UNIVERSITATEA DE NORD BAIA MARE
FACULTATEA DE LITERE
DEPARTAMENTUL TEOLOGIE ORTODOXĂ

ORTODOXIA
maramureșeană

Anul XI • Nr. 11
Baia Mare 2006

Coperta I: **Biserica cu hramul "Sf. Nicolae" din Corneşti** (comuna Călineşti), secolul al XVII-lea *(Foto: Emil Danciu)*

REFERENȚI ŞTIINȚIFICI

Pr. prof. univ. dr. **Ilie MOLDOVAN** - Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" a Universității „*Lucian Blaga*" din Sibiu

Pr. prof. univ. dr. **Ioan CHIRILĂ** - decan la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „*Babeş-Bolyai*" din Cluj Napoca

Pr. prof. univ. dr. **John BRECK** – Institutul Teologic Ortodox „*Saint-Serge*" din Paris

Pr. prof. univ. dr. **Theodor DAMIAN** – Institutul Român de Teologie şi Spiritualitate Ortodoxă din New York

Pr. conf. univ. dr. **Ştefan POMIAN** – Catedra de Teologie Ortodoxă a Universității de Nord, Baia Mare

COMITETUL DE REDACȚIE

Preşedinte:	Dr. h.c. JUSTINIAN CHIRA, episcopul Maramureşului şi Sătmarului
Redactor responsabil:	Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA
Secretar de redacție:	Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL
Membri:	Pr. lect. univ. dr. Cristian ŞTEFAN Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN Pr. asist. univ. drd. Marius NECHITA Asist. univ. drd. Valerian MARIAN

REDACȚIA ŞI ADMINISTRAȚIA

Secția de *Teologie Ortodoxă*
Str. CRIŞAN, Nr. 5-7 • Baia Mare, Jud. Maramureş
http://ortodoxiamaramureseana.q1000.ro/
(http://ortodoxiamaramureseana.q1000.ro/index.htm)

Tel: **004.(0)262.430.856 • 0742516530**
E-mail: *beusebiu@yahoo.com • adi_paulbm@yahoo.com*

Tiparul executat la: **MARINEX PRINT S.R.L. Baia Mare**

ORTODOXIA
maramureşeană

Nr. 11 / 2006

CUPRINS

I. EDITORIAL

✞ Bartolomeu ANANIA, *"Icoanele şi colindele s-au născut odată cu poporul român"* 7

II. CRONICA UNIVERSITARĂ

1. Spicuiri din cronica universitară şi culturală – 2006 11
2. Cadrele de conducere.....16
3. Cadrele didactice ale Departamentului de Teologie Ortodoxă.....17
4. Licenţiaţii în Teologie Ortodoxă Pastorală. Promoţia 2006 18
5. Licenţiaţii în Teologie Ortodoxă – Litere. Promoţia 2006 19
6. Licenţiaţii în Teologie Ortodoxă – Asistenţă Socială. Promoţia 2006 19
7. Studenţii Specializării T.O.P. Anul universitar 2006-2007..... 20
8. Studenţii Specializării T.O.D. Anul universitar 2006-2007 24
9. Studenţii Specializării T.A.S. Anul universitar 2006-2007..... 26

III. PROBLEME ÎN ACTUALITATE

1. Prof. dr. Nuţu ROŞCA - *Legea 247 şi erorile ei* 29
2. Dumitru IRIMIA - *Crucifixele pot rămâne în şcolile publice din Italia* 36
3. Pr. dr. Florin ŞERBĂNESCU - *Protocol de colaborare între Patriarhia Română şi Ministerul Administraţiei şi Internelor* 37
4. Lector univ. drd. col. Ioan Ştefan TOHĂTAN - *Dreptul deţinuţilor la asistenţă morală şi religioasă* 42
5. Lector univ. drd. col. Ioan Ştefan TOHĂTAN - *Protecţia internaţională a minorităţilor* 47
6. Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN - *Rolul Bisericii în integrarea europeană a României. Exigenţe, probleme şi perspective* .. 52

IV. TEOLOGIE BIBLICĂ ŞI SISTEMATICĂ

1. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Dimensiunile divino-umane ale Bisericii - concept în baze biblice* 61
2. Prof. drd. Ioniţă TIMIŞ - *Principiul finalităţii organismului uman în biologia creaţionistă contemporană** 79
3. Lect. univ. dr. *Adrian Gh. PAUL - Viaţa, personalitatea şi influenţa doctrinară a Sfântului Diadoh al Foticeei* 128

4. Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Elemente antropologice în învățătura ascetică a Sfântului Diadoh al Foticeei* 158
5. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Primăvara în natură şi-n sufletul omului* 180
6. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Prezența ideii de mântuire în religii precreştine şi lucrarea de mântuire a lumii desăvârşit arătată în creştinismul ortodox* 192
7. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *Deicid, homicid şi suicid, o triplă şi abominabilă crimă comisă de omul secularizat şi desacralizat* 228

V. TEOLOGIE ISTORICĂ

1. Drd. Nicoleta HAN - *Cetatea de Piatră – în lumina istoriei medievale* 246
2. Muzeograf Marius CÂMPEANU - *Un act de hirotonire a unui preot ortodox din satele Lăpuşului* 254
3. Prof. dr. Nuțu ROŞCA - *200 de ani de la trecerea în eternitate a lui Samuil Micu* 259
4. ✞ Justin Hodea SIGHETEANUL - *Activitatea ecumenică a Mitropolitului Antonie Plămădeală* 265
5. Pr. lect. univ. dr. Cristian ŞTEFAN - *Misiunea creştină în teritoriile Olandei de azi* 282

VI. TEOLOGIE PRACTICĂ

1. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - *Cateheză la Sfânta Taină a Botezului* 290
2. Dr. Tănase-Ion FILIP - *Metode terapeutice alternative* 295
3. Ing. Mihail MĂRĂŞESCU - *Aspecte religioase în managementul firmelor* 308

VII. REMARCI EDITORIALE

1. Prof. dr. Nuțu ROŞCA - *Bogat mesaj arhieresc* 314
2. Pr. dr. Vasile AUGUSTIN, consilier eparhial - *Omagiu profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani* 317
3. Prof. dr. Nuțu ROŞCA - *Cum am scris cartea "Ortodoxie şi pseudouniație"* 319
4. Ştefan VIŞOVAN - *Mişcarea eretică messaliană şi spiritualitatea monahală răsăriteană* - de Adrian Gh. PAUL . 322
5. Prof. dr. Nuțu ROŞCA - *Falsa evanghelie după Iuda* 327
6. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *„Întâlniri cu Dumnezeu"* de Nicolae Stoia 328

"ICOANELE ŞI COLINDELE S-AU NĂSCUT ODATĂ CU POPORUL ROMÂN"

✞ BARTOLOMEU ANANIA,
Mitropolitul Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului

Ca şi cum sărăcia endemică, degringolada politică, infracționalitatea camuflată, corupția sub acoperire şi exhibarea libertinajului nu ne-ar fi fost de-ajuns, în toamna acestui an s-au produs în România şi două atentate morale la adresa copiilor şi tinerilor noştri.

E vorba de o campanie a unei minorități agresive pentru eliminarea religiei din învățământul public, tocmai într-o vreme când şcolile noastre sunt asaltate de tabagism, alcoolism, droguri, sexualitate, golănie argotică şi dezmăț comportamental. Nu e pentru prima oară cînd intervin în această problemă, dar vreau să le reamintesc zeloşilor noştri atei că religia, ca materie a trunchiului comun, este prevăzută în Legea Învățământului, fără ca prin aceasta să i se răpească elevului libertatea de a o refuza. Pe de altă parte, din paisprezece state ale Comunității Europene, doar două nu au religia în sistemul educațional. Din acest punct de vedere, iată că ni se îmbie gloria de a ne aşeza la coada continentului.

Mai nou, se agită o seamă de proteste împotriva prezenței icoanelor în şcoli, fără ca vreun elev sau părinte să se fi plâns. Înainte de a fi toleranți, părinții şi elevii cunosc regula elementară a bunului simț, aceea că într-o biserică îți descoperi capul, într-o sinagogă ți-l acoperi, într-o ageamie intri desculț. Nici chiar Episcopul Romei nu a socotit că-şi trădează credința dacă într-o moscheie dintr-o țară majoritar musulmană se roagă cu fața spre Mecca şi mâinile pe abdomen. Protestele liber-cugetătorilor noştri sunt, de fapt, o incriminare în numele discriminării, aşa cum comunismul experimenta dezumanizarea sub lozinca umanismului.

Se pare că recenta Lege a Cultelor nu-i afectează pe protestatari; ei nu "defaimă", nu "ofensează", ci, mai simplu, neagă. Ei bine, acestei negații îi poate sta în față un singur exemplu care demonstrează că, departe de a provoca vrajba sau ura, icoana inspiră liniște, încredere, speranță, reconciliere. Celebra "Pace de la Cozia", din 22 ianuarie 1999, între minerii dezlănțuiți şi un guvern speriat de iminența unui război civil, a fost posibilă datorită prezenței icoanelor în sala de conferință, prin care confruntarea a devenit dialog.

Icoana e mai mult decât un material didactic, decât o operă de artă, decât un simbol; prin sfințire ea devine sfântă. Alungi sfințenia, se cască vidul. Printre datinile noastre de Crăciun, colindate în spațiul public, se numără şi "steaua frumoasă şi luminoasă", în centrul căreia e zugrăvită icoana Naşterii Domnului. Răpiți-i stelei icoana, şi de îndată se va preface în semnul golului pe care-l ştim.

Orice s-ar zice şi oricâte ironii la modă s-ar face pe seama "mioriticului", icoanele şi colindele s-au născut odată cu poporul român, fac parte din ființa noastră națională, sunt componente ale sufletului românesc, mărturii ale identității cu care intrăm în Uniunea Europeană. Ca atare, ele nu pot fi obiectul unor decizii statale. Îl invit însă pe iconoclastul cu certificat de sănătate mintală ca, în virtutea libertății cavalereşti pe care i-o respectăm, să intre ziua într-o sală de clasă şi, în prezența elevilor, să smulgă icoana de pe perete, el, cu mâinile lui. Ne vom ruga pentru el.

Tuturor cititorilor şi ascultătorilor acestui mesaj le doresc, din toată inima, Sărbători luminoase, binecuvântarea Domnului, deplină sănătate, belşug în casă şi spor de bucurii. La mulți ani!

"ICONS AND CAROLS WERE BORN TOGETHER WITH THE ROMANIAN PEOPLE"

✞ **BARTOLOMEU ANANIA,**
The Metropolitan Bishop of Cluj, Alba, Crişana, and Maramureş

As though widespread poverty, political disarray, camouflaged criminality, concealed corruption and the display of libertinism had not been enough for us these days, two more moral offenses occurred in Romania, in the autumn of this year. They were directed towards our children and youth.

We are speaking about a campaign led by an aggressive minority in order that they eliminate religion from public education, at the precise time when our schools are anyway under the siege of addictions to smoking, alcohol, drugs, sex, in a general display of argotic hooliganism and behavioural debauchery. It is not for the first time that I have intervened in this matter, but I would like to remind our zealous atheists that religion, as a subject of a common trunk, is stipulated in the Education Law, without any attempt to deprive the student of his/her right to refuse to study it. Moreover, of the fourteen states of the European Community only two let religion out of their educational system. From this point of view, we must notice that we are offered the sad glory of being situated at the rear end of the continent.

Recently, a number of protests have made themselves heard against the presence of icons in schools, without any student or parent to have complained. Before being tolerant, parents and students know the elementary rule of common sense that dictates that in a church one takes off one's hat, in a synagogue one covers one's head, in a mosque one takes off one's shoes. Nor even the Bishop of Rome considered that he would betray his faith if he took off his shoes in a mosque in a country, which was predominantly Muslim, and prayed with his face towards Mecca, and keeping his hands on his abdomen. The protests of our free

thinkers are, in fact, an incrimination in the name of discrimination, the same as communism was experimenting de-humanization under the slogan of humanism. It seems that the recent Law of Cults does not affect the protesting lot; they do not 'slander', nor 'offend', but, simpler, they deny. Will, to this denial one single example could be offered in retort, an example that demonstrates that, far from provoking enmity or hate, the icon inspires peace, trust, hope, and reconciliation. The famous "Peace of Cozia", in 22 January 1999, among the unleashed miners and a frightened government dreading a civil war, was possible because of the presence of icons in the conference room, with the help of which the confrontation became a dialog.

The icon is more than a teaching aid, more than a work of art, than a symbol; by being consecrated, it becomes saint itself. When you chase holiness, a void replaces it. Among our Christmas traditions, caroled in public spaces, we also have "the beautiful, shiny star", in the centre of which they display the icon of the Holy Birth of Jesus. If we take this icon from the star, this sing will be transformed in the sign of emptiness, as we well know.

Whatever some may say, no matter how many trendy ironies some may come with when referring to the "Miorița spirit", about the icons and the carols, all of these were born in the same time with the Romanian people, they are part of our national being, they are components of the Romanian soul, they are proof of the identity we are integrated with in the European Union. Consequently, they cannot be the object of any state decision. I invite, though, the iconoclast who also has a mental health certificate, that, in the name of knightly freedom that we respect in him, he should enter in the middle of the day in a classroom, and, in the presence of the students, tear the icon away from the wall, with his own hands. We will pray for him.

To all the readers and listeners of this message, I wish, whole-heartedly, bright Holidays, God's blessing, perfect health, wealth in their homes, and plenty of happiness. Happy New Year!

SPICUIRI DIN CRONICA UNIVERSITARĂ ŞI CULTURALĂ - 2006

* **Joi, 19 ianuarie** – la Biblioteca județeană "Petru Dulfu" din Baia Mare a avut loc lansarea cărții "Modernizare, mondializare, globalizare", avându-i ca autori pe Viorel POP, Florin DUMESCU, Gheorghe VÂTCĂ şi Cătălin CHERECHEŞ, cadre didactice universitare la universitățile Nord şi Goldiş.
* **Sâmbătă, 28 ianuarie** – în prezența unui public numeros şi select, la Biblioteca "Petre Dulfu" din Baia Mare a avut loc lansarea cărții "Românii şi tâlharii Romei" de Mihai UNGHEANU, în prezența autorului. Despre carte au vorbit prof. drd. Teodor Ardelean, directorul general al Bibliotecii județene, în calitate de gazdă şi moderator, conf. univ. dr. Nicolae Iuga, lect. univ. dr. Ilie Gherheş, scriitorul Gheorghe Pârja, precum şi redactorul de carte, colonelul, istoricul, profesorul, militantul şi omul de suflet cu adâncă simțire şi conştiință românească Mircea Dogaru. Cartea a apărut la Editura PHOBOS, Bucureşti, 2005 şi tratează o problemă de stringentă actualitate în contextul european, imaginea justă şi nedeformată a României.
* **Luni, 30 ianuarie** – sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, patronii şcolilor teologice, a început cu Sfânta Liturghie de la Catedrala episcopală "Sf. Treime" în prezența P.S. Justinian Chira, episcopul Maramureşului şi Sătmarului, a P.S. Justin Hodea Sigheteanu, arhiereu vicar, şi a unui sobor de preoți, între care şi profesori de la cele două instituții de învățământ teologic din Baia Mare, continuând cu alte festivități şi agapa de la restaurantul "Dunărea".
* **Sâmbătă, 18 februarie** – pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA a participat la Sesiunea ordinară a Uniunii Bibliştilor din România (U.B.R.), cu sediul în Sibiu (înființată în anul 2004). În cadrul întrunirii s-au prezentat câteva referate şi s-au purtat discuții asupra metodelor de comentariu la textele Sfintei Scripturi. Participanții au hotărât şi au pus în plan un program pentru realizarea unui Comentariu biblic ecumenic în limba română, ca obiectiv principal de efectuat în perspectivă.
* **Miercuri, 15 martie** – la Universitatea "Vasile Goldiş" din Baia Mare a avut loc lansarea cărții "Maramureşul istoric în date" a prof. dr. Marian Nicolae TOMI. Despre lucrare au vorbit conf. univ. dr. Cornel Grad, conf. univ. dr. Nicolae Iuga şi lect. univ. dr. Ilie Gherheş.
* **Joi, 23 martie** – la invitația ASCOR Baia Mare, lect. univ. dr. Vasile TIMIŞ, de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj Napoca, a conferențiat în amfiteatrul Facultății de Litere din Baia Mare despre "Tinerii întru aspirația împlinirii" şi "Impactul experienței religioase asupra modelării caracterului şi personalității tinerilor".
* **Miercuri, 29 martie** – la Catedrala episcopală "Sf. Treime" din Baia Mare, Prea Cuviosul Arhimandrit Teofil PĂRĂIANU, de la Mănăstirea Sâmbăta de Sus, județul Braşov, a rostit un cuvânt de învățătură în cadrul "Serilor duhovniceşti", organizate de ASCOR.

