dintr-un punct central în toate domeniile de manifestare umană, iar din punct de vedere religios revenirea la credințele primitive și panteiste.

Iată care este doctrina acestei mișcări holistice în ce privește divinitatea :

Dumnezeu este impersonal. Umanitatea, ca de altfel toată creația, fac parte din ființa lui Dumnezeu, deci sunt divine. Toate crizele omenirii se nasc din ignorarea divinității noastre și a unității noastre cu toți și cu toate lucrurile. Deci singura nevoie a lumii este transformarea conștiinței ei pentru a ajunge la conștiința divinității sale. Transformarea aceasta poate avea loc prin oricare din tehnicile esoterice care pot fi aplicate trupului, minții sau sufletului.

Dumnezeu este totul, deci El include și binele și răul. Totul este bine din momentul în care ți-ai acceptat divinitatea, chiar și răul. Binele și răul sunt unul și același.

Dumnezeu este Capul, Forța. Omul este Dumnezeu. Totul alcătuiește un întreg, deci și omul face parte din Dumnezeu-Forța, care e o forță neutră, impersonală. Forța este înțeleasă ca o energie atotpătrunzătoare sau forța de viață a cosmosului. Omul face parte din Dumnezeu chiar dacă nu realizează.

Mișcarea urmărește să-i ajute pe oameni să-și descopere potențialul divin pe care toți îl au și să-i învețe să realizeze printr-o experiență personală că ei sunt una cu Dumnezeu.

Fiecare individ se simte parte din natură și din întregul cosmos, nu microcosmos în macrocosmos. Astfel gândirea rațională trebuie să facă loc gândirii sintetice și cunoașterii intuitive bazate pe experiența nerațională.

Fiecare fenomen manifestat este parte din Dumnezeu. Și spațiul între aceste fenomene manifestate este Dumnezeu. Totul este Dumne-

36. Allain Woodrow, *op. cit.*, p. 64.

37. Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, London, 1987, pp. 83—84, 149.

38. Bernard Decourant, *L'Avenir du Monde*, ed. L'Age du Verseau, Paris, 1991, p. 179 sq.

zeu : materie și spirit. Și pentru că totul este Dumnezeu nu există Dumnezeu. Nu poți spune : acesta este Dumnezeu. Dumnezeu este totul ceea ce ai cunoscut dintotdeauna sau vei putea cunoaște, și totul dincolo de nivelul cunoașterii. Dumnezeu-Forța este energia divină care a creat universul și toate lucrurile le ține în armonie cu totul. Dumnezeu este energie precum energie este totul. Și iubirea e o mare energie magnetică.

Omul este energie, așadar omul este divin. Omul este Dumnezeu și trebuie să știe asta și să-și amintească totdeauna de asta. Dumnezeu are nevoie de om, precum omul de Dumnezeu.

Fiecare suflet este propriul lui Dumnezeu. Pentru tine tu ești Dumnezeu³⁹.

Din cele expuse se vede clar că Dumnezeul mișcării holistice este Dumnezeul panteismului oriental. Religiiile orientale au învățat secole de-a rândul că Dumnezeu este o forță, o energie impersonală ca o materie spongioasă cosmică ce înghite toate distincțiile și opozițiile. Acum la fel Dumnezeu este Forță, Energie, Esență, Conștiință, Vibrație, Principiu și impersonal. Este un panteism luat din cărțile sacre ale hinduismului. Astfel Dumnezeu este mai mult aparent, sau, în ansamblu luat, este nimic, cum a spus Buddha, sau e mort, cum a spus Nietzsche.

Prin expresii ca «totul e unul», «totul e Dumnezeu», «noi suntem Dumnezeu», «noi avem o putere infinită», «noi putem determina noua eră» se urmărește și unitatea tuturor religiilor lumii, ce ar însemna depășirea și împlinirea religiei și realizarea unității om-divinitate, lucru care real privit e imposibil⁴⁰.

Marea unitate a Ființei este, deci, să fii Dumnezeu. Divinitatea mișcării holistice este impersonală. În plus este democratizată : toți suntem Dumnezeu. Expunerea și ținta sunt panteiste : «Știu că exist, așadar eu sunt. Știu că Dumnezeu-Forța există, așadar este. Dacă sunt parte a acestei Forțe, apoi eu sunt ceea ce sunt», declară Shirley MacLaine⁴¹, autoarea multor publicații de succes cu doctrină holistă.

Robert Müller, discipol al lui Teilhard de Chardin, declara : «noi știm atât de mult că noi suntem de natură divină»⁴². Steward Brand la fel : «noi suntem ca și Dumnezeu», iar George Leonard : «noi suntem precum Dumnezeu».

Fritjof Capra (n. 1932), laureat al premiului Nobel în fizică, declara : «Am văzut toate elementele corpului meu și atomii participând în acest dans al energiei cosmice. Am simțit ritmul lui și am auzit sunetul lui și în acel moment am știut că acesta a fost dansul lui Shiva, Domnul Dansatorilor»; «tu faci parte din fiecare atom din lume și fiecare atom este parte din tine»⁴³. Deci experiența unicității l-a forțat

39. J. Yutaka Amano, Norman L. Geisler, *The Infiltration of the New Age*. Tyndale House, Wheaton, Illinois, 1989.

40. Douglas R. Groothuis, *Confronting the New Age*, InterVarsity Press, Illinois, 1986, p. 31.

41. Vezi Douglas R. Groothuis, *op. cit.*, p. 22.

42. *Ibidem*, p. 135.

43. Douglas R. Groothuis, *Unmasking the New Age*. pp. 23—24.

să încerce o conciliere între energia fizicii moderne și misticismul oriental. La fel procedează și fizicianul Ilya Prigogine⁴⁴.

Shirley MacLaine, în best-selling-ul «Out on a Limb», a afirmat: «Eu sunt Dumnezeu fiindcă toate energiile se închid în aceeași sursă. Noi suntem reflecții individualizate ale sursei Dumnezeu. Dumnezeu este în noi și noi suntem Dumnezeu. Fiecare suflet e Dumnezeuul lui propriu. Pentru tine tu ești Dumnezeu. A-ți iubi sinele înseamnă a iubi pe Dumnezeu», iar David Spangler, profesor la Institutul holist Waldorf din Findhorn Scoția, spunea: «Eu sunt acum viața noului rai și a noului pământ. ceilalți trebuie să se unească cu mine în toate formele. Există întotdeauna numai ceea ce eu sunt»⁴⁵.

Unitatea om-Dumnezeu înseamnă și unitatea om-cosmos. Pentru a ajunge la aceasta trebuie să treci dincolo de cunoaștere, dincolo de bine sau rău. Cosmosul este perfect în orice moment. Trebuie să treci dincolo de timp care este nereal. Cosmosul, unificat în eul propriu, se manifestă în două dimensiuni: universul vizibil, accesibil prin conștiința normală, și universul invizibil, accesibil prin alte forme ale conștiinței. Miezul experienței holistice este experiența conștiinței cosmice în care toate categoriile normale ale spațiului, timpului și moralității tind să dispară. Chiar și teama de moarte este îndepărtată prin experiența conștiinței cosmice. Deci pentru a realiza identitatea proprie cu cosmosul trebuie să treci dincolo de personalitate⁴⁶. Schimbarea conștiinței se urmărește și prin sport, practică în Institutul holistic Esalen California fondat de Michael Murphy.

Marc Satin declara: «totul trebuie dus spre marea unitate: unitatea cosmosului» și se admite formula: «Știu că sunt o parte a întregii naturi. Pot crește în înțelepciunea mea și a unității întregii naturi. Pot fi cu grijă întotdeauna că mi-am creat propria realitate și că am puterea înăuntrul meu să creez ceea ce e autentic în viața mea» sau «Pot fi cu grijă că dumnezeirea în toate formele sălășluiește în mine și că această dumnezeire este reflectată prin interiorul meu propriu, prin spiritul meu»⁴⁷. În ultima formulă se observă clar un împrumut din ocultism.

Marsch Wolf-Dieter spunea: «Ființa umană inițială trebuie să se transforme pentru că natura genuină și societatea tradițională nu mai există. Ele au fost substituie cu o nouă ambianță care se modifică accelerat în continuare»⁴⁸.

Expresia «creează-ți propria realitate» apare ca o premisă de bază. Potențialul divin este nelimitat. Există diferite metode de a realiza și potențialul divin al nostru. De obicei acestea sunt tehnici orientale (meditație, yoga), prin care se obține propriul eu evoluat, propria divinitate⁴⁹.

44. Vezi Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *op. cit.*, (nota 34).

45. J. Yutaka Amano, Norman L. Geisler, *op. cit.*, pp. 16—17.

46. James W. Sire, *The Univers next Door*, Second edition, InterVarsity Press, Illinois, 1976, pp. 145—151, 168—181.

47. Douglas R. Groothuis, *op. cit.*, pp. 133—134.

48. Bruno Würtz, *Confruntări contemporane pe tema viitorului*, ed. Facla, Timișoara, 1990, p. 75.

49. Douglas R. Groothuis, *Confronting the New Age*, pp. 23—24.

Deci totul este un panteism dezvoltat după identitatea atman-Brahman din hinduism și după formula «precum deasupra așa și dedesubt» din ocultismul clasic.

De asemenea se concepe și o trinitate, dar tot după model panteist. Spiritul veșniciei este unul nemanifestat și acesta este Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Mama și Dumnezeu-Fiul în Unul. În manifestare Unul devine trei: Dumnezeu-Tatăl este Dumnezeu al putinței, Dumnezeu-Mama este atotștiutor, Dumnezeu-Fiul este iubirea. Dumnezeu-Tatăl este puterea cerului și a pământului, Dumnezeu-Mama este sfânta răsufflare, Dumnezeu-Fiul este numai Fiul, este dragoste.

Iisus din Nazareth și Hristos sunt două entități separate. Omul Iisus e comparat cu Hercule, Hermes, Rama, Mithra, Krishna, Buddha. Iisus nu e unic. El a zis: «sunt prietenul și fratele tău», nu că e Dumnezeu. Deci ceea ce e Iisus toți oamenii pot fi.

Iisus nu este Hristos care va reveni pentru că nu e Dumnezeu. Hristos care va veni va aduce pace și unitate, o nouă religie într-o nouă etă⁵⁰.

Din 19 iulie 1977 Hristos este înlocuit cu Lord Maitreya care apare ca o figură centrală a noii religii. Se preconizează ca el să preia controlul asupra lumii la venirea lui. El va fi adus pe pământ prin «marea invocație», o invocație «pentru putere și lumină» declarată pentru toate religiile⁵¹. Maitreya nu vine ca să ne judece, ci să ne inspire și să ne ajute indicând calea de ieșire din criza actuală. Annie Besant (1847—1933), președintă a societății teosofice, l-a declarat pe Krishnamurti Învățător universal și Hristos reîncarnat. În discursurile sale David Spangler îl prezintă pe Hristos ca un personaj interesat numai și numai de propovăduirea mesajului noii ere.

Hristos este aceeași forță ca Lucifer, dar care se mișcă în direcție opusă. În sensul în care este interpretat și de Alice Ann Bailey (1880—1949) președintă a societății teosofice, Hristosul noii ere este Antihristul. Efectiv nu are loc o mântuire, ci o automântuire, care apare ca pod de lumină între o trinitate supremă a ierarhiei spirituale, formată din Logosul Solar, Învățătorul Universal și Mahachohan — dirigatorul energiei divine, și persoana umană, numit antahkarana (antar(h) = lăuntric, karana = organ de simț). Antahkarana exprimă calea de la capacitatea de gândire inferioară la cea superioară, adică «podul de lumină» între creier și suflet, practicabil prin efortul propriu al meditației⁵². Cu alte cuvinte prin meditație la automântuire. Antahkarana exprimă deci puntea spre duhul universal sau marele arc dintre individul uman și supra-sufletul lumii. În acest sens se rostește Sanat Kumara, adică curcubeu (simbolul holistic) contra Cruce⁵³.

50. J. Yutaka Amano, Norman L. Gisler, *op. cit.*, pp. 115—116, 125—127.

51. *Noua Eră, mișcare ocultă îndreptată împotriva religiei creștine*, pp. 16—17.

52. Bruno Würtz, *New Age*, p. 67.

53. *Ibidem*, p. 77.

De asemenea când Hristos a zis : «Eu sunt calea, adevărul și viața, nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine» se afirmă că n-a vorbit personalitatea Sa, ci conștiința lui Hristos, Sufletul înalt, ego-ul spiritual⁵⁴.

Lewi Dowlig, medic, susține în «Evanghelia aquariană despre Iisus, Hristosul erei Peștilor» că întemeietorul creștinismului a fost un inițiat, școlit în Asia la brahmani, buddhiști, perși, și la egipteni. Ar fi asimilat multă doctrină religioasă orientală și egipteană. Din acest proces de instruire, Iisus s-ar fi lansat până la urmă ca El Însuși identic cu Ființa supremă și universală, putând să spună cu îndreptățire «Eu sunt calea, adevărul și viața». Dacă Hristosul creștinilor a fost o persoană, cel al erei noi va fi o sinteză, un holon. Primul a coborât din cer al doilea încearcă să se ridice la cer prin instruire⁵⁵.

Evanghelia noii ere e o răsturnare. numai prin integrare holistă în ființa-creatură ajungem la mântuire. Ființa Creatorului transcendent, dacă există, e inaccesibilă pe calea automântuirii de jos în sus. Datorită acestei trăsături religia noii ere este în fond o strădanie raționalistă și o expresie a neputinței de a crede. Ea poate fi și o inspirație, dar nu din partea Dumnezeuului transcendent, ci din partea Luciferului. Aceasta este în fond esența oricărei religii panteiste : adorarea unei creaturi, a unui idol, automântuirea prin efort propriu.

Brad Steiger afirma că Iisus Hristos va deveni Hristos cosmic a cărui nevăzută revenire coincide cu începutul erei de aur a omenirii. Hristos cosmic e separat de Iisus din Nazareth, care n-a fost decât unul dintre mulți alți cunosători ai adevărului etern un avatar lumesc al zeităților încarnate⁵⁶.

Odată cu migrația ideilor religioase orientale în lumea apuseană a rezultat adaptarea lor la gândirea occidentală. Dar este aproape imposibil a rezuma adecvat varietatea formelor spiritualității orientale. Hinduismul e ceva teist, politeist, panteist, buddhismul ceva ateist și politeist, taoismul bazat pe două principii. Cert este că spiritul religiilor orientale diferă total de creștinism. Mișcarea holistă a acceptat categorii spirituale orientale. Spiritualitatea holistică este însă eclectică : misticism oriental, ocultism occidental, neopăgânism și psihologia omului potențial. Deci e o spiritualitate hibridă, esența fiind luată din religiile orientale cu elemente uneori iudaice, creștine sau musulmane, acceptându-se și credința în reîncarnare. Apoi, după schema holistică, concepțiile noastre despre familie, natură, cultură, istorie și Biblie devin dușmanii «experienței mistice»⁵⁷. Deci adevărurile logice ale culturii creștine sunt abandonate pentru a accepta pe cele orientale.

Adepții acestei mișcări permanent sunt interesați de profeții mayase, aztece, hopi, hinduse sau astrologie. Alain the Astrologer se

54. Douglas R. Groothuis, *op. cit.*, p. 87.

55. Bruno Würtz, *New Age*, pp. 134—135.

56. *Ibidem*, p. 137.

57. Douglas R. Groothuis, *Confronting the New Age*, p. 31 și *Unmasking the New Age*, pp. 131, 10 *passim*.

ridică împotriva profetiilor soteriologice și eshatologice susținând că noua eră va fi o perioadă de demistificare și lucidizare. Folosește formula «Dumnezeu e mort» voind să spună că reprezentările despre un singur Dumnezeu care se revelează o singură dată, într-o singură țară, în circumstanțe nebuloase (Iehova la evrei, Iisus Hristos la creștini), nu mai funcționează. Divinul trăiește și se manifestă pretutindeni fără să pretindă ceva în schimb. Noua eră va însemna sfârșitul religiozității de tip «frica de Dumnezeu». Omul însuși se va îndumnezei și va sluji după placul energiei divine pretutindeni disponibilă. Noua eră va aduce cu sine reunirea nemijlocită și definitivă a sinelui cu universul, cu energia cosmică. Elita mistică din împărăția lui Dumnezeu nu mai are nici un sens. Misterele oculte nu se vor mai afla la discreția arbitrară a unei minorități fanatice, iar ocultismul își va pierde tainele și nu va mai fi cazul să credem în ele fiindcă din ele ni se va compune viața. E o greșeală să crezi ca și misticii erei actuale că Dumnezeu e o realitate exclusiv spirituală, că viața exterioară ar fi neesențială. Căile de unire cu divinitatea pot fi: yoga, hatha-yoga, kundalini-yoga, tantrismul⁵⁷. Astrologia azi e o reminescentă a ceea ce a fost cândva o mare religie panteistă și o glorioasă încercare filosofică de a înțelege universul și de-al explica rațional.