* **Joi, 30 martie** – la Catedrala episcopală “Sf. Treime” din Baia Mare a avut loc un eveniment cultural deosebit: lansarea volumului II din opera integrală a lui Nicolae STEINHARDT “Dăinuind vei dobândi”. Cartea a apărut în Editura Mănăstirii Rohia şi a fost lansată, nu întâmplător, în această zi, ca un act comemorativ, la 17 ani de la trecerea în lumea drepților a monahului de la Rohia. La lansare au participat şi au vorbit cei doi ierarhi ai Episcopiei, editorul şi literatul Virgil Bulat din Cluj Napoca, prof. drd. Teodor Ardelean, directorul Bibliotecii județene, conf. univ. dr. Florian Roatiş şi pr. Ştefan Iloaie, consilier cultural de la Centrul mitropolitan din Cluj, la care s-au adăugat şi alți participanți: oameni de cultură, profesori, reprezentanți ai mass-media, studenți, preoți, stareții şi starețele mănăstirilor din Eparhie, care tocmai participaseră la o sinaxă. Printre altele, dl. Teodor Ardelean, directorul Bibliotecii județene, remarca că opera lui N. Steinhardt este pe locul I în topul cititorilor din cadrul instituției pe care o conduce.
* **Vineri, 14 aprilie** – la invitația ASCOR Baia Mare, dl. prof. drd. Vasile DANION, de la Bucureşti, un remarcabil autor de cărți cu o bogată tematică de actualitate creştină şi teologică ortodoxă, a conferențiat şi a răspuns întrebărilor adresate în amfiteatrul Facultății de Litere Baia Mare.
* **Marți, 2 mai** – la Biblioteca județeană “Petre Dulfu” din Baia Mare a avut loc lansarea cărții “Patologia lui Păcală sau simptologia sănătății”, de Angela-Monica JUCAN. Au vorbit despre carte şi autoare: Teodor Ardelean, directorul bibliotecii, în calitate de gazdă şi moderator, prof. univ. dr. Vasile Latiş, prof. univ. dr. Maximilian Boroş, conf. univ. dr. Florian Roatiş şi ing. Gheorghe Marcaş, preşedintele Camerei de Comerț şi Industrie, care a sponsorizat apariția lucrării.
* **Joi, 11 mai** – deschiderea oficială a activităților prilejuite de “Zilele Şcolii nr. 12”, şcoală inaugurată în anul 1968, căreia acum i se conferă numele marelui savant român Dr. Victor Babeş. Cu această ocazie a fost prezentat şi un număr din revista şcolii “Pentru noi”, cu o tematică variată ce reflectă activitatea bogată a acestei nobile instituții de învățământ. La festivitate au participat P.S. Justin, arhiereu vicar al Episcopiei Maramureşului şi Sătmarului, şi dl. ing. Gheorghe Achim, subprefectul județului Maramureş, precum şi reprezentantul Inspectoratului şcolar județean şi alte oficialități.
  Ca o notă distinctă a evenimentului, menționăm acordarea diplomelor de onoare invitaților de seamă şi tuturor directorilor acestei şcoli de la înființare şi până în prezent. Prestigiul acestei instituții de învățământ se datorează merituosului colectiv de cadre didactice care activează aici, în frunte cu inimosul director, prof. Rusiczky Anton Tiberiu.
* **Vineri, 12 mai** – a avut loc Sesiunea de comunicări ştiințifice ale studenților pe anul în curs. Din partea Departamentului de Teologie Ortodoxă au participat un număr de 24 de studenți, cu o tematică diversificată pe cinci direcții de cercetate: discipline biblice, istorice, sistematice, practice şi asistență socială. Comisia de evaluare a lucrărilor a fost compusă din următorii: pr. lect. univ. drd. Teofil Stan, preşedinte, pr. lect. univ. dr. Dorinel Dani, lect. univ. dr. Adrian Paul, pr. lect. univ. dr. Vasile Borca şi studenții Vasile Butaciu, T.O.P. III, membru, şi Lucian Tompoş, T.O.P. III, secretar.

Au fost premiate următoarele lucrări:
Premiul I: Omul-menirea sau vocația lui morală (Emanuel Chezan, T.O.P. III, media 9,88);
Premiul II: Păcatele capitale (Lucian Tompoş, T.O.P. III, 9,55);
Premiul III: Schisma din 1054 (Carmen Suciu, T.O.D. I, 9,56);
Mențiuni: Sinodul IV ecumenic (Loredana Lupşa, T.O.D. I, 9,36); Încercări de reunificare a Bisericilor în veacurile XIII-XIV (Florina Han, T.O.D. I, 9,33).

* **Luni, 15 mai** – au avut loc concursurile pentru ocuparea posturilor vacante la catedra de Teologie Ortodoxă: asistent universitar, poziția 14 pentru disciplinele Studiul V.T şi Studiul N.T., asistent universitar, poziția 15 pentru disciplinele Terapia familiei, Teoria şi practica consilierii şi Formare duhovnicească.
* **Miercuri, 24 mai** – la Facultatea de Litere, în amfiteatrul 59, a avut loc ceremonia decernării titlului de Doctor Honoris Causa, prof. univ. dr., critic literar, estetician şi eseist Nicolae BALOTĂ.
* **Vineri, 25 mai** – a avut loc cursul festiv al absolvenților specializărilor de Teologie Ortodoxă a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord. Festivitatea a debutat cu Sfânta Liturghie arhierească de la Catedrala "Sf. Treime", după care, la Casa Armatei, s-a desfăşurat cursul festiv propriu-zis. La festivitate au participat: P.S. Justinian Chira, episcopul Maramureşului şi Sătmarului, d-na Georgeta Corniță, decanul Facultății de Litere, dl. Gheorghe-Mihai Bârlea, prodecanul facultății, cadre didactice, părinți, colegi şi prieteni ai absolvenților. Prelegerea finală şi strigarea catalogului absolvenților au fost efectuate de îndrumătorii celor trei grupe: pr. lect. univ. dr. Cristian Ştefan (T.O.P.), asist. univ. Liviu Bozga (T.A.S.) şi prep. univ. drd. Valerian Marian (T.O.R.).
* **Vineri, 26 mai** – Senatul Universității de Nord a acordat titluri de Doctor Honoris Causa la trei personalități marcante ale învățământului superior: prof. univ. dr. ing. Gyula Patko, rectorul Universității din Miskolc (Ungaria); prof. univ. dr. Gheorghe I. Tohăneanu, de la Universitatea de Vest din Timişoara; prof. univ. dr. Teodor Dima, de la Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi.
* **Sâmbătă, 27 mai** – în semn de apreciere a unei personalități marcante a învățământului superior maramureşean de care se leagă şi începuturile acestuia, Senatul Universității de Vest "Vasile Goldiş" Arad, Filiala Baia Mare, a acordat distinsului profesor universitar dr. Gheorghe Pop, titlul de Doctor Honoris Causa, la venerabila vârstă de 85 de ani şi la patru decenii de activitate ştiințifică.
* **Joi, 8 iunie şi vineri 9 iunie** – pr. lect. Vasile BORCA a participat la Sesiunea extraordinară a U.B.R, care a avut loc la Casa "Elimhein" din Cisnădioara, de lângă Sibiu, prilejuită de prezența unor biblişti internaționali ca prof. dr. Ulrich LUZ, de la Facultatea de Teologie catolică şi evanghelică din Berna şi a prof. dr. D.P. MOESSNER, din Germania. În cadrul acestei sesiuni, pe timpul a două zile, s-au prezentat următoarele referate însoțite de comentarii şi discuții asupra lor: "Prezentare generală asupra Studiilor biblice din România" (autor pr. prof. dr. Stelian Tofană – Cluj Napoca); "Ştiințele biblice din Biserica romano-catolică din România" (pr. prof. dr. Vladimir Petercă –

Bucureşti); “Studiile biblice în Bisericile protestante din România” (prof. dr. Zsolt Gereb – Cluj Napoca); “Antiiudaism în Evanghelia după Matei” (prof. dr. U. Luz – Berna); “Biserica în Evanghelia după Matei” (pr. prof. dr. Vasile Mihoc-Sibiu); “Sfântul Evanghelist Luca” (prof. dr. Heins Klein – Sibiu); “Un alt text lucanic” (prof. dr. D. Moessner –Germania). Referatele şi discuțiile aferente s-au desfăşurat într-o ținută academică de excepție.

* **Marți, 13 iunie** – a avut loc întîlnirea de 10 ani a primei promoții de Teologie Litere şi Teologie Asistență Socială, din cadrul Universității de Nord Baia Mare. Programul a debutat cu Sf. Liturghie şi un parastas comemorativ pentru profesorii decedați (pr. Marius Lazăr, conf. univ. dr. Ioan Chiş-Şter, conf. univ. dr. Dumitru Horvat, lect. univ. dr. Ioan Benga, lect. univ. dr. Gheorghe Radu), săvârşite la Catedrala “Sf. Treime”, după care au avut loc cursul şi seminarul festiv din amfiteatrul Facultății de Litere. Iată şi catalogul celor prezenți:

I. Teologie Litere

1. Boghian Adina – prof. Şomcuta Mare
2. Câmpeanu Monica – prof. Baia Mare
3. Lazăr Monica – prof. Baia Mare
4. Lupşe Florina – lect. univ. drd. Univ. de Nord
5. Oana Alina – prof. Baia Mare
6. Petreuş Ioana – prof. Baia Mare
7. Potop Tatiana – prof. Baia Mare
8. Pricop Mariana – prof. Tăuții Măgherăuş
9. Socotinschi Ramona – prof. Baia Mare

II. Teologie Asistență Socială

1. Ardelean Ioan - preot Hoteni şi prof. Baia Mare
2. Blaga Angela – prof. Negreşti Oaş
3. Buda Dănuț – cadru S.R.I.
4. China Viorica – prof. Baia Mare
5. Chiver Nicoleta – asistent social Direcția Muncii Maramureş
6. Covaci Laura – prof. Baia Mare
7. Mureşan Constantin Brăduț – firmă privată
8. Nechita Maria – prof. Remetea Chioarului
9. Orha Luminița – prof. Satu Mare
10. Orha Mirela – prof. Satu Mare
11. Sălăgean Bianca – dir. adj. Direcția de Asistență şi Protecție a Copilului Maramureş
12. Sălăgeanu Florian – preşedintele Colegiului de Asistență Socială din România şi lect. univ. la Universitatea de Nord
13. Vele Rodica (şefă de grupă) – prof. Tg. Lăpuş

* **Marți, 18 iulie** – în Catedrala "Sf. Treime" din Baia Mare, în prezența P.S. Justin Sigheteanu, arhiereu vicar, a avut loc lansarea volumului "Enciclopedia familiilor nobile maramureşene de origine română", de Alexandru FILIPAŞCU, ediție îngrijită de ginerele şi fiica scriitorului, Ion şi Livia Piso, lucrare apărută la Editura Dacia, Cluj Napoca, 2006. Despre importanța lucrării şi contextul în care ea a fost alcătuită şi păstrată a vorbit prof. Teodor Ardelean, directorul Bibliotecii județene, dl. Ion Piso şi P.S. Justin.
* **Duminică, 27 august** – după săvârşirea Sf. Liturghii, în prezența unui numeros public, la Catedrala nouă din municipiul Baia Mare ("Sf. Treime") a avut loc un eveniment cultural şi religios de excepție şi anume lansarea cărții "JUSTINIAN", scrisă şi redactată de Eduard Bogdan. Printre cei prezenți şi care au luat cuvântul la acest eveniment au fost: pr. lect. univ. dr. Vasile Borca, scriitorul Marian Ilea, prof. drd. Teodor Ardelean, directorul Bibliotecii județene, poetul şi scriitorul Gheorghe Pârja, redactorul şef adjunct al cotidianului "Graiul Maramureşului", prof. dr. Cristian Anghel, primarul Băii Mari, scriitorul Ion Vădan, directorul Editurii Dacia, Ada Fonai, tehnoredactorul cărții, autorul Bogdan Eduard şi, în încheiere, P.S. Justinian, care, deşi în principiu, s-a opus acestei apariții, în sfârşit a fost "păcălit", după multe insistențe să apară această carte şi, într-adevăr, era o lipsă de interes, era un gol irecuperabil pe care trebuie să fim recunoscători autorului că l-a împlinit, cum preciza pr. Vasile Borca.
* **Luni, 2 octombrie** – deschiderea anului universitar 2006-2007 a fost prefațată cu săvârşirea Sf. Liturghii la Biserica "Sf. Nicolae", de către un sobor de preoți, în frunte cu P.S. Justin Sigheteanu, arhiereu-vicar.
  Festivitatea deschiderii noului an universitar a avut loc în sala Teatrului municipal din Baia Mare, fiind onorată de prezența d-lui Mihai Hărdău, ministrul Educației şi Cercetării, însoțit de doamna prefect Gyöngyike Böndi şi dl. primar Cristian Anghel. Din partea Bisericii au participat cei doi ierarhi ortodocşi, P.S. Justinian Chira, episcopul ortodox al Maramureşului şi Sătmarului şi P.S. Justin Hodea Sigheteanu, arhiereu vicar, iar din partea Episcopiei greco-catolice, P.S. Ioan Şişeştean. Oficiul de gazdă l-a făcut prof. univ. dr. ing. Dan Călin Peter, rectorul Universității de Nord, secondat de decanii celor patru facultăți componente ale universității. A fost prezent un numeros public, format din studenți, profesori şi părinți sau însoțitori ai studenților.
  După încheierea festivităților de deschidere a noului an universitar au avut loc întâlnirile studenților cu îndrumătorii de curs. P.S. Justin Sigheteanu a avut o întrevedere şi consultare cu cadrele didactice şi studenții teologi de la Departamentul de Teologie Ortodoxă.
* **Duminică, 17 decembrie** – corul studenților teologi, condus de P.C. pr. lect. univ. drd. Teofil Stan, a participat la concertul de colinde al unor coruri selecte, organizat de Centrul Eparhial la Catedrala "Adormirea Maicii Domnului" de pe str. Vasile Lucaciu.
* **Joi, 21 decembrie** – cadrele didactice teologice şi corul studenților teologi şi-au colindat ierarhii la Centrul eparhial.