Din programul expus de «Esoterice Union» se observă⁵⁸ prezența esoterismului actual ce-l arată pe șamanul tribului într-o formă extatică depășindu-și propria conștiință. Curente esoterice actuale urmăresc asimilarea elementelor religioase orientale, preluate încă din teosofia modernă, și regresia până la tradițiile oculte arhaice, printr-un grandios proces de «revrăjire» a lumii. Astfel se va realiza credința în unitatea cosmică a tuturor lucrurilor. Iar pentru a preveni acuzația de magie neagră și satanism adepții vorbesc de «restructurare cognitivă» justificând în felul acesta și metoda hipnozei prin care se documentează credința în reîncarnare⁵⁹. De fapt practicile esoterice nu urmăresc decât transformarea spirituală prin care omul să-și dea seama de identitatea sa cu cosmosul și divinitatea. Se generalizează credința în unitatea cosmică a tuturor lucrurilor, iar ideea de curgere universală a energiei cosmice este expusă în concepte ca prana, chi, ka, baraka, yesod, eter cosmic, bioenergie. În ceea ce privește revenirea la arhaic se urmărește reabilitarea șamanilor, vracilor și vrăjitorilor populațiilor tribale. Se vede clar omul care se semețește fără nici o îndreptățire, care se ridică el însuși spre Dumnezeu pe o linie inspirată de Lucifer, căpetenia răzvrătiților. Și, dacă în secolul al XIX-lea șamanii și guru erau căutați în Asia, azi ei vin în lumea apuseană contribuind din toate puterile la instituirea paradigmei noii ere.

58. Bruno Würtz, *op. cit.*, pp. 108—109.

59. *Ibidem*, pp. 34—35.

60. *Ibidem*, pp. 139—140, 214.

Conform punctului al șaselea din program și mișcarea ecologică contribuie la reintegrarea în ecosistemul natural și cosmic. Culoarea verde a ecologismului constituie simbolul ultimei speranțe, ce reprezintă depășirea momentului eshatologic și așteptarea noii ere a supraviețuirii⁶¹.

Omenirea urmărește transformare, iar transformarea e specialitatea mișcării și spiritualității holistice. Dar această transformare e în stare să sacrifice oricând interesele individului de rând pe altarul falselor interese ale colectivității depersonalizate.

Mișcarea holistică începe cu transformarea conștiinței umane și programarea ei pentru o nouă eră care va aduce cu sine o cotitură neimaginabilă: realizarea idealului înțelepciunii, vărsarea apei spiritului, turnarea duhului peste omenire, înfăptuirea identității de sine și univers, contopirea religiilor, divinizarea omului, fuziunea omului cu energia cosmică⁶². Metoda principală de transformare pare a fi practicarea de psihotehnici dezindividualizante, inducerea experienței transpersonale, solicitarea funcțiilor emisferei cerebrale drepte (creierul fiind conceput ca o hologramă dinspre care desfășurăm universul) și o largă acceptare a înțelepciunii orientale prin bioritmică, astrologie, terapia reîncarnării, parapsihologie, ufologie, vrăjitorie, psihocultism. Mai mult noua eră vrea să-și serbeze epifania ca resurecție a zeiței Gaia⁶³. La constituirea noii imagini despre lume contribuie disciplinele științifice, de la psihologie până la fizica nucleară, doctrinele orientale și oculte, mișcarea hippie, muzica, psihedelismul consumului de droguri ușoare (care este o psihotehnică în generarea experienței transpersonale), politica (cu mișcarea ecologistă și feministă) și cultura.

Interpretările despre proces, transformare și fluctuația din cartea taoistă Yi-King joacă un rol important în doctrina holistică, ca de altfel și învățătura cu privire la karman din hinduism. Fritjof Capra afirma: «Are loc sfârșitul erei Yang în care domină tendințele masculine violente și agresive, după care urmează era Ying ca timp al totalității întuite, ca eră a armoniei și feminității⁶⁴.

Se acceptă chiar și ideea kabalistă care afirmă că divinitatea este alcătuită din zece emanații ale unicului Dumnezeu (neoplatonism). Emanatiile sunt un complex de zece puteri sau puncte focale numite sefiroth. Aceste zece aspecte sunt divinitatea în înfățișarea ei existentă. Kabbalah mai învață că omul poate ajunge la mărirea Dumnezeului atotputernic⁶⁵.

Noul tablou cosmologic holistic este universal vibratoriu cu infinite interferențe codificatoare de informație ce nu exclud nimic din experiența umană plasată spre integrare cu cosmosul și divinitatea. Iată

61. *Ibidem*, pp. 87, 114.

62. *Ibidem*, p. 40.

63. *Ibidem*, p. 122.

64. Bruno Würtz, *Contrunlări contemporane pe tema viitorului*, p. 160.

65. *Vezi Mișcarea Noua Eră și Iluminații 666*, Timișoara, 1949, pp. 104—106, trad. după *The New Age and the Illuminati 666*, Illinois, 1983 (fără autor).

care este doctrina despre structura vibratorie numită Nada Brahma⁶⁶ : «Nada Brahma nu înseamnă că numai Dumnezeu Creatorul este sunet. Sunet este și creatura, cosmosul și lumea. Și invers, sunetul este lume. Această teză de credință nu e o speculație teologică, ci e o experiență proprie a celor ce trăiesc astăzi în sfera culturii noastre. Lumea e sunet — cosmologic și fizic, morfologic și biologic, mitologic și ca armonie. Miturile, legendele și basmele tuturor popoarelor au confirmat-o dintotdeauna. Dumnezeu a creat lumea din sunet. Până și Biblia vestește : «La început a fost Cuvântul». Cuvântul — Marele Sunet, Tunetul primordial al creației. Iar cuvântul e sunet, iar sunetul e dinamism vibratoriu, vibrație, iar vibrația aceasta străbate tot ce ființează de la spațiile siderale și muzica sferelor până la om, până la temelia individualității conștiente de sine, de lume și de Dumnezeu. Nada Brahma e scopul lumii»⁶⁷. Așadar ce poate fi altceva decât panteism. Ba chiar anticreștinism prin abolirea eshatologiei biblice și generarea unui feedback cu un viitor nou pentru planeta noastră. Și totul se întâmplă sub cea mai periculoasă mască : binele omului și pacea mondială.

După învățătura creștină Dumnezeu este Unul, dar întreit în Persoane. Filosofii au rămas aproape toate la reflexiunea unor teme teoretice, pentru că au voit să reducă realitatea la ființa uniformă, care nu există în concret în persoane, pentru a-și satisface pretenția de a ști totul, rezumabil în câteva generalități.

Setea omului după orizontul nesfârșit și după bucuria deplin mulțumitoare se cere după comunicarea cu o Existență personală care are în Sine orizontul infinit și puțința de a ne bucura în mod deplin mulțumitor. Acea Existență personală trebuie să fie transcendentă lumii limitate de persoane și obiecte cu care omul se află într-o legătură naturală. Existența personală transcendentă îi este omului transparentul unei zone cu totul deosebită de a lui și a tuturor persoanelor, al unei zone cu adevărat infinită de iubire, de lumină, de bucurie.

Omul se simte, ca subiect al tuturor actelor spirituale și trupești ale sale, dependent de un Subiect superior, absolut și totodată se simte atras spre El, dar nu în mod silit. Subiectul transcendent nu e una cu spiritul omului, deși numai prin acesta omul poate comunica cu Dumnezeu.

Că spiritul nu e una cu Dumnezeu o arată învățătura creștină prin credința în existența îngerilor, care sunt spirite create și care nefiind una cu Dumnezeu se mișcă continuu spre El.

Dionisie Pseudo-Areopagitul arată că Dumnezeu cel transcendent și mai presus de ființă a adus la existență toate formele de existență creată pentru a le ține și a le urca pe toate în comunicarea cu Sine, spre a se împărtăși tot mai mult de bunătatea Lui, fiecare după gradul ei,

66. Nada = sunet; brahman = forța primară a cosmosului, sinele spiritual al omului și tot ce e viu, e sufletul lumii ce conține toate sufletele individuale.

67. Bruno Würtz, *New Age*, pp. 183—184.

dar într-o comunicare neconfundată între ele, făcându-se fiecare de folos celorlalte ⁶⁸.

Numai realitatea personală supraexistentă, ca suport al existenței de sine, poate produce fără să se epuizeze, existența din toate planurile accesibile. Dacă ar exista o persoană supraexistentă neîncadrată în sistemul de referințe al naturii, n-ar putea să existe nici persoana umană. Numai transcendența Persoanei divine asigură existența persoanelor umane. Altfel totul ar cădea sub legile fără sens ale naturii și ale morții.

Realitatea personală supremă, ca existență de Sine absolută, nu e monopersonală, ci comunitate personală. Căci Ea este plinătatea de viață. Iar plinătatea de viață e trăită în comunitate personală. Ea este izvorul comun al tuturor actelor și realităților existente. Ea este plinătatea existenței și a iubirii ⁶⁹.

Noțiunea de Dumnezeu ca existență personală absolută este implicată în însăși noțiunea de credință religioasă. Existența personală a lui Dumnezeu este focarul și punctul de plecare al tuturor adevărilor credinței creștine. Existența și prezența lui Dumnezeu sunt deosebit de importante pentru creștin, căci în afara Lui viața ar fi fără sens. Existența omului e implicată în existența și lucrarea lui Dumnezeu și se afirmă reciproc ⁷⁰. Iar existența lui Dumnezeu se poate argumenta și rațional ⁷¹.

Dumnezeu este unic în ființă, dar nu creează nimic prin ființa Sa, căci atunci lumea și creația ar fi veșnică, ci creează prin lucrările sau energiile Sale, în timp. Există ființa neîmpărtășibilă și puterile sau lucrările ce izvorăsc din ea și care se lasă împărtășite de creaturi ⁷².

Dumnezeu este Unul (1 Corinteni 8 : 6) pentru că unul este universul pe care l-a făcut și dacă nu e un singur Dumnezeu nu e Dumnezeu adevărat. El nu admite nici un adaos în Sine și nu are ceva mai mare sau mai mic în Sine ⁷³.

Dionisie Pseudo-Areopagitul așează în fața tuturor atributelor unitatea lui Dumnezeu.

Unitatea lui Dumnezeu este antinomică pentru cugetarea omească. Ea este trăită în experiența concretă a credinciosului ca o bogăție nesfârșită ce nu exclude distincția dintre ființă și lucrări. Uni-

68. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 238.

69. Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. I.B.M. B.O.R., București, 1978, vol. 1, pp. 159—162.

70. Vezi Dumitru Radu, *Existența personală a lui Dumnezeu și cunoașterea Lui*, în *Îndrumări Misionare*, ed. IBMBOR, București, 1986, pp. 52—64.

71. Vezi Isidor Todoran, Ioan Zăgorean, *Teologia Dogmatică*, manual pentru seminariile teologice, ed. IBMBOR, București, 1991, pp. 45—63.

72. Vezi *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, ed. IBM, București, 1957, vol. 1, pp. 324—337.

73. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*. ed. Centrului mitropolitan al Olteniei, Craiova 1957, pp. 49—50.

tatea lui Dumnezeu este un dar nesfârșit de posibilități, nuanțe, puteri și aspecte de manifestare a Lui.

Unitatea este atributul prin care se înțelege existența unică a ființei divine, deoarece din punct de vedere logic nu se poate concepe existența mai multor ființe divine, egale în putere și stăpânire.

Învățătura despre unitatea și unicitatea lui Dumnezeu este specifică mozaismului și creștinismului, de la care a împrumutat-o islamismul. Au fost și filosofi care s-au ridicat la înălțimea de a concepe pe Dumnezeu ca o ființă unică, dar nu în felul în care este arătat în creștinism.

Tertulian afirma : «Dacă este Dumnezeu, e necesar să fie unic, dacă nu este unic nu este». Sf. Maxim Mărturisitorul spunea : «Dumnezeu este Același, Unul și Singur» (cf. Efeseni 4, 6). Din unitatea lui Dumnezeu rezultă și unitatea omului, care e chipul Lui.

După concepția panteistă totul este Dumnezeu și Dumnezeu este totul. Nu există distincție între Dumnezeu și lume.

Dacă totul înseamnă Dumnezeu, înseamnă că nu există nici o diferență între mine și celelalte lucruri, înseamnă că nu mă pot chema «eu însumi». Pentru a mă numi «eu însumi» trebuie să-mi asum că există o diferență între mine și celelalte lucruri. Deci înseamnă că nu există. De fiecare dată fug de mine însumi.

Când îi vorbesc aproapelui meu nu-mi vorbesc mie însumi. Realitatea sinelui implică existența unei diferențe între mine și celelalte lucruri. Lumea cuprinde oameni diferiți și lucruri diferite. Dacă eu nu sunt alte lucruri înseamnă că nu sunt totul. Eu nu sunt Dumnezeu. Deci panteismul e greșit.

Dacă toți oamenii sunt Dumnezeu atunci de ce săvârșim acte atât de umane ? Adepții erei noi privesc într-o oglindă și văd o înmugurire de Dumnezeu, dar uită că Dumnezeu nu poate înmuguri că El a fost, este și va fi Dumnezeu întotdeauna.

În credința lor despre Dumnezeu există o mare contradicție. Ei spun : «Dumnezeu este Absolutul, Infinitul, Nelimitatul. Noi trebuie să fim luminați și să realizăm divinitatea noastră»⁷⁴. Dar nu putem fi nelimitați și neluminați deodată.

Ei interpretează total greșit textele Scripturii. E o blasfemie ca un om să se numească Dumnezeu (cf. Ioan 10, 34 ; Fapte 17, 29). Caută în Scriptură un suport al doctrinei despre reîncarnare, făcând confuzie între înviere și reîncarnare (cf. Matei 11, 14). Dar în timp ce Scriptura declară : azi dacă auziți glasul meu nu vă împietriți inimile voastre, reîncarnarea afirmă : aveți destul timp să auziți vocea lăuntrică și să vă salvați pe voi înșivă⁷⁵.

74. J. Yutaka Amano, Norman L. Geisler, *op. cit.*, pp. 17—23.

75. Douglas R. Groothuis, *Confronting the New Age*, pp. 94—95.

În loc să se învețe schimbarea omului se învață redescoperirea Divinității. Toate lucrurile au un Creator. În acest sens noi trăim într-un univers nu multivers. Unitatea planului lui Dumnezeu nu distruge diferențele reale în creația Lui, pentru că El este Existența de Sine stătătoare (Ieșire 3, 14). Nimeni nu se dizolvă în marele ocean al Ființei. Și e un vis imposibil ca toți să fie Dumnezeu. Apoi un Dumnezeu impersonal este în mod ultim nesatisfăcător. Este abandonată total ideea unui Dumnezeu personal în favoarea unei energii impersonale, forței sau conștiinței.

Dumnezeu Creatorul e transcendent față de creație. El este prezent în creație, dar nu poate fi confundat cu creația.

Apoi îl fac pe Dumnezeu schimbător și finit în funcție de potențialul infinit: «vreau să-mi arunc omenitatea și să fiu Dumnezeu, să mi-o pierd și să fiu dumnezeire. Și când devine Dumnezeu sper ca toate întotdeauna să evolueze de sus înspre mine»⁷⁶, declară unii adepți.

Panteismul este o credință fără speranță, deznădăjduită în fața timpurilor. Din moment ce Dumnezeu este numit Creator, înseamnă că lucrurile sunt altfel decât El. Creația derivă de la Creator, care îi poartă de grijă, iar Creatorul nu poate fi o forță impersonală, energie sau conștiință, ci o Ființă personală, vie, puternică și pură.