CADRELE DE CONDUCERE

UNIVERSITATEA DE NORD DIN BAIA MARE

Rector:	Prof. univ. dr. ing. **Dan Călin PETER**
Prorector:	Prof. univ. dr. **Nicolae FELECAN**
Prorector:	Conf. univ. dr. **Nicolae POP**
Secretar ştiinţific:	Prof. univ. dr. **Gheorghe DAMIAN**

FACULTATEA DE LITERE

Decan:	Prof. univ. dr. **Georgeta CORNIŢĂ**
Prodecan:	Conf. univ. dr. **Gheorghe Mihai BÂRLEA**
Secretar ştiinţific:	Prof. univ. dr. **Adrian ISTRATE**

CADRELE DIDACTICE ALE DEPARTAMENTULUI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

1. Pr. conf. univ. dr. **Ştefan POMIAN**	(Şef de Catedră –Istoria şi Filosofia Religiilor & Dogmatică)
2. Pr. lect. univ. dr. **Dorinel DANI**	(Istoria Bisericii Universale & Patrologie)
3. Pr. lect. univ. dr. **Vasile BORCA**	(Secretar ştiințific de Catedră – Studiul Vechiului Testament şi a Noului Testament)
4. Pr. lect. univ. dr. **Cristian ŞTEFAN**	(Istoria Bisericii Ortodoxe Române & Bizantinologie)
5. Lect. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**	(Secretar de Catedră –Teologie Morală şi Spiritualitate Ortodoxă & Bioetică & Misiologie şi Ecumenism)
6. Pr. lect. univ. drd. **Teofil STAN**	(Muzică bisericească & Liturgică & Pastorală)
7. Asist. univ. drd. **Eusebiu BORCA**	(Studiul Vechiului Testament & Ebraică)
8. Asist. univ. drd. **Valerian MARIAN**	(Catehetică & Omiletică)
9. Pr. asist. univ. drd. **Marius NECHITA**	(Formare duhovnicească & Terapia familiei – Preot duhovnic)
10. Pr. dr. **Vasile AUGUSTIN**	(Drept bisericesc - *cadru asociat*)
11. Asist. univ. **Liviu BOZGA**	(Sociologie & Practica în Asistența Socială)
12. Asist. univ. drd. **Florian SĂLĂJEAN**	(Managementul în AS & Metode şi tehnici în Asistența Socială)
13. Prof. drd. **Dorina SUCIU**	(Asistența socială în sfera muncii –*cadru asociat*)
14. Prof. drd. Ioan **TOHĂTAN**	(Drept şi legislație în câmpul muncii –*cadru asociat*)
15. Prof. drd. **Petronela MUREŞAN**	(*cadru asociat*)
16. Mast. **Adriana CĂLĂUZ**	(*cadru asociat*)

LICENȚIAȚII în *Teologie Ortodoxă Pastorală*

Promoția 2006

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. **Cristian ŞTEFAN**

1. Balea Şt. Dumitru
2. Belea Gh. Bogdan
3. Bizo I. Alin Viorel
4. Buciuman A. Daniel Alexandru
5. Chifa N. Lucian Ioan-Nicolae
6. Ciascai V. Claudiu Marius
7. Ignatiuc I. Daniel
8. Ilieşi M. Ioan
9. Iuga D. Dumitru
10. Lupşe I. Ionuț Cosmin
11. Mada L. Ciprian Dan
12. Mărincaş V. Ioan
13. Onea Gh. Vasile Marcian
14. Opriş Gh. Florin Gheorghe
15. Petcu Şt. Ştefan Cristian
16. Petrovan I. Ioan
17. Pop Gh. Sergiu Victor
18. Pop I. Ionel Dănuț
19. Pralea Gh. Ioan Petru
20. Sabău T. Marius Tiberiu
21. Spanciu V. Vasile Călin
22. Stoica M. Daniel Ştefan
23. Szerasz I. Vasile Iulian
24. Zăvoian V. Tiberiu Flaviu

LICENȚIAȚII în *Teologie Ortodoxă – Litere*

Promoția 2006

Îndrumător: Lect. univ. drd. **Florina ACHIM**

1. Coman T. Năstaca
2. Covaci (Thira) V.V. Alina Maria
3. Măgurean V. Alina Nicoleta
4. Rus Gh. Daniela Loredana Alina
5. Şofronici I. Ana Nica

LICENȚIAȚII în *Teologie Ortodoxă – Asistență Socială*

Promoția 2006

Îndrumător : Asist. univ. **Liviu BOZGA**

1. Benciu V. Olivia Mariana
2. Bozga L. Gabriela
3. Chiş S. Veronica Maria
4. Fonai Gh. Ana Maria
5. Nicoară V. Flavius Dacian
6. Şuşca V. Mariana
7. Cosma C. Corina
8. Danci I. Dan Florin
9. Mihuț Al. Cristian Cătălin
10. Oşan Gh. Crina Georgeta

STUDENȚII Specializării T.O.P.
Anul universitar 2006-2007

T.O.P. IV

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. **Dorinel DANI**

1. Anton G. Radu Ioan
2. Băban G. Gavril Vasile
3. Butaciu A. Vasile Anchidim
4. Chezan V. Emanuel Bogdan
5. Chirilă Gh. Almon Gheorghe
6. Moldovan I. Marian
7. Pop I. Emanuel Vasile
8. Rad Gh. P. Călin Vasile
9. Amarandei C. Cristian Oreste Romeo
10. Ciuban Şt. Ştefan Viorel
11. Conea A. Florin Atanasiu Gheorghe
12. Gavriş V. Cassian Ioniță
13. Greţieş Gh. Marcel Daniel
14. Mesaroş I. Vasile Andrei
15. Păcurar V. Vasile Macrin
16. Pop L. Liviu Ionică
17. Porumb A. Ciprian
18. Şimon V. Vasile
19. Tompoş F. Lucian

T.O.P. III

Îndrumător: Pr. lect. univ. drd. **Teofil STAN**

1. Laza V. I. Mircea
2. Pop V. Călin Vasile
3. Radu M. Cristian
4. Tămaş I. Dorin Rareş
5. Timiş G. Gavrilă
6. Tirean I. Ioan Daniel
7. Litvin N. Ion
8. Berlinger I. Vasile
9. Buda N. Nicolae Adrian
10. Butcovan T. Lucian
11. Butuza V. Sebastian Vladimir
12. Ciocotişan Gh. Bogdan
13. Comiati V. Bogdan Vasile
14. Covaci C. Victor Florin
15. Dăncuş I. Adrian Ionuț
16. Drădean G. Mihai
17. Florea I. Florin
18. Gârdălean I. Iulian
19. Mariş I. Ioan
20. Matei V. Bogdan Ionuț
21. Păcurar M.M. Mihăiță Marian
22. Pojar V. Ionuț Viorel
23. Rus Gh. Octavian Gheorghe
24. Truşcă I. Ioan

T.O.P. II

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. **Vasile BORCA**

1. Băgălin F. Florian Iulian
2. Bălaşa M. Constantin Mihai
3. Batin Gh. Laurențiu
4. Boga G. Ioan
5. Bucşa I.V. Adrian Nicolae
6. Bud V. Nicolae Victor
7. Buga V. Eugen Ioan
8. Chiuzbaian Gh. Iuliu Gabriel
9. Ciolpan M. Gheorghe Liviu
10. Costin G. Gavril
11. Danilescu Şt. Vlad Lilian
12. Drăguş G. Maria
13. Fânățan Gh. Rareş Alexandru
14. Fugulin T. Luminița
15. Gligan A.A. Ciprian Dimitrie Gabriel
16. Gogoescu N. Adrian
17. Indre Gh. Ionuț Eugen
18. Iosip V. Călin-Constantin
19. Latiş T. Sorin
20. Lucaci I. Viorel
21. Magdău N. George Daniel
22. Mărcean V. Vasile
23. Mateiu A. Elena
24. Mihalca G. Gabriel Florin
25. Mureşan Gh. Ioan
26. Pop N. Claudiu Gabriel
27. Pop P.I. Petru Florin
28. Szabo L. Cristian Lucian

TOP I

Îndrumător: Asist. univ. drd. **Valerian MARIAN**

1. Cone V. Marius Vasile
2. Gaborean Al.C. Alexandru
3. Gavriş G. Andrei Gabriel
4. Gherghel A. Ioan Marius
5. Spătar G.V. Viorel Loghin Vasile
6. Şter I. Ovidiu Marius
7. Tarța Gh. Georgel Mircea
8. Bohotici Gh. Gheorghe Ciprian
9. Breban G. David Ioan
10. Ciurte I. Vlăduț Florin
11. Codrea Gh. Ştefan
12. Cone V. Mircea Ioan
13. Cupşe Gh. Dănuț Bogdan
14. Dobrican I. Ioan
15. Găurean D. Dan Dorin
16. Herța I. Ilarion Călin
17. Horotan P. Adrian Petru
18. Miholca D. Radu Gavril
19. Petrehuş C. Dinu Dan
20. Pîslă D. Virgil Ştefan
21. Pop C. Florin
22. Pop G. Gavrilă
23. Pop I. Vasile
24. Pop I.T. Petru Iulian
25. Pop P. Adrian Ioan
26. Puicar Gh. Ionuț
27. Robaş N. Nicolae
28. Sfara A. Gheorghe Marius
29. Spătar G. Ovidiu Lucian
30. Stan Gh. Ion

STUDENȚII Specializării T.O.D.
Anul universitar 2006-2007

T.O.R. IV

Îndrumător: Prep. univ. drd. **Eusebiu BORCA**

1. Matişan Gh. Delia Bogdana
2. Măgurean F. Lavinia Cristina
3. Oana I. Cristina Dorina
4. Paşca I. Ioana Loredana
5. Postelnicu (Bilț) P. Florentina
6. Batin I. Mărioara
7. Cărpineanu Gh. Viorica Rozalia
8. Florian L. Daniel Ghiță
9. Mariş Gr. Melania Bianca
10. Nistor I. Mihaela Crina
11. Perța N. Aurelia Zamfira
12. Pop Gh. Ancuta Mariana

T.O.R. III

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. **Cristian ŞTEFAN**

1. Herțeg A. Sonia-Florentina
2. Marcu I. Anca Ioana
3. Onea I. Adela Vasilica
4. Pleş V. Măricuța
5. Pop Gh. Delia Maria
6. Spătar G.V. Ovidiu Lucian
7. Coltan V. Ioana Raluca
8. Coman T. Dan Ioan
9. Goste A. Ioana Gabriela
10. Moş I. Ioana Larisa
11. Petrişor P. Alexandrina Ioana
12. Săsăran M. Marius Gabriel
13. Tripon G. Elena Gabriela
14. Țiplea V. Vasile

T.O.D. II

Îndrumător: Lect. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**

1. Breban I. Florin Dănuț
2. Budea Gh. Marius Sorin
3. Hatfaludi Al. Ciprian Ionuț
4. Lupşe (Pop) Gh. Loredana Elena
5. Marița G. Grigore
6. Suciu G. Carmen Dana
7. Andreescu P.F. Tudor Ioan
8. Bălaş V. Ana Maria
9. Botiş Gh. Ioan Dorel
10. Coman T. Dan Ioan
11. Han (Kiss) A. Florina Paula
12. Mureşan V. Mircea Vasile
13. Oşan I. Sebastian Gheorghe
14. Rohnean V. Veronica Mariana
15. Todoran V. Simion Vasile
16. Vaida A. Petru

T.O.D. I

Îndrumător: Asist. univ. drd. **Valerian MARIAN**

1. Brotnei I. Viorel Mihai
2. Buşecan M.I. Mihaela Anamaria
3. Danco P. Bogdan Ioan
4. Fage I.D. Cosmin Ilie
5. Herța D. Doru Constantin
6. Indrecan A. Cosmin Rareş
7. Panici A. Emanuel Nicolae
8. Peti T. Ionuț Vasile
9. Dragomir L. Ştefania Mirela
10. Dragoş Florin Ilie
11. Gogota-Avram C. Cornel
12. Paşcu I. Maria
13. Radu M. I. Mihai Constantin
14. Cosma I. Sergiu Ciprian

STUDENȚII Specializării T.A.S.
Anul universitar 2006-2007

T.A.S. IV

Îndrumător: Pr. prep. univ. drd. **Marius NECHITA**

1. Berci V. Adriana
2. Bot I. Ioana Maria
3. Chiorescu C. Roxana Geanina
4. Fechete (Nour) V. Daniela Mariana
5. Jucan A. Amza
6. Lucaciu I. Raluca Ioana
7. Pop Gh. Persida Delia
8. Rața Gh. Laura Cristina
9. Rob Al. Gabriela Alexandra
10. Rob Al. Ramona Maria
11. Sabău S. Flavia Maria
12. Stoica V. Cristina Maria
13. Zaharie C. Cristina Mihaela
14. Agrigoroaie (Pîrje) D. Marina
15. Buie I. Silviu Mădălin
16. Criste G. Rodica Rozalia
17. Gherghel I. Valeria
18. Mangiurea V. Ionel
19. Marincaş I. Ioana Adina
20. Mociran R. Andrada Cristina
21. Mureşan V. Radu
22. Petruț I. Ligia
23. Tomuza (Tomoioagă) A. Maria

T.A.S. III, grupa 1

Îndrumător: Conf. univ. dr. **Ştefan POMIAN**

1. Bozga L. Cristina
2. Dobrican I. Raluca Vladia
3. Herman (Gherasim) Gh. I. Ioana Laura
4. Pinte V. Mihaela
5. Pop (Petrovan) A. N. Oana Raluca
6. Rus (Nedele) V. Daniela Maria
7. Topan (Bot) Gh. Ioana Nicoleta
8. Țiplea V. Andrei Marian
9. Chira I. Monica Dana
10. Covaci V. Gheorghe Marcel
11. Filip V. Valeria Monica
12. Gatina T. Şt. Ştefania Maria
13. Hoban I. Camelia Ioana
14. Macovei L. Marinela Ştefana
15. Marincaş V. Cristina Florentina
16. Mateaş M. Mirela Ioana
17. Mihalca G. Gabriel Florin
18. Pocol Gh. Dalina Cosmina
19. Pop I. Alina Mihaela
20. Sălăjan V. Noemi Mihaela
21. Ştef I. Ioana Ramona
22. Tătar V. Bianca Maria
23. Trif T. D. Liliana Corina

T.A.S. III, grupa 2

Îndrumător: Conf. univ. dr. **Ştefan POMIAN**

1. Almăşan E. M. Aurelia Octavia
2. Andor (Conț) Gh. Alina Nicoleta
3. Bele D. Florin Ilie
4. Botez M. Daniela Cerasela
5. Both P. Augustin
6. Coste Daniel
7. Costin I. Alexa
8. Demian I. Adrian Ovidiu
9. Irimia N. Florica
10. Izvor L. Ovidiu
11. Lupaşcu (Crâncău) F. Ana Mirela
12. Lupşa (Şleam) D. Aurelia
13. Petruțiu Gigi
14. Pintea A. Alexandru Călin
15. Pop N. Diana Claudia
16. Sabău A. Ana Elisabeta
17. Tăut G. Grigore

LEGEA 247 ŞI ERORILE EI

Prof. dr. Nuțu ROŞCA

ABSTRACT

The law contains serious errors. Title II stipulates the modification and completion of Government's Emergency Decree no. 94/2000 as to the giving back of some real estate, which belonged to religious cults in Romania. It does not take into consideration the realities in Transylvania. The error, though, is intentional. They take as a reference date for the retro-ceding the year 1945. This is the year when the World War II finished, and the Vienna Diktat was annulled, when things in Transylvania were not settled yet, because only by the Paris Peace, in 10 February 1947 did the rights of Romania over Northern Transylvania get re-established. Another error consists of the fact that a large part of the Orthodox faithful were named Greek-Catholics by the foreign political officials, although they were Orthodox in their hearts, and in 1848 they declared themselves to be Orthodox, as they had always been. The law overlooks this fact and considers them to be Greek-Catholic, and, thus, their real estate, although they are Orthodox to this day, is being "retro-ceded", that is, seized by the Greek-Catholic by this unfair law.

Title III is even worse. Here they stipulate the 'retro-ceding' for the minorities, that is, especially, for the Hungarians. At the elaboration of this chapter no Romanian was allowed to contribute, and, consequently, it was elaborated against the Romanian people, the national Church, the Romanian dignity, and the sovereignty of the Romanian State. If for the retro-ceding in favour of the cults the situation in 1945 was erroneously considered as a starting point, for the minorities, they started, in a biased manner, form 6 September 1940, because on that day the Hungarian troops invaded Northern Transylvania, and during the four years of Diktat they grabbed much of the Romanians' real estate. Now they are asking for it to be 'retro-ceded', as if it had been theirs forever.

The climax of this error belongs to Government, which has taken responsibility for the bringing of this law into operation.

Legea 247 din 13 iulie 2005 se ocupă de reforma în domeniile proprietății şi justiției privind regimul juridic al unor imobile preluate în mod abuziv în perioada 6 martie 1945 - 22 decembrie 1989. Pe lângă erorile grave, care s-au făcut de către legiuitori în elaborarea acestei legi, greşelile au culminat „în urma angajării guvernului" asupra acestei legi, la 19 iulie 2005, angajare menționată în lege la pagina 193.

Legea aceasta este un conglomerat de modificări şi adaosuri de articole din alte legi, decrete, ordonanțe de urgență şi alte acte normative. Astfel în partea de sub TITLUL II. **Modificarea şi completarea Ordonanței de urgentă a Guvernului nr. 94/2000 privind retrocedarea unor bunuri imobile care au aparținut cultelor religioase din România**, se dispune prin: „Art – (1) Imobilele care au aparținut cultelor religioase din România şi au fost preluate în mod abuziv, cu sau fără titlu, de statul român, de organizațiile cooperatiste sau de orice alte persoane juridice în perioada 6 martie 1945-22

decembrie 1989, altele decât lăcaşurile de cult, aflate în proprietatea statului, a unei persoane juridice de drept public sau în patrimoniul unei persoane juridice din cele prevăzute la art 1,1, se retrocedează foştilor proprietari, în condiţiile fostei ordonanţe de urgenţă".