Numai un Dumnezeu personal poate atrage creaturile care aspiră la desăvârșirea lor. O esență impersonală nu poate decât să anuleze persoanele atrase. Atracția are loc de la Dumnezeu. Cel personal spre persoane cărora El le acordă valoare eternă⁷⁷.

Prin ieșirea din comuniune a îngerilor căzuți, care laudau siliți și în mod ambiguu pe căpetenia lor, s-au pus în lucrare în lume aproape exclusiv legile dominatoare ale materiei. De aceea omul și cosmosul tind să iasă de sub robia legilor materiei și a corupției. Dar aceasta va avea loc odată cu învierea tuturor oamenilor. Atunci legea iubirii, care izvorăște din Dumnezeu, va ține pe toate în unitate și în lumina mereu sporită a lui Dumnezeu. Este vorba de revenirea tuturor în Dumnezeu, nu de contopirea tuturor cu Dumnezeu⁷⁸.

Panteismul îl face pe om sclavul lumii. În felul acesta omul fiind subordonat materiei își caută calea de ieșire, dar tot cu ajutorul materiei. De aceea în lumea occidentală se pune atât de mult accent pe știință și tehnică, iar descoperirilor științifice încearcă să li se găsească și o aplicare religioasă. Pentru că admitând identitatea dintre Dumnezeu și lume înseamnă că omul și natura fac parte din ființa lui Dumnezeu, chiar dacă nu se realizează. Omul supus lumii este supus legilor stri-

76. J. Yutaka Amano, Norman L. Geisler, *op. cit.*, p. 113.

77. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 217.

78. Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pp. 239—244, 266. Despre Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane, vezi Alexandru A. Munteanu, *Ghid bibliografic pe teme și probleme*, în B.O.R. nr. 9—10/1972, pp. 1067—1078.

căciunii. Omul prin fire caută să depășească aceste legi, dar nu e capabil singur, are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu. Ori, un Dumnezeu Care face parte din lume, nu-l va putea ajuta pe om să depășească legile acestei lumi. În final omul se contopește cu lumea, care-l înghite ca o picătură în ocean.

De asemenea panteismul confundă divinitatea cu lumea. În felul acesta nu mai există un Dumnezeu transcendent, ci total imanent. După doctrina holistică are loc efectiv o răsturnare : numai prin contopire cu Creația se poate ajunge la mântuire. Totul este în fond un raționalism neputincios și lipsit de credință. Ori din religiile antice și orientale cunoaștem care este esența panteismului : adorarea unor creatori, a unui idol, automântuirea prin efortul propriu. Și aceasta tocmai datorită confuziei dintre Dumnezeu și lume. În felul acesta sunt excluse respectul și iubirea față de Dumnezeu transcendent atât timp cât trăiește și se manifestă pretutindeni. Și de aici rezultă încercarea de a fi Dumnezeu folosind diferitele practici oculte și esoterice.

Dumnezeu nu trebuie confundat cu creatura. Scripturile au condamnat acest lucru (Is. 14, 13—15 ; Iezechel 28, 1—2 ; Fapte 12, 21—23). Căci nu lumea îl schimbă pe om, ci omul se schimbă pe sine prin voința de a colabora cu Dumnezeu. Omul e chemat spre desăvârșire care se realizează în comuniune cu o Existență personală, ce trebuie să fie transcendentă lumii limitate de persoane și obiecte cu care omul se află în legătură, iar cosmosul spre transfigurare, fără să se confunde cele două aspecte. Iar calea spre desăvârșire este iubirea față de Dumnezeu și de aproapele, nu iubirea numai de sine și realizarea tipului androgin.

Hristos nu trebuie unit cu panteonul panteistic, pentru că El ne-a mântuit și ne cheamă pe toți la El. Și apare o nouă contradicție : dacă totul e Dumnezeu la ce mai e nevoie de Maitreya ?

Pe de altă parte panteismul refuză să privească moralitatea și religia ca relația eu-lui uman cu existența lui Dumnezeu ca persoană. Totdeauna afirmă că e parte cu întregul, nu parte din întreg. Lupta omului cu răul devine o iluzie. Și din moment ce Dumnezeu e impersonal nu poate fi preocupat de bine și de rău.

Proclamând că omul este Dumnezeu proclami că omul l-a creat pe Dumnezeu și nu invers. Crezând că Dumnezeu este o forță neutră care poate fi manipulată se caută metode prin care se poate realiza acest lucru. Chiar și moartea este negată în finalitatea ei, afirmându-se că omul poate fi salvat prin găsirea eu-lui său superior prin expansiunea conștiinței. Mai mult chiar credința creștină este înlocuită cu mitul zeiței Gaia, cult reînviat și practicat, asociată cu Isis, Astarta, Demeter, Hera, Kore ⁷⁹.

79. *Noua Eră, mișcare ocultă îndreptată împotriva religiei creștine*, pp. 10—11, 13.

Totul este o doctrină huloitoare conform căreia omul poate atinge perfecțiunea prin propriile sale eforturi, prin călătoria în sferele înalte ale cunoașterii, iar după moarte devine Dumnezeu. Deci în mișcarea holistică se întâlnește credința în om și credința în energia atotpătrunzătoare sau în forța de viață a cosmosului.

Se nesocotește nu numai Creatorul, ci și creatura: transformarea omului, desființarea familiei, nivelarea individualităților personale și de grup, care trebuie să dispară prin identificare cu cosmosul. Deci de la antropocentrism se merge spre cosmocentrism, însă nu cu o logică de centru, ci cu identificarea totală cu «realitatea înfășurată a universului»⁸⁰. Iar, dacă creierul funcționează ca o hologramă, atunci totul e invers, iar lumea nu poate fi decât maya, așa cum susține Vedanta, adică o iluzie. Apoi a fi mântuit nu înseamnă a fi una cu divinitatea, ci a exista⁸¹.

Personajul «Evangheliei aquariene» oferă doar punte spre transformarea transpersonală și astfel spre integrare totală. Puntea nu e curcubeul biblic, cum se pretinde, ci o construcție intramundană. Factorul «credință» al transformismului noii ere are ca strategie respingerea tradiționalului și reducerea panteistă la intramundar⁸². Evanghelia autentică este vestea mântuirii păcătosului prin har, care e de la Dumnezeu, comunicat dintr-o singură direcție de sus în jos. Total greșit se folosește termenul «metanoia», considerând materia vie, ca și «iubire».

Rugăciunea a fost înlocuită cu meditația. Spiritualitatea clasică a rugăciunii, credința și ascultarea de Dumnezeu au fost plasate în meditația munitică. Este o repetiție, prin mantra și yoga, exclusă în creștinism (cf. Matei 6, 7). Carl Gustav Jung a arătat marea diferență dintre yoga, și meditația orientală, și meditația creștină⁸³. Sutra spune: «Tu vrei să știi că tu ești Buddha», pe când creștinul în timpul contemplației niciodată n-ar spune «eu sunt Hristos», ci «Hristos trăiește în mine» (Galateni 2, 20). De asemenea folosesc scrierile apocrife și gnostice.

Cercetând cu atenție sinele de care face atât caz mișcarea holistică dăm de un centru puternic, de pars lucifera lunae, care e un vechi model în religiile antice, în tanatologie și mai ales în doctrinele neognostice și oculte. Se constată prezența geniului malefic care s-a revoltat împotriva divinității și care ține neapărat să rămână «stăpânitorul acestei lumi» (cf. Ioan 14, 30), să fie zeul confesiunilor proiectat peste figura transcendentă a lui Hristos. Și toată doctrina apare ca o lumină stridentă a fiului pierzării care fascinează până la sacrificarea lucidității, pe altarul lucidității și în numele lucidității⁸⁴. Atât de frumos ne-a avertizat Sfântul Apostol Pavel (Coloseni 2, 8; Efeseni 4, 6) de pericolul

80. Bruno Würtz, *New Age*, pp. 148, 159.

81. *Ibidem*, p. 136.

82. *Ibidem*, pp. 173—174.

83. Douglas R. Groothuis, *op. cit.*, p. 142.

84. Bruno Würtz, *op. cit.*, pp. 251—253.

ce bate continuu. Omenirea nu are decât o alternativă : Să-L urmeze pe Cel ce a zis «Eu sunt lumina lumii ; cel care Îmi urmează nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții» (Ioan 8, 12).

Totul pare a fi teama de sfârșit apocaliptic. Sectele «propovăduiesc» spaima parusiei pentru că nu sunt cu Adevărul. Mai degrabă este ascultarea de vocea celui ce de la început a zis : «veți fi ca Dumnezeu» (Facere 3, 5). Iar baza căderii este dorința de a fi liberi și puternici, nerespectând limitele condiției umane. Scriptura arată căderea ca un act al cedării în fața plăcerii bazat pe imposibila dorință de a deveni Dumnezeu. În loc de a se merge spre libertate, se merge spre robie. În timp ce Scriptura spune că toate sunt spre mărirea lui Dumnezeu, mișcarea holistică spune că toate sunt spre mărirea omului.

Doctrina că, «totul este Dumnezeu» are mari și serioase implicații : omul nu mai devine părtaș al dumnezeieștii firi după har, ci devine sau este Dumnezeu după ființă ; nu mai există deosebire între ființa și lucrările lui Dumnezeu ; dumnezeirea se revarsă întreagă în lume, astfel dumnezeirea e pur immanentă, nu mai are nimic transcendent ; dumnezeirea e întreagă schimbabilă, în mișcare ca și lumea, căci nu e nimic în ea care să nu rămână neantrenat în lume ; conținutul întreg al dumnezeirii are o referire la lume, nu e nimic în ea care să însemneze o viață proprie deosebită de lume ; nu există dumnezeire apofatică, ci perfect cognoscibilă.

Ortodoxia nu are nevoie de filosofii de tip oriental căci baza ei e trăirea adevărului revelat.



RECENZII

TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Éditions Fates, Troyes, France, 1994.

Născut în Cehoslovacia la 17 decembrie 1919, autorul cărții recent apărute intră în viața monahală la vârsta de 19 ani, studiază filozofia la Brno, apoi teologia la Maastricht. Este hirotonit preot în anul 1949, dar nu poate să se întoarcă în patrie deoarece comuniștii erau la putere. Își termină studiile la Institutul Pontifical Oriental din Roma cu o teză despre spiritualitatea rusă. Începând din 1955 predă cursuri de teologie spirituală a Orientului creștin la acest institut și la Universitatea Gregoriană. Este unanim recunoscut ca un maestru în domeniul său, fiind bine apreciat pentru lucrările sale științifice (peste 200 de articole și numeroase studii) și invitat frecvent să susțină cursuri și conferințe peste hotare, îndeosebi în Statele Unite, în Africa și în Rusia. În 1991 American Bibliographical Institute din Raleigh (Carolina de Nord) îi decernează titlul de «personalitatea cea mai admirată a deceniului», pentru influența pe care părintele Špidlík a exercitat-o asupra societății contemporane. În ianuarie 1994 Societatea de Studii Bizantino-Slave din Sankt Petersburg îl numește membru de onoare. Din 1991 trăiește și lucrează la Centrul de Studii și Cercetări Ezio Aletti din cadrul Institutului Oriental, unde continuă să promoveze în spațiul occidental bogatele valori ale Răsăritului creștin ortodox.

Dintre lucrările sale mai importante menționăm teza *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, «Orientalia Christiana Analecta», Roma, 1956 și lucrarea consacrată sofiologiei Sfântului Vasile cel Mare («O.C.A.», Roma, 1961). Patru ani mai târziu publică în același periodic un remarcabil studiu despre doctrina spirituală a lui Teofan Zăvorâtul, cu sugestivul subtitlu *Inima și Duhul. Studiul Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, «O.C.A.», Roma, 1971, poate fi socotit un preambul la impresionantele volume dedicate spiritualității ortodoxe, purtând titlul *La spiritualité de l'Orient chrétien* (vol. I *Manuel systématique*, «O.C.A.», Roma, 1978 și vol. II *La Prière*, Roma, 1988). Importante pentru cunoașterea spiritualității ortodoxe în Occident sunt și lucrările *Breviario patristico. Un anno in compagnia dei Padri della Chiesa*, apărută la Torino în 1971, *Les grands mystiques russes*, Nouvelle cité, Paris, 1979, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Edizioni Borla, Roma, 1983 sau *Manuale fondamentali di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato, 1993.

Ultima carte a părintelui Špidlík nu este o pledoarie, cum s-ar părea după titlul său, pentru o «idee rusă», cât un îndemn adresat în primul rând Occidentului creștin pentru redescoperirea unor surse fundamentale ale unei teologii ortodoxe care stimulează, după cuvântul Scripturii (Apoc. 21, 24—26), eforturile fiecărei națiuni de aș aduce contribuția specifică la desăvârșirea planului divin de mântuire a lumii.

Așa cum afirmă Peter-Hans Kolvenbach în prefață, cartea «pune în evidență faptul că în centrul culturii intelectuale a Rusiei se află concepția persoanei, a persoanei ca unitate a divinului și umanului, deci ca participare la dragostea lui Dumnezeu în care ea își găsește deplina realizare». Gândirea religioasă rusă pune de fapt în evidență originalitatea vechii tradiții creștine care «ne este prezentată în toată strălucirea sa, cu o prospețime cu totul nouă».

Titlul cărții este inspirat de titlul comun mai multor scrieri ale unor autori ruși, ca de exemplu V. Soloviev, V. Ivanov sau N. Berdiaev, care au căutat să pună în evidență ceea ce e specific poporului rus, istoriei și vocației sale religioase. Să nu uităm că în secolul trecut acest subiect dădea naștere la numeroase dispute între slavofili și occidentalști.

La întrebarea: de ce și-a intitulat cartea «Ideea rusă», răspunde autorul însuși în Introducere, încercând să prezinte și scopul urmărit: «Nu pretindem, desigur,

că am vedea mai bine decât propriii fii ai națiunii ruse care le este vocația; ei înșiși sunt mai bine plasați decât oricine pentru a cunoaște frământările inimii lor. Nici nu dorim să fim noștri un fel de rezumat al studiilor apărute până în prezent asupra spiritualității ruse. Atitudinea noastră în fața acestui subiect s-ar putea explica astfel: când Petru cel Mare a hotărât să modernizeze marele Imperiu al țarilor, își formase o «idee» despre Occidentul european; și ceea ce a încercat să introducă în Rusia a fost tocmai ceea ce el a găsit de cuviință să aleagă dintre atât de multe lucruri ale Occidentului, care i se păreau că ar putea completa ceea ce lipsea țării sale în vremea aceea. Cam în același fel noi, occidentalii, ne îndreptăm privirile către Europa din cealaltă parte: și noi avem o «idee» despre ea și avem intenția de a găsi în Răsăritul slav elemente pe care le socotim că ne lipsesc, și deci complementare spiritualității și civilizației Europei occidentale» (pp. 16—17).

Cartea cuprinde aproape 400 de pagini și e împărțită în opt capitole, predate de Prefața și Introducerea din care am citat mai sus și urmate de o scurtă concluzie și de o consistentă secțiune bibliografică. Fiecare capitol poartă un titlu și este împărțit, la rândul său, în mai multe subdiviziuni, care poartă și ele titluri sugestive.