În această lege nu se ţine seama de situaţia foarte complexă din viaţa Transilvaniei. Se ia drept dată de plecare anul 1945. Acesta este anul încheierii celui de al doilea război mondial şi al anulării dictatului de la Viena, când lucrurile din Transilvania încă nu erau reglementate, fiindcă numai prin Pacea de la Paris din 10 februarie 1947 s-au restabilit drepturile suverane ale României asupra Transilvaniei de nord, care a fost ocupată de unguri prin dictatul de la Viena.

O altă problemă pe care o ridică acest articol, ca şi multe alte articole din această lege, se referă, în mod special, la cele două culte româneşti: ortodox şi greco-catolic. Amândouă sunt moştenitoare ale bunurilor bisericeşti. În Legea 247/2005 nu se face nici o lămurire cu privire la această problemă.

Mai trebuie menţionat aici şi faptul că la 1945 creştinii din Transilvania erau abia ieşiţi de sub dictatul de la Viena, dar încă nu erau ieşiţi din încorsetarea Concordatului cu Vaticanul. Acesta a fost denunţat după ani de proteste, abia în 1948, şi numai după aceasta mulţi credincioşi din Transilvania, supranumiţi greco-catolici, au reuşit să se declare ortodocşi, ceea ce au fost din totdeauna şi astfel s-a putut înfăptui reîntregirea Bisericii românilor.

Cercetările penetrante demonstrează că românii din Transilvania, care au fost trecuţi cu forţa la uniaţie, au fost apoi supranumiţi uniţi sau greco-catolici de către austrieci şi unguri, care au stăpânit Transilvania. Acei români însă au rămas în sufletele lor ortodocşi generaţii după generaţii. Iar când s-au eliberat de stăpânirea străină, de politica ungurească şi de Concordatul Vaticanului, atunci s-au declarat pe faţă ortodocşi, cum au fost tot timpul, indiferent cum i-au supranumit străinii. Acesta este un adevăr incontestabil. Drept dovadă că prin această declaraţie s-a înfăptuit reîntregirea bisericească din Transilvania.

Împotriva acestui adevăr, că acei români au fost ortodocşi şi au reîntregit Biserica românească, reprezentanţii greco-catolicilor de astăzi afirmă că aceia au fost greco-catolici, şi la fel bisericile şi bunurile bisericeşti au fost ale cultului greco-catolic, iar acum cer să fie date („retrocedate" este un nonsens) acelui cult. Legea 247/2005, fără să ţină seama de istoria şi de realităţile din Transilvania, vine şi legiferează această absurditate. Faptul acesta constituie o dovadă cumplită de felul cum au studiat sau cum n-au studiat, legiuitorii care au elaborat-o, parlamentarii care au votat-o, precum şi Guvernul care şi-a luat răspunderea asupra aplicării ei.

Aceasta este aşa de mare absurditate, ca şi cum s-ar da o altă lege, în care cei 191.556 de greco-catolici, în contra adevărului şi a declaraţiei lor, ar fi declaraţi de altă confesiune.

Mai trecem în revistă un articol al Legii 247/2005 de sub „TITLUL III, titlu care sună aşa cum sună, ca să ne dăm seama în ce limbă a fost gândit: **Modificarea ordonanţei de urgenţă a Guvernului nr. 83/1999 privind restituirea unor bunuri imobile care au aparţinut comunităţilor**

cetățenilor aparținând minorităților naționale din România".

În această parte a legii se dispune: „Art, 6 (1) Imobilele care au aparținut comunităților minorităților naționale din România şi care au fost preluate în mod abuziv, cu sau fără titlu, de statul român, de organizațiile cooperatiste sau de orice alte persoane juridice, în perioada 6 septembrie 1940-22 decembrie 1989, se restituie foştilor proprietari în condițiile prezentei ordonanțe de urgență".

Interesantă este formularea titlului acestei părți a legii, dar şi mai interesantă este fixarea datei de la care se prevede să se facă restituirea. În celelalte părți ale legii se prevede ca retrocedarea să se facă după situația din anul 1945, iar aici, unde este vorba de minorități, se coboară timpul până la 6 septembrie 1940, la ziua când armatele ungureşti au ocupat Transilvania de nord. Astfel este cuprinsă întreaga perioadă în care Transilvania de nord a fost sub ocupația maghiară după dictatul de la Viena, timp în care mulți unguri au devenit proprietari pe multe imobile importante din Transilvania.

Avem în față o lege amplă, de 193 de pagini. Legea 247/2005 merge pe urmele absurdităților şi exagerărilor de tipul celor din **Memorandum.** După prevederile din articolele acestei legi, se vede că se vrea restitutio in integrum. Aici nu se ține seama de principiul egalității între culte, nici de principiul proporționalității, care este principiul de bază al dreptății. După această lege haotică şi strâmbă, tribunalele țării dau sentințe nedrepte, pe care poporul ori trebuie să le suporte, ori să se revolte şi să-şi facă singur dreptatea. Din aceste motive s-a produs o avalanşă de proteste din toată Transilvania şi nu numai. Acestea au fost adresate către Preşedinția țării, Parlament, Guvern, ministere. Protestele au fost elaborate şi expediate de către înalte instituții, asociații şi grupuri de oameni luninați în numele poporului, dintre care menționăm: Patriarhia României, toate mitropoliile din Transilvania şi Banat, toate episcopiile, toate facultățile şi seminariile de teologie, toate protopopiatele din Transilvania.

În memoriul Patriarhiei Române nr. 285/2005, din data de 21 octombrie 2005, adresat Primului Ministru, se arată că „noul concept privind reforma în domeniile proprietății şi justiției, instituit prin Legea nr. 247/2005, impune elaborarea unor noi reglemântări, a unei legi speciale. Care, pe lângă sfera limitată a lăcaşurilor de cult şi a caselor parohiale, prevăzută de art. 3 din Decretul-Lege nr. 126/1990, să cuprindă întreaga sferă a patrimoniului bisericesc, aparținând celor două culte.

Sub aceste aspect, considerăm necesar ca inițiatorul noului act normativ să convoace, cu maximă urgență, reprezentanții celor două Biserici, care să participe şi să contribuie efectiv la elaborarea legii speciale în cauză, prin propuneri concrete şi observații realiste, constructive, acceptate de ambele părți.

Ca puncte de reper, exemplificăm câteva principii care pot fi introduse în legea specială preconizată: având în vedere că ambele culte moştenesc de la părinții lor acelaşi patrimoniu, considerăm că se impune respectarea proporționalității în repartizarea patrimoniului între cele două culte; lăcaşul de cult şi casa parohială vor rămâne în proprietatea cultului majoritar, urmând a fi

despăgubită comunitatea minoritară; statul va sprijini comunitatea minoritară să-şi construiască un alt lăcaş de cult şi respectiv o altă casă parohială; terenul agricol şi forestier se va restitui în natură, în funcție de numărul de credincioşi".

Aceste principii ale dreptății au fost mult timp promovate de reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române în comisiile mixte de dialog cu reprezentanții Bisericii Greco-Catolice şi dacă ar fi fost acceptate s-ar fi realizat pacea socială şi n-ar mai fi apărut această încâlcită lege, care trebuie denunțată şi înlocuită cu alta înțeleaptă şi dreaptă, pe care o cere poporul român ortodox din Transilvania.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în şedința din 8 februarie 2006, a hotărât desemnarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Laurențiu al Ardealului, Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Vadului, Feleacului şi Clujului, Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei şi a Prea Sfințitului Iustin Sigheteanul, Arhiereu Vicar al Episcopiei Maramureşului şi Sătmarului, ca împreună cu autoritățile abilitate să identifice căile de aplicare a retrocedărilor teritoriilor şi pădurilor către cultele religioase" („Vestitorul Ortodoxiei" , Anul XVI, nr. 373 din 15 februarie 2006, p. 1).

Înalții ierarhi au venit în întâmpinare cu o înțeleaptă propunere, printr-o adresă din 9 februarie 2006: „Pentru evitarea unor abuzuri de interpretare locală, precum şi a unor inevitabile convulsii sociale de mare anvergură în zona transilvană, vă rugăm a dispune ca în aplicarea legii 247/2005 privitoare la dreptul de proprietate asupra terenurilor agricole şi forestiere să fie exceptate cultele religioase din Transilvania, până la discutarea propunerii legislative care se află pe agenda Senatului, în regim de urgență, sub nr. 850 din 20. 12. 2005, şi care propune soluționarea realistă şi paşnică a acestei probleme extrem de sensibile în spațiul ardelenesc".

Episcopia Maramureşului şi Sătmarului a prezentat Guvernului României, cu data de 14 februarie 2006, o analiză a situației grave pe care o produce Legea 247/2005 asupra poporului român din Transilvania şi asupra Bisericii naționale. „În mod nejustificat, la adoptarea legii mai sus amintite, legiuitorul nu a avut în vedere realitățile sociale din Transilvania, de aceea aplicarea ei va genera grave convulsii sociale.

Astfel, în privința terenurilor agricole şi forestiere care au aparținut comunităților greco-catolice, iar în anul 1948 au fost preluate de comunitățile ortodoxe, apoi de stat, cele două culte moştenesc acelaşi patrimoniu.

Referitor la terenurile agricole, Legea nr. 1/2000, aşa cum a fost modificată de Legea 247/2005, prevede în art. 23 alin. 1 (2) că „unitățile de cult prevăzute la alin. 1, dacă au avut în proprietate suprafețe mai mari decât cele retrocedate până la intrarea în vigoare a prezentei legi, pot cere reconstituirea dreptului de proprietate pentru întreaga suprafață deținută în 1945"; or, în multe localități din Transilvania, unde acum majoritatea, dacă nu întreaga comunitate este ortodoxă, în momentul 1945 terenurile arabile aparțineau comunităților greco-catolice (acum ortodoxe). Asupra acestor terenuri, s-a reconstituit, în multe cazuri, dreptul de proprietate unităților de cult ortodoxe, în calitate de succesoare în drepturi a fostelor comunități greco-catolice, motivat şi de faptul că în acele localități nu existau unități de cult

greco-catolice legal înființate, la momentul aplicării Legii nr. 18/1991, Legii nr. 169/1997 şi Legii nr. 1/2000.

S-au săvârşit, însă atunci abuzuri, prin reconstituirea dreptului de proprietate pentru aceste terenuri şi unor parohii greco-catolice care fiinţează doar în acte (o simplă adresă din partea Mitropoliei Române Unite Greco-Catolice Blaj care anunţă că toate fostele parohii greco-catolice sunt reînfiinţate sau un certificat fiscal sunt interpretate ca atestând funcţionarea legală a acestor parohii de către Consiliile locale şi judeţene de aplicare a legilor fondului funciar), în defavoarea parohiilor ortodoxe cu credincioşi net majoritari.

Mai mult decât atât, la momentul la care se putea solicita recunoaşterea dreptului de proprietate, aceste parohii nu reprezentau, după cum nici la timpul prezent nu reprezintă o persoană juridică legal constituită, în termenii impuşi de art. 23 din Legea nr. 1/2000 şi ale acestui act normativ în ansamblu. Se tinde, astfel, la reconstituirea dreptului de proprietate pentru o comunitate practic inexistentă, întrucât marea majoritate a acestor parohii nu au numărul de enoriaşi precizat, iar activitatea ca şi cultul religios în localitate este inexistentă.

Motivat de faptul că, în cazul cultului greco-catolic, bunurile aparţin cultului, după apariţia Legii nr. 247/2005, aceste cereri de reconstituire au fost depuse de Mitropolia Română Unită cu Roma Greco-Catolică Blaj, de Episcopiile şi Protopopiatele greco-catolice, iar datorită modificării art. 23 din Legea nr. 1/2000 se poate ajunge la anularea titlurilor de proprietate deja eliberate unităţilor de cult ortodoxe, chiar dacă în localităţile respective nu sunt credincioşi greco-catolici sau sunt minoritari.

Aceeaşi problemă o regăsim şi în cazul terenurilor forestiere unde art. 29 alin. 3 (2) din Legea nr. 1/2000, aşa cum a fost modificată de Legea nr. 247/2005, prevede că „diferenţa de teren neatribuită se reconstituie în forma şi structra de proprietate existentă la momentul naţionalizării terenurilor forestiere de către regimul comunist".

Ca urmare pentru a preîntâmpina apariţia unor grave conflicte sociale şi faţă de împrejurarea că la Parlamentul României este depus un proiect de lege care are ca obiect reglementarea situaţiei juridice a acestor categorii de bunuri, lege care ar modifica şi Legea nr. 247/2005, vă rugăm să binevoiţi a interveni la Parlamentul României, în vederea urgentării discutării acestei legi, dar şi a suspendării aplicării prevederilor Legii nr. 247/2005, în privinţa reconstituirii dreptului de proprietate asupra terenurilor agricole şi forestiere care au aparţinut comunităţilor greco-catolice, iar în anul 1948 au fost preluate de comunităţile ortodoxe, apoi de Stat, respectiv a articolelor mai sus amintite".

Protopopiatul Ortodox Român Satu Mare, în 15 martie 2006, a înaintat un protest către Preşedinţia României, Parlamentul României, Guvernul României şi Ministerul Culturii şi Cultelor pe baza argumentelor locale şi din istoria Transilvaniei, prin care cere suspendarea aplicării Legii nr. 247/2005, arătând că este nevoie de înlocuirea acestei legi nedrepte cu alta bazată pe principii sănătoase, ţinându-se seama de realităţile din Transilvania.

Tot în luna martie, Protopopiatul Sighet a înaintat la aceleaşi

instituții superioare un protest intitulat **Denunțarea Legii 247/2005** susținut cu argumente istorice şi de actualitate. În el se arată: „Această lege ridică foarte multe probleme pentru că în elaborarea ei nu s-a ținut seama de realitățile din Transilvania: de stăpânirea austro-ungară, de trecerea forțată a unor credincioşi ortodocşi la uniație, de proveniența bisericilor şi a averilor bisericeşti, ale greco-catolicilor, de faptul că numai generalul Bukow a confiscat 515 biserici cu averile lor de la ortodocşi şi le-a dat celor pe care i-a trecut cu forța la uniație, de dreptul de proprietate a Statului Român asupra unor terenuri, pe care în loc să le stăpânească le-a plătit Bisericii Catolice maghiare, de revizionismul unguresc, de Concordatul Vaticanului, de dictatul de la Viena, şi de consecințele tuturor acestora pe care le-a suferit poporul român şi Biserica Română din Transilvania. Pentru o problemă atât de complexă, cum este cea vizată de această lege, trebuie privită realitatea în față şi cunoscută în toată profunzimea şi polivalența ei".

În acest protest se dau şi cazuri concrete de care trebuie să se țină seama. „În 1940 nordul Transilvaniei a fost ocupat de unguri. În perioada dictatului de la Viena au fost expulzați din partea ocupată episcopi, preoți şi credincioşi de frunte. Palatul Episcopiei Ortodoxe din Sighet a fost ocupat de armata maghiară, crucile de pe turnurile palatului au fost zdrobite cu tiruri de mitraliere şi doborâte, emblema Episcopiei de pe fațada Palatului a fost distrusă, Catapeteasma a fost scoasă din Catedrală şi dusă într-un grajd, pereții Catedralei au fost tencuiți ca să nu se vadă picturile sfinte şi catedrala transformată în sală de dans. Toți preoții ortodocşi din Maramureş au fost expulzați sau întemnițați. Bisericile ortodoxe au fost închise şi sigilate. În unele au fost preoți greco-catolici".

Cu ingeniozitate iezuită a fost elaborată această lege, pentru că ea vizează un fel de prozelitism greco-catolic prin constrângere economică. Ce să facă ortodocşii de astăzi? Străbunii lor au înzestrat bisericile cu terenuri şi cu păduri, pe cele mai multe încă înainte de apariția uniației în Transilvania. La 1761 generalul Bukow i-a trecut cu forța la uniație cu biserici şi cu averile bisericeşti cu tot. Ei însă nu şi-au părăsit credința, în sufletul lor au rămas tot ortodocşi, generație după generație. În 1918, românii transilvăneni, cu ajutorul armatei române, s-au eliberat de sub stăpânirea austriacă şi de persecuția ungurească, iar în 1948 au scăpat şi de încorsetarea din Concordatul Vaticanului şi atunci s-au declarat ortodocşi, ceea ce au fost din totdeauna. Înaintaşii ortodocşilor de astăzi, la 1948 s-au declarat ortodocşi, ceea ce au fost din totdeauna. Împotriva faptului că acei credincioşi s-au declarat ortodocşi, legea îi consideră greco-catolici, ca să poată să susțină că terenurile şi pădurile au fost ale greco-catolicilor şi prin urmare trebuie să le retrocedeze greco-catolicilor. Ce să facă ortodocşii în această situație? Să treacă la uniație ca să aibă drept la sfânta lor moştenire?