Primul capitol se intitulează, foarte inspirat, «Drepturile persoanei». În el autorul prezintă concepția diferiților autori ruși asupra antropologiei, concepție ce se inspiră, desigur, din gândirea Sfinților Părinți ai Răsăritului. Gândirea rusă este în cea mai mare măsură «antropocentrică». Ceea ce interesează în primul rând este omul, destinul și evoluția sa. Autori ca Skovoroda, Ceadaev, Belinski, Nesmelov, Șestov și mulți alții au tratat problemele filozofico-religioase din punctul de vedere al omului. Aceeasi atitudine o regăsim și în literatură, unde problematica omului este tratată atât în poezie (Tiutcev) cât și în proză. Dar nicăieri această problematică nu este tratată cu atâta profunzime ca la Dostoievski. «În om este închisă enigma universului, și a răspunde la întrebarea despre om înseamnă a răspunde la întrebarea despre Dumnezeu». De aceea Dostoievski reproșează intelectualilor abstracți că produc idei impersonale: «Voi sunteți împotriva vieții. Împuneți vieții abstracțiunile voastre. Sunteți teoreticieni, nu aveți pământ sub picioare. Înainte de toate trebuie să deveniți cineva, să vă intrupați, să deveniți voi înșiși, o persoană. Dar voi sunteți umbre, un nimic... un vis, se vede prin voi» (pp. 19—20, cit. din P. Evdokimov, *Gogol et Dostoievski ou la descente aux enfers*, Bruges, 1961, p. 192). Cine va putea rezolva toate problemele pe care ființa umană, esențial antinomică le pune? Numai Hristos, Dumnezeu-Omul. Deci putem afirma cu Bulgakov că antropologia este inseparabilă de hristologie: «Întruparea divină nu este deloc o catastrofă pentru esența umană, nici vreun fel de violare; ea este, din contră, desăvârșirea sa. De aceea fiind Dumnezeu desăvârșit, Hristos este și Om desăvârșit» (p. 21, cit. din S. Bulgakov, *Du Verbe incarné*, Paris, 1943, p. 116).

Deosebit de relevantă ni s-a părut secțiunea intitulată «Persoana, victorie asupra naturii» din același capitol întâi, deoarece autorul surprinde cât se poate de just punctul de vedere care a prevalat secole de-a rândul în gândirea teologică occidentală. Caracteristica mentalității Occidentului latin este gândirea lui Boetiu. «În învățătura sa despre Sfânta Treime el a pus pe primul plan unitatea naturii divine, în care se desfășoară viața celor trei Persoane. În antropologie se pleacă din același punct. Omul este fundamental o «natură», dar prin darul lui Dumnezeu este o natură foarte privilegiată, dotată cu rațiune și libertate: acest fapt îl face să devină «persoană». De aici urmează celebra sa definiție: «Persoana este o substanță individuală a naturii raționale». O definiție care e reluată de către Toma d'Aquino. Și pentru ca privilegiul rațiunii și al libertății să fie bine pus în evidență, scolasticii au adăugat proprietăților persoanei singularitatea, incomunicabilitatea, în-sinele (*ens in se*), pentru-sinele (*ens per se*). Această concepție va dăinui în filozofie până în epoca modernă. Pentru Kant, ca și pentru Toma d'Aquino, persoana există ca «în sine», și rațiunea este cea care permite libertatea în acțiune, în ciuda legăturilor care o unesc cu natura comună. Motivele unei vieți atât de lungi a acestei concepții sunt evidente. Să privim istoria: Europa s-a organizat urmând o dublă mișcare. Pe de o parte societatea tinde să se organizeze după legile universale; pe de alta, în această societate însăși se constată că indivizii trebuie să lupte pentru libertatea lor; și, prin luptă sunt obținute rezultate impor-

tante în legislația vieții politice și sociale. Foarte conștientă de construcția acestor tendințe, Europa va căuta să găsească un compromis. Se va strădui să delimiteze domeniile libertății individuale, inviolabile, privilegiate, încercând să atragă neîncetat atenția asupra exigențelor și necesităților «naturale» provenite din realitatea socială și din legile științifice care domină lumea. Problemă ce rezumă și reflectă soluția Marelui Închizitor în faimoasa legendă a lui Dostoievski... Boetiu și urmașii săi încercau deci să elibereze persoana de sclavia «naturii» comune. Dumnezeu, dăruindu-i omului rațiunea și libertatea, i-a acordat, ca să spunem așa, un «drept de dispensă» asupra a ceea ce este comun tuturor celorlalte creaturi: «omul iese din «natură» pentru a deveni o natură privilegiată. Considerațiile gânditorilor ruși pleacă de la un punct de pornire contrariu. Prioritatea absolută este acordată persoanei și ea este cea care se realizează într-o natură determinată. Această prioritate trimite, ca la Părinții greci, la taina Sfintei Treimi. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt își realizează unitatea absolută într-o singură natură, «ousia»; Ei «nu ies» din ea, ci ei sunt cei care o fac să existe. La fel în hristologie, afirmă V. Losski, trebuie luată persoana drept punct de plecare, și nu cele două naturi, pentru a înțelege cine este Hristos. Pentru că Hristos este primul om, aceeași afirmație putând fi aplicată oricărei persoane umane. «Persoana înseamnă ireductibilitatea omului la natura sa». El nu există în afara naturii sale, pe care o «enipostiază», dar pe care o depășește neîncetat, «el o *ek-staziază* întrucâtva» (pp. 28—29). Persoana este iubitoare («agapique»), dar, spre deosebire de Persoana divină care doar dăruiește, persoana umană nu dăruiește numai, ci dorește să și primească. Iubirea este «kenotică», deoarece în viața Sfintei Treimi Tatăl se comunică deplin Fiului, iar Fiul «se golește» (Filip. 2, 7) din dragoste pentru oameni. «Este cu nepunțință de dat o definiție a persoanei, scrie Florenski, deoarece aceasta se deosebește de lucru tocmai prin faptul că, în mod contrar lucrului, care este subiect al unui concept și în consecință poate fi «înțeles», persoana este «incomprehensibilă»; ea iese din cadrul oricărui concept, întrucât îl transcende» (pp. 30—33).

Celelalte capitole sunt intitulat, în ordine: «Cunoașterea» (II), având ca motto cuvintele Mântuitorului «Adevărul vă va face liberi» (Ioan 8, 32), «Dimensiunea socială a omului» (III), «Mântuirea este istorică» (IV), «Omul și cosmosul» (V), «De la robie la libertate» (VI), «Înaintea feței lui Dumnezeu: rugciunea» (VII), «Sofiologia» (VIII). Fiecare capitol tratează cu rigoare și claritate liniile directoare ale unei gândiri teologice pe cât de profunde, tot pe atât de diverse, meritul autorului constând atât în dificila muncă de sistematizare a bogatului material bibliografic, cât și în pertinenta concluziilor proprii.

În secțiunea dedicată isihasmului rus (pp. 284—293) autorul relevă importanța curentului spiritual inițiat de Paisie Velicikovski, ucenic al starețului Vasile de la Poiana Mărului, în reînnoirea mișcării filocalice din secolul al XVIII-lea. Curentul spiritual manifestat prin viața și opera lui Paisie «se ramifică, îndreptându-se pe de o parte către Rusia și înrădăcinându-se, pe de alta, pe pământ românesc» (p. 286). Tomáš Špidlík, un cunosător desăvârșit al isihasmului sub toate aspectele sale, scoate în evidență în acest volum doar câteva note caracteristice tradiției ruse.

Pentru valoarea teologică și actualitatea temelor dezbătute enumerăm câteva subtitluri ale cărții: «Viața divino-umană» (în capitolul I), «Adevărul viu», «Dincolo de noțiunile raționale», «Uni-totalitatea», «Frumusețea», «Cunoașterea prin credință» (cap. II), «Drepturile omului și ale societății», «Omul în Biserică», «Comunitatea monastică», «Biserica și statul», «Viața culturală», «Familia» (cap. III), «Omul în istorie», «Tradiția», «Mesianismul» (cap. IV), «A transforma cosmosul», «Dimensiunea eclezială a cosmosului» (cap. V), «Hristos și Antihrist», «Păcatul», «Pocăința», «Asceza» (cap. VI), «Mistica inimii», «Liturgia», «Splendoarea icoanelor ruse» (cap. VII).

Întreaga carte dovedește nu numai buna cunoaștere, ci și dragostea autorului pentru valorile spirituale ortodoxe. Vocația religioasă a unui popor ar trebui să fie vocația religioasă a tuturor popoarelor. De aceea lucrarea a fost socotită pe bună dreptate «un cuvânt profetic pentru Occidentul anului 2000».

Poetul și gânditorul rus Viaceslav Ivanov studiind, admirând și iubind diferențele culturii își dorea să vadă «creștinismul respirând cu ambele părți ale plămânilor săi». Cuvintele sale — spune Tomáš Špidlík — «au rămas ca un program și o speranță pentru Occidentul și Orientul creștin. Latini fac semnul crucii de la

stânga la dreapta iar bizantinii de la dreapta la stânga: important este ca semnul crucii să rămână simbolul Mântuitorului, așa cum soarele luminează culmile munților trimițându-și razele la fel de bine asupra Orientului cât și a Occidentului, ca toate orizonturile să fie luminate» (p. 17).