Mai amintim cazul Nicula. Mănăstirea Nicula este ortodoxă şi are o vechime de 454 de ani de atestare documentară. Din această lungă istorie, timp de 12 ani au stat în ea, datorită unor complicate împrejurări, călugări greco-catolici. În aceşti ani se cuprinde şi perioada dictatului de la Viena. Între acei ani se află şi anul 1945. Pentru aceasta Episcopia Greco-Catolică

de Cluj-Gherla a intentat proces pentru retrocedarea Mănăstirii Nicula.

Într-un alt protest „studenții de la toate filialele "Asociației Studenților Creştini Ortodocşi Români" spun: „În condițiile în care România trece printr-un mare impas material şi spiritual, suntem consternați de uşurința cu care clasa noastră politică promovează legi vădit anticreştine şi antiromâneşti.

În Manifestul preoțimii, credincioşilor şi intelectualității ortodoxe din 25 martie 2006 se spune: „TREZEŞTE-TE TRANSILVANIE, CĂ MAI MARII ZILEI TE-AU PUS LA MEZAT !

Nu-i de mirare când străinii şi hainii te umilesc şi te împilează. E revoltător şi strigător la cer când ai tăi, cei de-un sânge şi de-un neam cu tine, te înjosesc şi te trădează.

Peste o mie de ani în propria noastră glie am fost numiți şi tratați ca venetici, tolerați sau ca iobagi şi totuşi n-am cedat, ci ne-am dus crucea cu demnitate şi am răzbit peste veacuri până în zorii democrației.

Iată-ne astăzi într-o lume când se face atâta caz de progres, de libertate şi de democrație, că aceste drepturi elementare ne sunt încălcate grosolan şi ritmic în picioare

Legislația „scremută" şi emanată de „curțile" din Bucureşti este mai odioasă şi mai nedreaptă chiar decât cea emisă cândva de Curtea din Viena.

Îndeosebi Legea 247/2005, o lege stufoasă şi încâlcită, este una discriminatorie, antiromânească şi de-a dreptul criminală la adresa populației româneşti ortodoxe majoritare din Transilvania. Legea cu pricina este mai degrabă o lege feudală sau mai bine zis „horthistă" pentru că revendică situații şi proprietăți în contul unor minoritari, desconsiderând şi călcând în picioare, fără scrupule, realitățile româneşti şi religioase petrecute în Transilvania.

OAMENI BUNI !

Transilvania n-a rămas încremenită nici în feudalism, nici în iobăgie, nici în catolicism şi nici în hortism. Dumnezeu a avut ştire de noi şi am înlăturat toate aceste juguri. Este revoltător când astăzi, chiar aleşii şi mai marii poporului nostru, prin legile ce le promulgă, încearcă să ne readucă sub roata zdrobitoare a istoriei.

STIMAȚI GUVERNANȚI ŞI PARLAMENTARI !

Luați-vă „cizma" nepăsării de pe Transilvania! Nu pângăriți şi nu terfeliți ceea ce are mai sfânt acest popor: credința-n Dumnezeu sau Legea străbună care l-a ținut treaz, cu care a răzbit şi care l-a salvat printre catastrofele istoriei.

Aşa sună astăzi, în anul Mântuirii 2006 , protestele românilor din Transilvania. Avalanşa de proteste constituie un strigăt național pentru adevăr şi pentru dreptate. O asemenea lege, atât de potrivnică poporului şi dreptății şi atât de în detrimentul Bisericii naționale, trebuie abrogată.

CRUCIFIXELE POT RĂMÂNE ÎN ŞCOLILE PUBLICE DIN ITALIA

Dumitru IRIMIA

Judecătorii italieni au dat în luna februarie verdictul final în procesul care urmărea să interzică expunerea de crucifixe în şcolile publice din Italia, ne informează ediția în limba română a Novopress.info. Judecătorii au argumentat decizia prin faptul că crucifixele sunt simbolurile religiei creştine care stau la baza societății italiene.

Pe lângă semnificația religioasă a crucifixelor, consiliul judecătoresc a ținut să accentueze faptul că acestea simbolizează "valorile care stau la baza Constituției, modul nostru de viață", mai scrie Novopress.info, citând agențiaitaliană de presă ANSA. Toleranța şi respectul sunt valorile promovate de creştinism şi sunt esențiale unei societăți civilizate, au mai declarat judecătorii. 2În acest sens, crucifixul are o mare valoare educațională, indiferent de religia elevilor". La începutul acestei luni, judecătorul italian Luigi Tosti a primit o suspendare profesională de şapte luni, deoarece a refuzat să lucreze în sălile de tribunal care aveau afişate crucifixe.

Uniunea Musulmanilor din Italia, descrisă de ANSA ca un grup militant islamic, a dus o campanie pentru retragerea crucifixelor din spitale şi şcoli. Liderul acestei organizații, Adel Smith, a câştigat inițial, în 2003, un proces în acest sens, dar care s-a transformat mai târziu într-un proces public al cărui verdict a fost până la urmă favorabil simbolurilor creştine.

(**După "Vestitorul Ortodoxiei" nr. 374/2006, p.8**)

PROTOCOL DE COLABORARE ÎNTRE PATRIARHIA ROMÂNĂ ŞI MINISTERUL ADMINISTRAȚIEI ŞI INTERNELOR

Pr. dr. Florin ŞERBĂNESCU,
consilier patriarhal

În şedința sa de lucru din 17-18 ianuarie 2006, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat în discuție şi a aprobat pe temei 5.204 **Protocolul de colaborare dintre Patriarhia Română şi Ministerul Administrației şi Internelor (Inspectoratul General al Poliției Române) pentru prevenirea şi combaterea furturilor de bunuri care fac parte ori sunt susceptibile a face parte din Patrimoniul Cultural Național aflate în deținerea unităților bisericeşti din Patriarhia Română.**

Protocolul, aprobat în forma semnată la 21 decembrie 2005 de reprezentanții celor două instituții, reprezintă o continuare a colaborării inițiale prin documentul cu acelaşi scop aprobat şi pus în aplicare prin Hotărârea Sfântului Sinod de pe temei nr. 790 în şedința din 13-14 iunie 2000.

După cinci ani de la punerea în aplicare a protocolului în prima formă, avându-se în vedere apariția Legii 182/2000 a Patrimoniului Cultural Național Mobil, cu modificările şi completările sale ulterioare, precum şi necesitatea unei impulsionări a realizării obiectivelor ce decurg din protocolul încheiat în anul 2000, s-a procedat la reactualizarea acestuia într-o formă îmbunătățită şi dezvoltată, păstrându-se însă întru totul conținutul de fond şi spiritul documentului inițial.

În urma discuțiilor purtate şi la propunerea Comisiei Pastorală şi Socială, Sfântul Sinod a adoptat următoarea Hotărâre:

- Ia act cu aprobare **Protocolul de colaborare dintre Patriarhia Română şi Ministerul Administrației şi Internelor (Inspectoratul General al Poliției Române) pentru prevenirea şi combaterea furturilor de bunuri care fac parte din patrimoniul Cultural Național aflate în deținerea activităților bisericeşti din Patriarhia Română,** în forma sa reactualizată şi semnată la data de 21 decembrie 2005 de reprezentanții celor două instituții.

- Aprobă punerea în aplicare a protocolului, în noua sa formă prin continuarea şi dezvoltarea firească a activităților inițiale în anul 2000 şi întreprinse până în prezent.

- Să se comunice tuturor eparhiilor textul protocolului, odată cu hotărârea sinodală.

- Să se ia măsurile necesare, de fiecare Centru Eparhial, pentru transmiterea către unitățile bisericeşti (parohii, mânăstiri, schituri, unități muzeale, centre de ocrotire a bunurilor bisericeşti) a textului protocolului şi pentru derularea, în continuare, de către acestea a activităților cu specific patrimonial, ținând cont de prevederile acestui nou protocol.

- Centrele Eparhiale, în colaborare cu Inspectoratele Județene de Poliție, vor lua măsuri adecvate de instruire a personalului bisericesc în vederea punerii în aplicare, în mod unitar, a prevederilor protocolului reactualizat şi a anexelor sale privind evidența bunurilor bisericeşti cu valoare patrimonial-culturală, anexe care rămân aceleaşi stabilite şi comunicate în anul 2000, cu precizările ulterioare privind modalitățile practice de întocmire a fişelor însoțite de fotografii, inclusiv cu posibilitatea suplimentară de realizare şi stocare a acestei evidențe şi în format electronic.

- Eventualele relații suplimentare privind modul de aplicare a prevederilor protocolului şi a anexelor sale se vor solicita de la Sectorul Patrimoniul Cultural Național Bisericesc al Administrației Patriarhale (tel. 021/406.71.79, fax 021/406.71.77).

Textul Protocolului

Având în vedere sarcinile ce le revin pe linia protejării bunurilor aflate în deținerea unităților bisericeşti, precum şi a prevenirii combaterii faptelor ce aduc atingere patrimoniului cultural național bisericesc, în vederea sporirii eficienței măsurilor dispuse în cadrul activităților de prevenire şi combatere a infracțiunilor săvârşite cu referire la unitățile bisericeşti, pentru identificarea de noi modalități de luptă împotriva fenomenului infracțional în acest domeniu, Inspectoratul General al Poliției Române şi Patriarhia Română, denumite în continuare părți, au convenit să încheie următorul Protocol:

Cap. I – Dispoziții generale

Art. 1. Protejarea patrimoniului cultural național reprezintă o activitate cu caracter permanent a Inspectoratului General al Poliției Române şi a Patriarhiei Române.

Art. 2. Structurile specializate ale Poliției Române şi ale Bisericii Ortodoxe Române, în acțiunile pe care le desfăşoară independent sau în cooperare, urmăresc prevenirea, descoperirea şi combaterea faptelor de natură infracțională, cu privire la:

a). bunuri mobile cu valoare excepțională istorică, arheologică, documentară, etnografică, artistică, ştiințifică şi tehnică, literară, cinematografică, numismatică, filatelică, heraldică, bibliofilă, cartografică şi epigrafică, reprezentând mărturii materiale ale evoluției mediului natural şi ale relațiilor omului cu acesta, ale potențialului creator uman şi ale contribuției româneşti la civilizația universală;

b). bunuri culturale, mobile ce fac parte din inventarele cultelor religioase şi ale instituţiilor ecleziastice;

c). bunuri imobile, monumentele istorice, ansambluri de arhitectură sau situri arheologice, situate pe teritoriul României sau în afara graniţelor, proprietate a statului român, semnificative pentru istoria, cultura şi civilizaţia naţională şi universală.

Cap. II – Activităţi desfăşurate de Inspectoratul General al Poliţiei Române

ART. 4. Direcţia de Investigaţii Criminale din cadrul Inspectoratului General al Poliţiei Române şi unităţile teritoriale din subordine, desfăşoară următoare activităţi:

a). Cooperează cu Patriarhia Română – Sectorul Patrimoniul Cultural Naţional Bisericesc la nivel central, respectiv cu centrele eparhiale şi unităţile bisericeşti la nivel local, prin structurile teritoriale ale Poliţiei Române.

b). Acordă sprijin, prin unităţile teritoriale, la solicitarea unităţilor bisericeşti, în vederea fotografierii obiectelor de cult care fac parte din patrimoniul cultural naţional bisericesc, precum şi a altor obiecte de cult cu valoare deosebită.

c). Asigură asistenţă de specialitate, prin unităţile teritoriale, la solicitarea unităţilor bisericeşti, în vederea luării măsurilor optime de pază şi conservare a obiectelor aflate în gestiunea sau administrarea unităţilor bisericeşti, inclusiv la întocmirea planurilor de pază.

d). Întreprind măsuri legale pentru identificarea şi tragerea la răspundere penală a persoanelor fizice care au săvârşit infracţiuni în şi din unităţile bisericeşti.

e). Preia în control cazurile, mai deosebite, instrumentate de către Inspectoratele Judeţene de Poliţie sau Direcţia Generală de Poliţie a Municipiului Bucureşti, referitoare la infracţiuni care aduc atingere patrimoniului cultural naţional bisericesc şi informează conducerea Patriarhiei Române despre rezultatul cercetărilor în cazurile în care este implicat personalul laic şi clerical.

f). Organizează acţiuni comune de control în unităţile bisericeşti, împreună cu reprezentanţii centrelor eparhiale, la solicitarea acestora, având drept scop protejarea patrimoniului aflat în gestiunea sau administrarea acestora, precum şi pentru identificarea aspectelor care contravin legilor în vigoare.

g). Asigură prelucrarea dispoziţiilor ilegale, referitoare la domeniul protejării bunurilor aflate în deţinerea unităţilor bisericeşti, pentru personalul din subordine cu atribuţii pe această linie.

h). Asigură publicarea pe pagina Web a Poliţiei Române, la adresa: www.politiaromana.ro, precum şi punerea în urmărire generală şi internaţională a bunurilor furate ori dispărute la solicitarea unităţilor bisericeşti sau a celor de poliţie.

i). Constituie o bază de date referitoare la obiectele de cult care fac parte ori sunt susceptibile de a face parte din patrimoniul cultural național sustrase ori dispărute din unitățile bisericeşti.

j). Emite, prin Direcția Generală de Poliție a Municipiului Bucureşti şi Inspectoratele Județene de Poliție, autorizații pentru deținerea detectoarelor de metale.

k). Verifică informațiile obținute de la Patriarhia Română şi de la unitățile teritoriale ale acesteia referitoare la aspecte ce aduc atingere obiectelor de cult.

l). Ia măsuri pentru realizarea unei legături directe (telefonie, fax, e-mail) între factorii de conducere din cadrul Patriarhiei Române şi ai centrelor eparhiale cu ofițeri din cadrul Direcției de Investigații Criminale şi cei ai inspectoratelor județene de poliție care desfăşoară activități pe linia protejării patrimoniului cultural național, deci şi în domeniul protejării bunurilor aflate în deținerea unităților bisericeşti.

Cap. III – Activități desfăşurate de Patriarhia Română

Art. 5. Patriarhia Română şi structurile teritoriale din subordine desfăşoară următoarele activități:

a). Cooperează cu Inspectoratul General al Poliției Române – Direcția de Investigații Criminale, Serviciul pentru protejarea patrimoniului cultural național, la nivel central şi cu unitățile teritoriale din subordine, la nivel local, comunicându-le acestora, de îndată, orice tentativă sau infracțiune de furt consumată ori dispariție a bunurilor din inventarul propriu, restaurate fără autorizațiile prevăzute de lege, precum şi modificările semnificative ale stării de conservare sau schimbarea deținătorului.

b). Iau măsuri în vederea actualizării sau întocmirii inventarelor administrative generale din cadrul unităților bisericeşti, menționându-le, într-o rubrică specială, pe cele care fac parte ori sunt susceptibile de a face parte din patrimoniul cultural național.

c). Pentru obiectele care fac parte ori sunt susceptibile de a face parte din patrimoniul cultural național bisericesc asigură baza tehnico-materială necesară fotografierii şi fişării, în trei exemplare, a bunurilor respective. La nevoie, pentru realizarea acestor activități, solicită sprijin unităților de poliție şi specialiştilor din cadrul Direcțiilor Județene de cultură, Culte şi Patrimoniu Cultural Național. Cele trei exemplare ale fişelor, însoțite de fotografiile sau imaginile implementate pe format electronic, ale obiectelor de cult, vor fi distribuite astfel: la unitatea bisericească, la Centrul Eparhial, unde va fi păstrat şi clişeul color sau formatul electronic, precum şi la Sectorul Patrimoniului Cultural Național Bisericesc din cadrul Patriarhiei Române.

d). Iau măsuri de pază şi conservare a obiectelor aflate în gestiunea sau administrarea unităților bisericeşti, inclusiv montarea unor sisteme de alarmare, solicitând asistență de specialitate unităților de poliție.

e). Solicită unităților de poliție date despre obiectele de cult furate ori dispărute, nerecuperate, aflate în urmărire.

f). Organizează, când se consider necesar, împreună cu Direcția de Investigații Criminale din Inspectoratul General al Poliției Române sau cu unitățile teritoriale şi participă, la solicitarea acestora, la acțiuni comune de control în unitățile bisericeşti, având drept scop protejarea patrimoniului aflat în gestiunea sau administrarea acestora, precum şi pentru identificarea aspectelor care contravin legilor în vigoare.

g). Instituie obligativitatea întocmirii proceselor verbale, în cazul predării-primirii parohiilor în care să fie menționate concret toate obiectele de cult existente în acestea.

Cap. IV – Dispoziții finale

Art. 6. Măsurile stabilite prin acest protocol vor fi aduse la îndeplinire, la nivel central, din partea Inspectoratului General al Poliției Române, de către ofițerii Direcției de Investigații Criminale – Serviciul pentru protejarea patrimoniului cultural național, iar din partea Patriarhiei Române, de către Sectorul Patrimoniul Cultural Național Bisericesc şi Centrele Eparhiale prin sectoarele lor cu atribuții în acest domeniu.

Art. 7. (1) Contactul între cele două părți, la nivelul Direcției de Investigații Criminale, din cadrul Inspectoratului General al Poliției Române se face prin:

a). Adjunctul şefului Direcției de Investigații Criminale, tel 021/208.25.25 int. 26030

b) Şeful pentru protejarea patrimoniului cultural național, tel 021/208.25.25 int. 26202, fax 021/316.46.98, e-mail: pen@politiaromana.ro

(2) Contractul între cele două părți la nivelul Patriarhiei Române – Sectorul Patrimoniul Cultural Național Bisericesc se face prin consilierul patriarhal tel 021/406.7179, fax 021/406.71.77.

Art. 8 Prezentul **Protocol de Colaborare** s-a întocmit în două exemplare, câte unul pentru fiecare parte, care se obligă să asigure transmiterea la structurile din subordine şi punerea în aplicare a măsurilor stabilite.

(După "Vestitorul Ortodoxiei" nr. 374/2006, p.4)

DREPTUL DEȚINUȚILOR LA ASISTENȚĂ MORALĂ ŞI RELIGIOASĂ

Lector univ. drd.
col. Ioan Ştefan TOHĂTAN

ABSTRACT

In the atempt of moral and spiritual recovery of the convicts, since immemorial times, Romanian society resorted to a large variety of methods, including religious education. In the Middle Age, the prisons were, most of the times, situated near monasteries, in steeples or churches. In Moldavia and Romanian Country, the roughest punishments were executed in monasteries. In Transylvania, convics were kept in the prisons of medieval towns, and their moral recovery was made through the town's chaplain. At the same time as the national history evolved to the Modern Age, it was laid down as a rule, the right of convicts to religious assistance, so that, in every prison, there had to be a chapel. The priest had to ensure the religious service. During the important holidays, for every cult, the convicts could ask exemption from work. The priests who kept the religious service in prisons, had to assist the convicts at their death.

After many years, starting at the 1st of july 1990, the religious assistance of convicts revived in Romanian prisons. Now, every prison has a priest. The General Board of Penitentiares is the first social institution in Romania, that insures the right to religious assistence.

În tentativa de recuperare morală şi spirituală a celor vinovați, încă din cele mai vechi timpuri, societatea românească a decurs la o gamă largă de metode, inclusiv, educația religioasă. Documentele medievale vin să confirme această ipostază atât prin precizarea locului unde erau aşezate temnițele, dar şi prin scrierile filozofice şi legislația care a reglementat pedepsirea celor vinovați.

În evul mediu temnițele erau în cele mai multe cazuri aşezate pe lângă mănăstiri în clopotnițe sau biserici, din motive economice, deoarece condamnații la muncă silnică şi cei cu pedepse foarte mari, care săvârşiseră, în special, crime erau folosiți la muncă pe moşiile mănăstirilor. În acest mod se realiza şi efectul moralizator al Bisericii asupra celor care săvârşiseră diferite infracțiuni.

În Moldova şi Țara Românească pedepsele cele mai grele se executau în mănăstiri, iar trimiterea celor vinovați era hotărâtă de către domnitor. Pentru crime grave condamnații erau trimişi în mănăstiri. Dintre cele mai renumite au fost: Chitu-Argeş, Arnota-Vâlcea, Snagov-Bucureşti, Galați-Iaşi. În Transilavania mănăstirile nu au fost locul predominant de detenție pentru cei condamnați, aceştia fiind de obicei deținuți în temnițele

cetăților medievale, iar recuperarea morală se realiza prin capelanul cetății, fapt confirmat în cazul Cetății Gherla.

Odată cu evoluția istoriei naționale spre epoca modernă, marcată de elaborarea şi adoptarea Regulamentului Organic de către Obşteasca Adunare a Moldovei şi a Țării Româneşti în 1832 şi odată cu adoptarea Regulamentului teritoriului în 1833, s-a statuat şi dreptul la asistență religioasă a deținuților, astfel că în fiecare temniță trebuia să fie construită o capelă, iar serviciul divin să fie efectuat în fiecare duminică de către un preot*.

Regulamentul general al penitenciarelor centrale din 24 mai 1874 conținea un capitol distinct privind activitatea religioasă, care prevedea ca: *„...pentru îndrumarea morală a condamnaților şi internaților, se fac lecturi cu subiect exclusiv moral şi religios, având drept scop sădirea de fapte bune sau deşteptarea asupra religiei creştine...* ". De asemenea se mai preciza că funcțiile preotului sunt cu totul spirituale, revenindu-i sarcina de a se ocupa exclusiv de partea religioasă a închisorii, apreciindu-se că are în mână cel mai puternic şi reactiv mijloc de îndreptare a sufletelor pierdute în întunericul neştiinței şi al răului. Preotul avea obligația de a se strădui să cunoască caracterul individului de a reține pe cei mai îndărătnici şi viciile cele mai deosebite, de a asigura serviciile religioase, trebuia să viziteze infirmeria penitenciarului şi locurile de executare a pedepselor disciplinare şi să asigure orânduiala bisericească în cazul decesului unui deținut.

Regulamentul asupra regimului de executare a pedepselor şi măsurilor de siguranță privative de libertate, din 21.04. 1938, păstrează aceeaşi tradiție. Astfel se precizează că: „*Toți deținuții şi internații vor fi supuşi morali şi vor fi admişi a primi asistență religioasă conform cultului lor autorizat de stat*". Preotul este obligat să oficieze serviciul religios şi să se ocupe de educația morală a deținuților cel puțin o dată pe săptămână.

Deținuții de religie creştină pot beneficia de organizarea serviciilor religioase şi în fiecare sărbătoare legală. În raport de posibilități, administrația este abilitată să satisfacă dorința condamnaților de altă religie decât creştin ortodoxă, aceştia urmând a primi, în urma cererii lor, asistență religioasă din partea slujitorilor cultului lor.

În zilele de sărbătoare mai însemnate, corespunzătoare fiecărui cult, condamnații pot solicita scutirea de lucru**.

Regulamentul asupra regimului de executare a pedepselor din 1942, în capitolul II, prevedea „*Educația morală şi religioasă*". În art.199 se prevedea: „*Toți condamnații şi internații sunt supuşi educației morale şi sunt admişi a primi asistență religioasă, conform cultului lor, autorizat de Stat*". La art. 201 se stipula: „*Pentru condamnații şi internații de religie creştină se organizează servicii religioase duminicile şi în fiecare sărbătoare legală. În acest scop, fiecare stabiliment are câte o capelă*".

---

* Lt.col. Mihalea Angela, *Asistență religioasă în penitenciarele româneşti. Asistență religioasă în penitenciarele din România*, Direcția Generală a Penitenciarelor, 1995.

** Lt.col. Sterian Dan*, Libertatea de conştiință şi credință în sistemul penitenciar românesc. Asistență religioasă în penitenciarele din România,* Direcția Generală a Penitenciarelor, 1995.

Condamnații sau internații care doreau să treacă de la un cult la altul, trebuiau să solicite în scris aceasta la administratorul unității care, la rândul lui, raporta administrației centrale, singura în măsură să aprobe sau să respingă cererea.

Deşi în evoluția sa spre modernitate, țara noastră a construit penitenciare, care se ridicau la nivel european, cum este cazul celor de la Craiova, Galați, Giurgiu, Doftana, construite de către Carol I între 1880-1900, penitenciarele au continuat să funcționeze pe lângă mănăstiri sau chiar în chiliile unor foste mănăstiri, cum este cazul mănăstirilor Văcăreşti, Mărgineni, Bucovat Craiova.

Preoților care oficiau slujbele religioase în penitenciare le revenea sarcina de a-i asista pe cei condamnați la moarte[***].

După ce mai bine de 75 de ani penitenciarele au beneficiat de prezența preotului în cadrul activității de recuperare şi îndreptare moral-spirituală a deținuților, în 1949, orice activitate de asistență religioasă în penitenciare a fost suspendată, odată cu instalarea regimului comunist în România.

Începând cu data de 1 iulie 1990, activitatea de acordare a asistenței religioase a deținuților ca o îndatorire pastoral-misionară a bisericii, întemeiată pe învățătură, tradiție, canoanele şi legiurile bisericeşti, a fost reluată în penitenciarele din România. În acest mod s-a realizat înscrierea în reglementările internaționale dar şi reînnodarea tradiției existente în administrația penitenciară înainte de anul 1945.

La 21 octombrie 1993 s-a semnat protocolul dintre Ministerul Justiției şi Patriarhia Ortodoxă Română. Acest protocol este raliat întru totul Regulilor Europene pentru Penitenciare.

Cancelaria Sfântului Sinod al Patriarhiei Ortodoxe Române a cerut tuturor centrelor eparhiale din țară să stabilească măsuri concrete împreună cu condamnații penitenciarelor, în scopul asigurării asistenței religioase pentru deținuții şi minorii aflați în penitenciare. În acest sens au fost stabiliți nominal preoții care vor intra în penitenciare pentru a desfăşura acțiuni de educație morală. De asemenea, episcopiile au manifestat disponibilitate pentru dotarea unităților cu unele obiecte de cult şi literatură religioasă, cu care s-au amenajat biblioteci în cluburi sau pe camere.

Constatând că prezența şi activitatea preoților în penitenciare răspunde cerințelor spirituale şi de îndreptare a persoanelor care execută pedepse private de libertate, Ministerul Justiției a aprobat înființarea unor posturi în care să fie încadrați preoții în baza recomandărilor făcute de eparhiile locale şi îndeplinirea criteriilor de încadrare a personalului Ministerului Justiției. În acest fel a fost dat un caracter organizat programului de asistență religioasă în penitenciare şi centrele de reeducare.

La 30 iunie 1997 Protocolul încheiat între Patriarhia Română şi Ministerul Justiției a fost actualizat. Orientarea către Biserica Ortodoxă Română s-a impus prin însăşi situația confesională din țară.

[***] Lt.col. Mihalea Angela, *op. cit.*, p. 143.

Pentru deținuții de alte religii s-a asigurat, la cerere, efectuarea de servicii religioase potrivit cultelor respective. În prezent, în penitenciare îşi desfăşoară activitatea şi reprezentanți ai cultelor religioase recunoscute oficial în România: Cultul Adventist de ziua a şaptea, Cultul Creştin Baptist, Cultul Penticostal, Cultul Creştin după Evanghelie etc. La acestea se adaugă asociații religioase atât independente cât şi în cadrul cultelor. De asemenea, reprezentanți ai Serviciului Umanitar pentru Penitenciare şi Misiunea Creştină pentru închisori desfăşoară activități misionare, existând mii de voluntari creştini[****].

În prezent în fiecare penitenciar sunt încadrați preoți de confesiune ortodoxă, care desfăşoară activități constând în:

- oficierea serviciilor religioase specifice cultului şi catehizarea deținuților, solicitând când este cazul sprijinul protopopului locului şi al preoților din apropiere;
- stabilirea legăturilor cu preotul din parohia de domiciliul a deținuților în scopul cunoaşterii şi influențării pozitive a acestora;
- preocuparea ca deținuții celorlalte culte religioase recunoscute de stat să beneficieze de asistență religioasă din partea cultului de care aparțin;
- coordonarea şi supravegherea activității desfăşurate de voluntarii creştini;
- întocmirea şi actualizarea evidențelor privind confesiunea deținuților şi cunoaşterea acestora încă din perioada de carantină;
- discuții cu deținuții ce urmează să se elibereze privind reintegrarea lor în societate;
- participarea la comisiile de liberare condițională, de numire a delegațiilor cu responsabilități, însoțirea deținuților care participă la înmormântările rudelor apropiate.

Valoarea asistenței religioase în penitenciare constă în baza independentă de pe care este oferită. Asistența spirituală pe care o acordă preotul oamenilor din închisoare nu este în legătură cu sistemul judiciar penal. Activitatea şi preocupările preotului se extind dincolo de sistemul execuțional penal[*****].

Direcția Generală a Penitenciarelor este prima instituție cu caracter social din România care a instituționalizat prin forme specifice asigurarea unui drept esențial al omului, în general, al persoanelor private de libertate, în special, dreptul la asistență religioasă[******].

[****] Col. Surugiu Mircea, *Locul şi rolul asistenței religioase în penitenciare. Asistența religioasă în penitenciarele din România*, Direcția Generală a Penitenciarelor, 1995.

[*****] Col.Dan Sterian, *Rolul bisericii în deschiderea spre comunitate a instituției penitenciare, relația cu mijloacele de informare în presă, promovarea unei imagini corecte a instituției. Valențe recuperatorii ale activităților moral-religioase cu persoanele private de libertate.* Direcția Generală a Penitenciarelor, 1996.

[******] Col. Surugiu Mircea & Mr.Vasilescu George, *Dreptul la asistență religioasă şi prozeletismul în penitenciare. Valențe recuperatorii ale activităților moral-religioase cu persoanele private de libertate*, Direcția Generală a Penitenciarelor, 1996.

BIBLIOGRAFIE

- Ministerul Justiției, Direcția Generală a Penitenciarelor- „*Asistență religioasă în penitenciarele din România*”, Bucureşti 1995.

- Ministerul Justiției, Direcția Generală a Penitenciarelor- „*Valențe recuperatorii ale activităților moral-religioase cu persoanele private de libertate*”, Bucureşti 1996.

- Penal Reform International- „*A pune regulile în acțiune - un manual privind o bună practică în penitenciare*”, Haga, 1995.

- Revista de ştiință penitenciară, Supliment nr.1/1994- „*Declarația universală a drepturilor omului*”, Ansamblul de reguli minime pentru tratamentul deținuților, Regulile europene pentru penitenciare.

- Constituția României.

- Revista Drepturilor Omului- „*Drepturile omului şi libertatea religioasă*” - Irina Moroianu Zlatescu, Anul IV, nr.1/1994, I.R.D.O.

- Revista Drepturilor Omului- „*Protecția identității persoanelor aparținând minorităților religioase*”- Irina Moroianu Zlatescu, Anul IX, nr. 2 / 1999, I.R.D.O.

- Revista Drepturilor Omului- „*Drepturile omului între ideal şi realitate*” - I.P.S Daniel, nr. 1/2002.

- Revista Drepturilor Omului- „*Dimensiunea sacră a demnității umane în lumina adevărului creştin*”- Anton Despinescu, nr.1/2002.

PROTECȚIA INTERNAȚIONALĂ A MINORITĂȚILOR

Lector univ. drd.
col. Ioan Ştefan TOHĂTAN

ABSTRACT

The international protection of minorities is an older domain where the states cooperate, and an older field of international law. In Europe, there were signed few special treaties of protection for the minorities that guarantees them: the right to life, to freedom, to use their maternal language and to have their own schools. Through that, they tried to insure complete equality of rights between minorities and majorities and to help minorities keep their specific. The U.N. takes care of minorities, through the General Assembly and they adopted the resolution called: „The faith of minorities", in the 10th of december 1948. The Economic and Social Council of the U.N. promotes and guarantees the human rights and the problem of minorities. In 1992, the General Assembly of the U.N. adopted: „The declaration of rights for people belonging to national, ethnical, religious and lingvistic minorities". This gives minotities the following rights: to enjoy their own culture, their own language, freely and without discriminations, the right to fully participate to the social, cultural, religious, economical and public life.

Protecția internațională a minorităților este un domeniu mai vechi al colaborării statelor pe plan internațional şi al reglementărilor de drept internațional.