Apărută în excelente condiții grafice și având pe copertă un detaliu dintr-un tablou de Marko Ivan Rupnik, reprezentând pe Serafim de Sarov, cartea reprezintă un bun pas înainte pentru cunoașterea valorilor spirituale ortodoxe. De aceea socotim că o traducere a ei în limba română n-ar fi decât binevenită.

Pr. Prof. IOAN BARBU

ROBERT L. WEBB, John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study, Sheffield, Academic Press, 1991, 446 p. (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 62).

Lucrarea cuprinde trei părți. Prima este consacrată cercetării izvoarelor, a doua, Botezătorului, iar a treia, profetului. Atenția autorului se îndreaptă mai ales asupra informații date de Iosif Flavius, AJ XVIII, 116—119, care este supusă, de-a lungul studiului, unei exegeze aprofundate, ca și asupra textului de la Marcu 1, 2—18 și textele paralele: Matei 3, 7—10, Luca 3, 7—9, Matei 11, 2—6 și Luca 7, 18—23.

Metoda socio-istorică, adoptată de Webb, îi permite plasarea activității Sfântului Ioan în contextul iudaic contemporan și crearea unor paralele care contribuie la o mai bună înțelegere a naturii și originalității Sfântului Ioan Botezătorul.

Astfel, în ceea ce privește activitatea sa de botezător, o comparare atentă cu textele referitoare la abluțiunile practicate la Qumran și mai ales cu IQS 2, 25—3, 9, pasaj fundamental și relevant pe care autorul, pe bună dreptate, îl analizează pe fundalul ceremoniei de intrare în Alianță și al scufundării în apă, care ar avea caracterul unui rit de inițiere. Această înrudire între rituri care se substituiau — și unul și altul — celui practicat în Templu este bine pusă în evidență, chiar dacă în concluziile sale autorul nu o subliniază îndeajuns de puternic. În același timp apare și diferența majoră dintre ele, bine subliniată, aceea că, pe de o parte, avem de-a face cu un ritual de abluțiune practicat direct asupra propriei persoane, iar, pe de altă parte, la Ioan, avem de-a face cu un rit în care Botezătorul apare ca persoană mijlocitoare pentru obținerea iertării dumnezeiești.

În ceea ce-l privește pe Ioan ca profet, Webb stabilește, — după ce trece în revistă principalele figuri așteptate în sânul iudaismului pentru a restaura și a judeca poporul lui Israel și după ce ne vorbește despre «cel mai tare» anunțat de Ioan — o comparație între Botezător și alți profeți din acel timp (Ioan Hircan, Iosif Flaviu), înțelepți (esenieni, Theuda egipteanul și Isus, fiul lui Anania). Autorul face o distincție în cadrul acestei ultime categorii de profeți din popor, între «singuratici», de obicei tolerați de putere, și cei care s-au pus în fruntea unor mișcări populare și care au fost reprimăți cu severitate. Întrucât Ioan a împărțit soarta acestora din urmă, Webb îl plasează în această categorie, punând în evidență faptul că predica lui Ioan avea o dimensiune socio-politică și că botezul său avusese ca efect crearea unei mișcări propriu-zis sectare (din punct de vedere iudaic), în sensul că el efectua deja trierea între «grâu și pleavă», între adevăratul Israel și cei care, la plinirea vremii, vor fi aruncați afară.

Webb observă totuși că, în timp ce mișcările ivite aici și colo se caracterizau prin activism și nevoia de grupare, cea a lui Ioan se deosebește de acestea prin însăși natura ei, fiind în același timp dispersată și oarecum mai pasivă.

Fără a vrea să intrăm aici într-o discuție asupra tezelor autorului, ne îngăduim să ne manifestăm regretul că anumite elemente care apar într-una din părțile lucrării nu mai sunt regăsite în celelalte. Astfel, spre exemplu, e greu de înțeles pentru ce ascendența «preotească» a lui Ioan e rapid trecută în revistă când e vorba de a determina cărui tip de profet îi aparține (p. 350), și atât de accentuată când e vorba de a preciza semnificația botezului său (p. 183—205). Aceasta poate

crea impresia că Botezătorul și profetul sunt priviți ca persoane distincte, și nu în întregul persoanei, care le exprimă.

Dincolo de această critică, mai curând un regret, rămân meritele lucrării și recunoștința ce trebuie arătată autorului pentru demersul său. Prin claritatea expunerii, prin bogăția și precizia analizelor făcute, ni se oferă aici o lucrare care reprezintă de acum înainte un loc de referință obligatoriu pentru oricine va voi să se aplece asupra figurii lui Ioan Botezătorul.

CHARLES L'EPLATTENIER, *L'Évangile de Jean, Genès*, Labor et Fides, 1992, 421 p.

Lucrarea specialistului protestant este și ea interesantă deși mai modestă decât cea a lui X. L-Dufour ca dimensiuni și realizare. De altfel, a încerca să comentezi în 400 de pagini întreaga Evanghelie a Sfântului Ioan este o întreprindere îndrăznească. Charles L'Eplattenier nu este un specialist în materie, dar este un specialist al exegezei biblice realizate împreună cu grupuri de laici, și care știe să suscite interesul publicului larg. Este un vulgarizator bine informat care a furnizat deja comentarii apreciate ale Evangheliei Sfântului Luca și ale Faptelor Apostolilor. Comentariul său la Evanghelia Sfântului Ioan va permite multor cititori — studenți în teologie, conducătorilor seminariilor biblice, cititorilor cultivați — de a relui, cu o privire proaspătă lectura evangheliei Sfântului Ioan.

Cele 20 de pagini ale prologului constituie un adevărat text de validitate. Ceea ce este esențial este spus cu simplitate, fermitate și în chip nuanțat. Autorul reia ipoteza lui Boismard (1953) asupra structurii parabolilor. El semnalează principalele dificultăți ale textului și propune, în linii mari, o lectură teologică interesantă și uneori plauzibilă.

Împărăția Evangheliei Sfântului Ioan în patru părți decurge din lectura prologului, care luminează întregul text. 1. Viața manifestată (1, 19, 6, 71); Lumina refuzată (7, 1—12, 50); testamentul lui Iisus (13, 1—17, 26); ceasul preamăririi Fiului lui Dumnezeu (18, 1—20, 26) și epilogul (Ioan 21). De mai multe ori, pentru diferite fragmente de dimensiuni variate, autorul propune o aceeași structură, aceea a prologului, ceea ce oferă o coerență liniștitoare pentru cititor: Ioan 7—8; Ioan 9, ansamblul celei de a treia părți, încadrată de Cina cea de taină (13) și rugăciunea cea din urmă (17); pe alocuri sunt propuse și alte scheme de compoziție, ca cele 6 zile din cap. 1, sau cele 4 tablouri succesive de la cap. 11 și 20. În Ioan 18, 28—19, 16, care se referă la procesul lui Iisus în fața lui Pilat, mai curând trebuie să descifrăm, două direcții paralele: una ducând la biciuirea lui Iisus (19, 1—3) și alta la răstignire (19, 16—22), decât o structură hiastică; e adevărat că această lectură compromite structura hiastică propusă pentru cap. 19, 16—42.

Oricum, aceste propuneri de lectură au temelii solide și prezintă anumite avantaje, chiar dacă ele nu pot să se bucure de aprecierea unanimă a exegeților.

Autorul privește textul cu toată seriozitatea și nu oferă soluții comode pentru problemele insolubile, cum ar fi de pildă limita fragmentelor. Comentând Ioan 8, 31—59, unul dintre cele mai dificile fragmente, el urmează textul pas cu pas, relevând drumul tragic pe care evreii l-au urmat devenind din credincioși profunzi dușmani ai lui Iisus; paralela făcută între acest text și Epistola către Galateni este binevenită, ca și raportarea la situația religioasă în timpul Sfântului Ioan.

Chiar și când face o lectură simbolică a textului, autorul este mai sensibil la aspectul didactic sau narativ al evangheliei a patra decât la cel practico-dramatic. Dar face aceasta ca un — pedagog silit la o opțiune bine motivată, pentru care mulți cititori îi vor fi recunoscători.

Pr. Prof. IOAN BARBU