Între anii 1919-1920, în Europa au fost încheiate câteva tratate speciale de protecție a minorităților existente în anumite state, din centrul şi răsăritul ei - respectiv din Cehoslovacia, Iugoslavia, Grecia, Polonia şi România. Aceste tratate garantau minorităților naționale din statele respective, dreptul la viață, la libertate, la folosirea limbii materne şi de a avea şcoli proprii. Totodată, prin ele s-a urmărit asigurarea egalității de tratament a minorităților cu națiunea majoritară şi păstrarea de către minorități a trăsăturilor proprii.

Prin tratatele respective s-a instituit un sistem de control internațional asupra modului în care statele vizate prin ele, aplicau prevederile lor. Acest sistem era pus sub egida Societății Națiunilor. Consiliul acestei organizații internaționale avea dreptul de a examina sesizările primite din partea statelor membre cu privire la respectarea tratatelor speciale, precum şi cele primite din partea minorităților din statele vizate prin aceste tratate. Acest sistem de control internațional s-a dovedit neviabil. El avea un caracter discriminatoriu, fiind aplicat numai unora din statele europene[*].

[*] Martian Niciu, *Drept internațional public*, Ed. Fundației Chemarea, Iaşi, 1993.

Pactul Societății Națiunilor n-a cuprins vreo prevedere referitoare la protecția minorităților. De asemenea, organizația n-a adoptat un tratat cu vocație de universalitate cu privire la minorități.

Nici Declarația Universală a Drepturilor Omului, adoptată de Adunarea Generală ONU la 10 decembrie 1948, nu face nici o referire la minorități. Dar se subliniază principiul nediscriminării în articolul 2, care prevede: „*Oricine este îndreptățit să exercite drepturile şi libertățile stipulate în această declarație, fără nicio discriminare de orice fel cum ar fi: rasa, culoarea, sexul, limba, religia, opinia politică sau orice altă opinie, originea națională sau socială, proprietatea, naşterea sau orice alte situații*” [**].

Principiul egalității este formulat în articolul 7 care proclamă: „*Toți sunt egali în fața legii şi îndreptățiți la egala protecție a legii, fără nicio discriminare. Toți sunt îndreptățiți la protecție egală contra oricărui fel de discriminare, care încalcă această declarație şi împotriva oricărei incitări la o asemenea discriminare*”.

Articolul 16 din Declarația privind dreptul la căsătorie subliniază că aceasta se poate încheia „fără nicio limitare datorată rasei, naționalității sau religiei”. De asemenea, Declarația enumera o serie de drepturi şi libertăți deosebit de importante pentru menținerea identității minoritare:

- dreptul la libertatea gândirii, conştiinței şi religiei (art.18);
- dreptul la libertatea de opinie şi exprimare (art.19);
- dreptul la asociere şi la adunări paşnice (art.20);
- dreptul la educație (art.26);
- dreptul la liberă participare la viața culturală a comunității (art.27).

Organizația Națiunilor Unite se preocupă de soarta minorităților. Adunarea Generală a O.N.U. a adoptat rezoluția intitulată „*Soarta minorităților*” din 10 decembrie 1948, în care se afirma preocuparea organizației pentru minorități şi se afirma că adoptarea unor soluții uniforme în această materie complexă şi delicată este dificilă. Rezoluția mai precizează că problema minorităților îmbracă aspecte particulare în fiecare stat.

Consiliul Economic şi Social al O.N.U. este organul principal al organizației, care sub îndrumarea Adunării ei Generale se preocupă de promovarea şi garantarea drepturilor omului şi de problematica minorităților. El este competent să înființeze comisii în acest domeniu. În exercitarea acestei competențe, Consiliul Economic şi Social a creat „*Comisia pentru drepturile omului*” care se preocupă şi de minorități. Comisia a înființat ca organ ajutător al ei, „*Subcomisia pentru lupta împotriva discriminării şi protecția minorităților*”.

„Subcomisia pentru lupta împotriva discriminării şi protecția minorităților” s-a preocupat de mai mulți ani de definirea juridică a minorităților

[**] Alexandru Farcaş, *Dreptul internațional al drepturilor omului şi problematica minorităților naționale*, IRDO, Bucureşti, 2005.

şi de pregătirea unor proiecte de acte internaționale referitoare la minorități. O primă încercare de definire propusă: „*O minoritate etnică, religioasă sau lingvistică este un grup social numeric inferior restului populației statului căruia şi aparține şi care posedă caracteristici culturale, fizice sau istorice, o religie sau o limbă diferite de cele ale restului populației*”[****]. Această definiție nu a fost adoptată de Subcomisie.

În anul 1985 în cadrul Subcomisiei a fost prezentată o nouă definiție conform căreia o minoritate este „*Un grup de cetățeni ai unui stat, constituind o minoritate numerică şi fiind într-o poziție nedominantă în acel stat, având caracteristici etnice, religioase sau lingvistice care diferă de cele ale majorității populației şi având un sentiment de solidaritate unul cu altul, motivat, chiar dacă numai implicit, de o dorință colectivă de supraviețuire şi a cărui scop este realizarea egalității, de fapt şi de drept, cu majoritatea*” [****].

În lucrarea editată de O.N.U. „*Droit de minorites*”, în anul 1992, se arată că prin minorități, în general, se înțelege: „*un grup național, etnic, religios sau lingvistic deosebit de alte grupuri din interiorul unui stat suveran*”[******]. În lucrare se precizează şi criteriile pentru determinarea minorităților:

- minoritatea trebuie să fie inferioară numeric cu restul populației statului în care trăieşte;
- grupul minoritar să fie nedominant în acel stat, ca să poată beneficia de protecție;
- minoritatea se distinge prin trăsături etnice, religioase sau lingvistice stabile care nu sunt comune cu cele ale majorității populației din țara respectivă.

Principala prevedere de drept constituțional general referitoare la minorități este cea din „*Pactul internațional cu privire la drepturile civile şi politice ale omului*”, din anul 1966, în vigoare din anul 1976. El prevede, în articolul 27: „*În statele în care există minorități etnice, religioase sau lingvistice, persoanele aparținând acestor minorități, nu pot fi lipsite de dreptul de a avea, în comun cu ceilalți membrii ai grupului, propria viață culturală, de a profesa şi practica propria lor religie sau de a folosi propria limbă*”.

Din această prevedere a pactului rezultă că, în concepția sa, individul care aparține unei minorități dintr-un stat este beneficiarul anumitor drepturi care revin minorităților şi pe care le poate exercita în comun cu ceilalți membrii ai grupului minoritar. Actele internaționale în acest domeniu, nu consacră „drepturi colective”, cu excepția unor reglementări regionale.

Prevederile articolului 27 al „Pactului internațional cu privire la drepturile civile şi politice” fac parte integrantă din sistemul de protecție internațională a drepturilor omului, care trebuie să fie aplicate, fără vreo discriminare, tuturor oamenilor, oriunde s-ar afla ei. „*Carta de la Paris pentru o nouă Europă*” din

[***] Etude des droits des personnes appartenant aux minorities ethnique, religieuses et linquistiques. Nations Unies, New-York, 1979, p. 7.

[****] United Nations, Economic and Social Council, 1985.

[*****] Droits des minorities. Fische d’information no.18, Nations Unies, Geneve, 1992.

21 noiembrie 1990 precizează că statele semnatare recunosc „*că drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale trebuie respectate pe deplin, ca parte a drepturilor universale ale omului*” [*******].

O dezvoltare şi precizare a protecției internaționale a minorităților, în speță a celor religioase, s-a făcut prin „*Declarația asupra eliminării tuturor formelor de intoleranță şi de discriminare bazate pe religie sau convingere*” adoptată de Adunarea Generală a O.N.U., la 25 noiembrie 1981. În preambulul Declarației se precizează că disprețuirea şi violarea dreptului la libertatea de gândire, de conştiință, de religie sau de convingere stau „*direct sau indirect, la originea războaielor şi a marilor suferințe cauzate umanității*”.

Declarația din 1981 proclamă dreptul fiecărui om la libertatea de gândire, de conştiință şi de religie, ceea ce implică libertatea de a avea o religie sau convingeri liber alese, precum şi libertatea de manifestare a religiei sau a convingerilor, în mod individual sau în comun cu alții, în public sau în particular. Discriminarea oamenilor pe bază de religie sau convingere, se arată în Declarație, constituie o ofensă adusă demnității umane şi o sfidare a principiilor Cartei O.N.U. Statele au obligația de a lua toate măsurile pentru a preveni şi elimina astfel de practici.

Declarația prevede aplicarea nediscriminării religioase față de copii şi necesitatea ca aceştia să fie educați în spiritul înțelegerii, toleranței şi prieteniei între popoare, ca şi în acela al păcii, fraternității universale şi al respectării libertății religioase sau a convingerilor altora.

Un alt act internațional prin care se concretizează principiul nediscriminării în domeniul învățământului este „Convenția privind lupta împotriva discriminării în domeniul învățământului” adoptată în cadrul Organizației Națiunilor Unite pentru Educație, Ştiință şi Cultură (UNESCO), în anul 1961. Ea defineşte discriminarea ca fiind „*orice distincție, excludere, limitare sau preferință care, întemeiată pe rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, origine națională sau socială, situație economică sau naştere, are drept obiect sau rezultat suprimarea sau alterarea egalității de tratament în ceea ce priveşte învățământul*”.

Convenția UNESCO prevede obligația pentru statele părți la ea de a recunoaşte membrilor minorităților naționale „*dreptul de a exercita activități educative proprii, inclusiv de a deschide şcoli şi conform cu politica fiecărui stat în materie de educație, de a utiliza sau preda în propria lor limbă...*”

În anul 1992 Adunarea Generală a O.N.U., în cea de-a 47-a sesiune, a adoptat „*Declarația drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale sau etnice, religioase şi lingvistice*”. În primul capitol al Declarației sunt enunțate două reguli importante: statele trebuie să protejeze existența şi identitatea națională sau etnică, culturală, religioasă sau lingvistică a

[*******] Carta de la Paris pentru o nouă Europă. Monitorul Oficial al României. Partea I, nr. 181, din 9 septembrie 1991.

minorităților aflate pe teritoriul lor şi să favorizeze instaurarea condițiilor propice promovării acestei identități. A doua regulă cuprinde îndatorirea statelor de a adopta măsurile necesare, legislative sau de altă natură, pentru realizarea acestor scopuri.

Declarația consacra următoarele drepturi ale persoanelor care aparțin minorităților naționale, etnice, religioase şi lingvistice: dreptul de a se bucura de propria cultură, să promoveze şi să practice propria religie, să folosească limba proprie, în particular şi în public, în mod liber şi fără ingerințe sau discriminare; dreptul de a participa pe deplin la viața culturală, religioasă, socială, economică şi publică; dreptul de a lua parte efectivă, la nivel național şi dacă este cazul la nivel regional, la deciziile referitoare la o minoritate, dreptul de a crea şi administra propriile asociații; dreptul de a stabili şi menține, fără nici-o discriminare, contacte directe cu alți membrii ai grupului lor sau cu persoane aparținând altor minorități, ca şi contacte transfrontiere, etc.

BIBLIOGRAFIE

1. FARCAŞ, Alexandru, *Dreptul internațional al drepturilor omului şi problematica minorităților naționale*, IRDO, Bucureşti, 2005.

2. Instrumente internaționale privind drepturile omului, vol. I-II, IRDO, Bucureşti, 2003.

3. NICIU, Martian, *Drept internațional public*, vol.II, Editura Fundației Chemarea, Iaşi, 1993.

4. Droits des minorites. Fiche d'information no. 18, Nations Unies, Geneve, 1992.

5. Carta de la Paris pentru o nouă Europă- Monitorul Oficial al României, partea I, nr. 181/09.09.1991

ROLUL BISERICII ÎN INTEGRAREA EUROPEANĂ A ROMÂNIEI. EXIGENȚE, PROBLEME ŞI PERSPECTIVE*

Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN

ABSTRACT

This essay speaks about Romanian Orthodox Church's situation, her problems and her expectations in the context of European Integration. The first part of it contents a short historical presentation of the European Union, of its leadership structures and its objectives. Then, we present a historical description of the relationships between Romania and European Union.

In the second part of the essay, we evaluate some problems generated by the integration process. We propose a strategy and we give some priorities that Romanian Orthodox Church will follow after Romania will join as a full member.

1. Scurt istoric al Uniunii Europene

Uniunea Europeană de astăzi este rezultatul unui îndelungat proces de cooperare şi integrare a națiunilor care o compun. Încă din secolul al XV-lea au fost elaborate proiecte pentru crearea unei federații europene. Cu toate acestea, ideea de Europă unită s-a concretizat abia după cel de-al doilea război mondial, având la bază dorința de a menține pacea pe continent. În anul 1946, Winston Churchill, primul ministru al Marii Britanii, lansa un apel pentru crearea "Statelor Unite ale Europei". În anul 1948 se încheia, la Bruxelles, Tratatul asupra Uniunii Europei Occidentale de către Belgia, Franța, Luxemburg, Marea Britanie şi Olanda. În acelaşi an a fost creată Organizația Europeană pentru Cooperare Economică (OECE), în scopul de a administra fondurile acordate de către Statele Unite ale Americii prin planul Marshall pentru reconstrucția Europei. În anul 1950, la 9 mai**,** Robert Schuman, ministrul francez al Afacerilor Externe, propune printr-o declarație istorică, punerea în comun a resurselor de cărbune şi a celor de oțel ale Franței şi Germaniei, prin crearea unei organizații deschise participării şi altor state europene. În anul următor, este semnat Tratatul de la Paris pentru constituirea Comunității Europene a Cărbunelui şi Oțelului (CECO), de către Belgia, Franța, Germania, Italia, Luxemburg şi Olanda.

După 55 de ani şi cinci valuri de aderare (1973: Danemarca, Irlanda şi Regatul Unit; 1981: Grecia; 1986: Spania si Portugalia; 1995: Austria, Finlanda si Suedia; 2004: Cipru, Estonia, Letonia, Lituania, Malta, Polonia,

* Referat susținut în cadrul Conferinței organizată de Episcopia Ortodoxă a Maramureşului şi Sătmarului pentru preoți, în data de 6 nov. 2006.

Cehia, Slovacia, Slovenia si Ungaria), Uniunea Europeană are astăzi 25 state membre. **Cel de-al cincilea val** se va încheia odată cu aderarea României şi Bulgariei, programată să aibă loc la 1 ianuarie 2007. Turcia şi Croația sunt țări candidate cu care negocierile de aderare tocmai au început.

2. Structurile Uniunii Europene

Cinci instituții sunt implicate în conducerea Uniunii Europene: **Parlamentul European** (ales de către popoarele statelor membre), **Consiliul European** (reprezentând guvernele statelor membre), **Comisia Europeană** (executivul şi organismul cu drept de a iniția legislatie), **Curtea de Justitie** (care asigură compatibilitatea cu dreptul comunitar), **Curtea de Conturi** (responsabilă de controlul folosirii fondurilor comunitare). Aceste instituții sunt sprijinite de alte organisme: **Comitetul Economic şi Social** şi **Comitetul Regiunilor** (organisme consultative care acordă sprijin ca pozițiile diferitelor categorii sociale şi regiuni ale Uniunii Europene să fie luate în considerare), **Avocatul Poporului în Uniunea Europeană** (care se ocupă de plângerile cetățenilor cu privire la administrația la nivel european), **Banca Europeană de Investiții** (instituția financiară a UE) şi **Banca Centrală Europeană** (răspunzătoare de politica monetară în zona euro).

3. Obiectivele generale ale Uniunii Europene

Principalele obiective ale Uniunii Europene sunt:

- **promovarea progresului economic şi social** (piața unică a fost instituită în 1993, iar moneda unică a fost lansată în 1999);

- **să afirme identitatea Uniunii Europene pe scena internațională** (prin ajutor umanitar pentru țările nemembre, printr-o politică externă şi de securitate comună, implicare în rezolvarea crizelor internaționale, poziții comune în cadrul organizațiilor internaționale);

- **să instituie cetățenia europeană** (care nu înlocuieşte cetățenia națională dar o completează, conferind un număr de drepturi civile şi politice cetățenilor europeni);

- **să dezvolte o zonă de libertate, securitate si justiție** (legată de funcționarea pieței interne şi în particular de libera circulație a persoanelor);

- **să existe şi să se consolideze** în baza dreptului comunitar (corpul legislației adoptate de către instituțiile europene, împreună cu tratatele fondatoare);

4. Scurt istoric al relațiilor dintre România şi Uniunea Europeană

În luna iunie a anului **1995**, România depune cererea de aderare la Uniunea Europeană; - în iulie 1997, Comisia Europeană adoptă Agenda

2000, care include Opinia asupra cererii de aderare a României la Uniunea Europeană;

- în martie **1998,** Uniunea Europeană lansează, în mod oficial, procesul de extindere; în noiembrie acelaşi an, Comisia Europeană publică primele Rapoarte de Țară privind procesul de aderare al României (şi al tuturor celorlalte țări candidate) la Uniunea Europeană;

- în iunie **1999,** România adoptă Planul Național de Aderare la Uniunea Europeană;

- în decembrie acelaşi an, la Helsinki, Consiliul European decide începerea negocierilor cu şase țări candidate, printre care şi România;

- în februarie **2000, î**n cadrul reuniunii Consiliului UE pentru Afaceri Generale, dedicată lansării Conferinței Interguvernamentale, are loc deschiderea oficială a negocierilor de aderare a României;

- în data de 17 decembrie **2004,** la Consiliul European de la Bruxelles, România a primit confirmarea politicã a încheierii negocierilor de aderare la Uniunea Europeanã. De asemenea, Consiliul European recomandã semnarea Tratatului de aderare comun pentru România si Bulgaria în aprilie 2005, dupã primirea avizului Parlamentului European, şi aderarea efectivã la 1 ianuarie 2007.

- La 13 aprilie 2005, Parlamentul European a dat undă verde aderării României şi Bulgariei la Uniunea Europeană. Cu 497 voturi pentru, 93 împotrivă şi 71 abțineri, a fost adoptată rezoluția referitoare la aderarea României la Uniunea Europeană în 2007. Pe data de 25 aprilie, în cadrul unei ceremonii oficiale, desfăşurate la ***Abația de Neumunster*** din Luxemburg, preşedintele României, Traian Băsescu, a semnat Tratatul de Aderare la Uniunea Europeană alături de primul ministru al Bulgariei, Simeon de Saxa Coburg, de față fiind reprezentantii celor 25 de state membre.

5. Exigențele integrării în U.E.

Integrarea în Uniunea Europeană este un proces laborios, care presupune eforturi conjugate ale întregii societății româneşti. Integrarea politică sau geopolitică s-a împlinit prin aderarea țării noastre la NATO. Pe de altă parte, funcționarea modernă a statului, a economiei şi a societății în ansamblul său constituie premisa necesară pentru integrarea în Uniunea Europeană, pentru modernizarea țării şi a instituțiilor ei.

Pentru a deveni membră a Uniunii Europene, României i s-a cerut să îndeplinească o serie de criterii. În primul rând statul român trebuie **să garanteze democrația**, statul de drept, drepturile omului şi protecția minorităților. Alte criterii fac referire la existența unei **economii de piață**

funcționale şi la capacitatea de a face față presiunii concurențiale şi forțelor pieței din U.E.

Constituția Europeană cuprinde în articolele sale şi elemente care vizează cultele şi pe care credincioşii Bisericii noastre este bine să le cunoască. Una dintre cele mai importante prevederi este aceea că Uniunea Europeană nu prejudiciază Bisericile şi asociațiile sau comunitățile religioase din statele membre de **statutul de care acestea beneficiază**, în virtutea dreptului național. Mai mult, se menționează că, respectând identitatea şi contribuția lor specifică, Uniunea menține un dialog deschis şi transparent cu aceste Biserici (cf. art. I-52).

O altă prevedere a Constituției Europene garantează **dreptul la libertatea de gândire**, de conştiință şi de religie. Acest drept implică şi libertatea membrilor UE de a-şi schimba religia sau convingerea, la fel şi libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățământ, practici şi împlinirea de rituri (cf. art. II-10).

Constituția Europeană garantează şi **libertatea de a înființa instituții de învățământ**, respectând principiile democratice, precum şi dreptul părinților de a asigura educarea şi instruirea copiilor potrivit convingerilor lor religioase, filosofice sau pedagogice, în conformitate şi cu legile naționale care reglementează exercitarea acestui drept (cf. art. II.74).

6. Probleme generate de procesul integrării

Integrarea europeană va atrage cu sine o serie de probleme de ordin general, care vizează întreaga societatea românească, precum şi unele care privesc în mod special Biserica, atât clerul cât şi credincioşii săi.

Aderarea la Uniunea Europeană va aduce României, în timp, un grad sporit de bunăstare. Pentru început însă, analiştii economici preconizează unele transformări mai dureroase, cum ar fi închiderea multor întreprinderi mici şi mijlocii care nu vor face față concurenței marilor firme europene. De asemenea, o creştere a şomajului, care va fi ponderată prin migrația temporară a românilor în căutarea unui loc de muncă.

Problemele specifice migrației temporare, în vederea găsirii unui loc de muncă, au fost discutate şi analizate şi la conferințele preoțeşti de anul trecut, iar soluțiile pastorale identificate atunci vor trebui reluate şi redimensionate după 1 ianuarie 2007.

Apropierea de modul de viață european va avea un impact şi în plan moral-educativ. Este foarte probabil că nu toate valorile care vor transmise prin presă, televiziune, internet, spectacole, carte etc.) vor şi conforme cu morala creştină. Tinerii vor avea mult mai multe tentații, iar preoții parohi vor trebui să identifice noi mijloace pastorale pentru a-i apropia de Biserică.

Problemele pe care le-ar putea întâmpina Biserica Ortodoxă Română după aderarea României la Uniunea Europeană ar putea fi sintetizate astfel:

1. **O secularizare crescândă a societății.** Credincioşii români vor intra în contact, atât în străinătate cât şi acasă, cu societăți în care viața religioasă este, de multe ori, izolată în sfera privatului. În schimb, în public vor lua contact cu multe manifestări fie indiferente din punct de vedere religios, fie chiar anticreştine. Spre exemplu, s-ar putea ca unele minorități sexuale din România să-şi expună mai mult în public opțiunile continuând manifestări de genul "Paradei homosexualilor".

2. **O creştere a sectarismului religios.** Profitând de faptul că libertatea religioasă este garantată de Constituția Europeană, unele confesiuni sau organizații şi-ar putea intensifica prozelitismul.

3. **O creştere a obsesiei pentru profit şi plăcere.** Creşterea bunăstării şi apariția de noi oportunități pe plan economic, poate avea ca efect şi o concentrare excesivă asupra vieții sociale, restrângând foarte mult viața interioară, spirituală. Vor fi persoane tentate să aloce muncii un timp excesiv de mare doar pentru a-şi procura bunuri materiale sau pentru a petrece vacanțe luxoase. Acest miraj al bunăstării crescânde, al dorinței de a avea un confort cât mai mare din punct de vedere material, ar putea îndepărta de viața Bisericii multe persoane şi ar putea slăbi instituția familiei, prin implicarea membrilor săi mai mult în planul muncii sau în alte activități.

Toate aceste probleme şi altele care se vor mai ivi nu trebuie să descurajeze preotul paroh ci, **analizate cu mult discernământ duhovnicesc**, ele trebuie transformate în tot atâtea oportunități de ordin pastoral-misionar.

7. Strategia şi prioritățile Bisericii Ortodoxe Române după primirea României ca membru cu drepturi depline în U.E.

Ca popor latin, poporul român se înrudeşte cu unele țări din Uniunea Europeană (Italia, Spania, Franța, Portugalia), nefiindu-i străină, aşadar, mentalitatea europeană. Fiind majoritar creştin-ortodox, poporul român are calități precum **dragostea de Dumnezeu şi de oameni**, bunătatea, răbdarea şi alte calități dovedite în timp de sfinții noştri. Aceste valori care alcătuiesc bogăția noastră spirituală constituie cartea noastră de vizită şi, totodată, contribuția cea mai însemnată pe care o putem aduce procesului de constituire a unei *conştiințe europene spiritualizate*.

Biserica Ortodoxă a avut dintotdeauna înțelepciunea de a nu se împotrivi cu mijloace lumeşti mersului istoriei, fiind conştientă că toate sunt rânduite de Dumnezeu pentru motive care, uneori, apar ca potrivnice credinței dar care, ulterior, se constituie într-un teren fertil pentru aceasta. Cazul Imperiului Roman, prigonitor al Bisericii primelor secole, dar creator al unor oportunități misionare de anvergură, este exemplul cel mai des invocat de teologia istoriei.

Aşadar, Biserica şi preoții săi sunt chemați să identifice în apropiata aderare a României la Uniunea Europeană acele oportunități care vor apărea atât pe plan pastoral-misionar cât şi pe alte planuri.

Enunțăm câteva întrebări şi oferim şi unele răspunsuri asupra perspectivelor care apar acum:

1. Cum vom păstra şi promova credința ortodoxă în țară şi în străinătate? - După aderarea României la Uniunea Europeană va fi necesară intensificarea prezentării şi mediatizării tezaurului spiritual al României. Patrimoniul religios sau sacru (sfinții români, mănăstirile, arta creştină etc.) trebuie evidențiat în primul rând ca **rodire a credinței ortodoxe** pe acest pământ. Educația credincioşilor în a păstra credința ortodoxă trebuie să se facă pe înțelesul omului de astăzi, fără agresivitate, dar şi fără ezitare.

- **Promovarea unor metode noi de pastorație**, în permanentă corelație cu evoluția societății, adaptate diferitelor categorii de persoane, va impulsiona lucrarea misionară. Se va încuraja o pastorație care leagă credința de viața zilnică.

- **Dezvoltarea catehezei copiilor** în parohii va completa educația dată de profesorul de religie în şcoală şi va obişnui, în plus, pe tinerii creştini să vină la biserică şi să țină legătura cu preotul paroh. Catehizarea trebuie să se extindă însă şi la alte categorii de vârstă, ținând cont şi de particularitățile de ordin social sau profesional ale credincioşilor.

- Pentru că va exista o mai **mare mobilitate a credincioşilor**, atât în interiorul granițelor țării, dar mai ales în afară, se impune o uniformizare a cultului prin eliminarea practicilor locale necanonice, care pot dezorienta credincioşii din diaspora română.

- Se impune o **intensificare şi o îmbogățire a programului liturgic**, întrucât este nevoie de multă rugăciune, atât la vreme de necaz cât şi la vreme de bunăstare. Preotul să nu se preocupe în mod excesiv de administrație, de construcții, de partea materială în general, în detrimentul slujirii duhovniceşti, liturgice, misionare şi pastorale. În acest sens, Consiliul parohial şi Comitetul parohial trebuie să preia din sarcinile administrative ale preotului. De asemenea, se impune o mai mare antrenare a laicilor, de diferite profesii şi competențe, care să-l susțină pe preotul paroh în activitățile cultural-misionare şi social-caritative ale parohiei.

- Preoții, atât cei din țară cât mai ales cei din străinătate, trebuie să acorde o atenție sporită vizitelor pastorale la credincioşi, întărind legătura cu aceştia în spiritul comuniunii şi al iubirii evanghelice. Aceste vizite se vor dovedi utile mai ales în cazul persoanelor care nu se pot deplasa şi care sunt fie bolnave, fie bătrâne sau singure, şi cărora trebuie să li se acorde asistență duhovnicească la domiciliu.

- Preoții **trebuie să țină legătura** cu enoriaşii plecați la muncă în străinătate, folosind prilejurile speciale din viața lor (cum ar fi ziua onomastică

sau cea de naştere) pentru ca, alături de felicitări, să adauge şi un cuvânt ziditor, de întărire a credinței.

2. Cum putem participa la ameliorarea stării economice şi sociale a credincioşilor din țară şi din străinătate?

- Uniunea Europeană a susținut încă din anul 1960 industria alimentară şi agricultura, subvenționând pe fermieri. Parohiile cu teren agricol pot fructifica acest aspect accesând programele privind agricultura, zootehnia, apicultura şi piscicultura. De asemenea, preoții parohi vor putea să-i ajute pe credincioşi încurajându-i să se asocieze pentru a putea să devină competitivi pe piața agricolă. La nivel european, **alimentația ecologică** (doar cu produse naturale) este una extrem de apreciată, iar țara noastră are mari resurse de a produce alimente care pot fi valorificate în Europa.

- Tot în cadrul parohiei pot fi organizate mici ateliere de producție (de tâmplărie, de sculptură, de obiecte artizanale etc.) întrucât **produsele lucrate manual** sunt foarte apreciate în țările europene.

- Trebuie creată şi dezvoltată legătura dintre parohiile din țară şi cele din străinătate, inclusiv pe plan economic. Astfel, o parohie din străinătate poate susține credincioşi ai unei parohii din țară căutându-le, celor care solicită, un loc de muncă în străinătate. În felul acesta credinciosul se apropie şi mai mult de Biserică şi, în plus, se va integra în străinătate într-o comunitate parohială încă din momentul în care va păşi în țara respectivă.

- Preotul paroh se poate interesa (fie din presă, fie de pe internet, fie la diferite instituții) despre anumite programe sociale de conversie profesională a şomerilor, de facilități care se acordă pentru înființarea de asociații cu scop lucrativ etc., pe care să le comunice enoriaşilor. De asemenea, preotul poate accesa programe sociale care sprijină categoriile defavorizate.

- Asociațiile şi fundațiile bisericeşti vor avea, după aderare, oportunități mai mari de a accesa anumite fonduri europene pentru activități cum ar fi: combatarea violenței în familie, ajutorarea persoanelor singure de vârsta a treia, a orfanilor, combaterea consumului de droguri şi altele. Este necesară informarea şi pregătirea încă de pe acum a acestor organizații pentru a putea, la momentul oportun, accesa aceste fonduri care vor contribui la ameliorarea vieții credincioşilor.

- Libera circulație a mărfurilor va da posibilitatea parohiilor de a obține şi transporta mult mai uşor donațiile şi sponsorizările din țările europene.

- Întărirea cooperării şi solidarității interparohiale şi a comuniunii între preoți va oferi şi credincioşilor modele de cooperare şi întrajutorare socială.

3. Cum folosim cultura românească în perspectivă misionară?

- Întrucât se constată la românii aflați în afara granițelor o întărire a sentimentului național, preoții pot aborda subiecte referitoare la istoria şi cultura românească, **promovând argumentul istoric** că poporul nostru a primit credința creştină încă din vremurile apostolice, prin misiunea făcută

aici de Sfântul Apostol Andrei, şi că mari oameni de cultură români datorează Bisericii formarea lor. Acest mesaj se poate transmite prin predici, cateheze, prin organizarea de seminarii sau a altor evenimente culturale.

- O atenție aparte trebuie acordată unor personalități ale culturii române care au activat în străinătate şi care au dovedit, prin viața sau mărturia lor, o reală apropiere de Biserică (cum este cazul sculptorului Constantin Brâncuşi).

- Trebuie impulsionată tipărirea în limbi de circulație europeană a unor cărți care vor cuprinde date despre sfinți români, mănăstiri, biserici, trasee şi obiective de pelerinaj, dar şi poezii sau povestiri religioase scrise de autori laici care să pună în valoare cultura românească creştină sau de inspirație creştină.

- Parohiile şi mănăstirile trebuie să aibă atât pliante de prezentare cât mai ales CD-uri sau DVD-uri cu imagini şi texte de prezentare a acestora, la care se mai pot adăuga şi anumite cântări (a corului de copii al parohiei, de exemplu) sau scurte înregistrări video. Avantajul acestor tipuri de suport de informație electronică este cantitatea foarte mare de informație stocată şi prețul foarte mic, în comparație cu tiparul pe hârtie.

- Cu ocazia hramului, preoții parohi pot organiza anumite momente sau întâlniri de factură religioasă/istorică cu fiii satului, care să constituie o motivație în plus pentru credincioşi de a se apropia de Biserică. De asemenea, taberele şi concursurile de creație cultural-religioasă sunt minunate prilejuri de a educa tinerii, care vor deveni astfel misionari în familiile lor.

- Trăim într-o societate informațională, iar Biserica trebuie să utilizeze mijloacele de comunicare în masă pentru a transmite cuvântul evanghelic. Dacă sunt credincioşi cărora nu mai avem ocazia de a le vorbi de la amvon, trebuie să folosim mass-media (radio, presă, TV) pentru a ajunge în casele lor. Internetul trebuie folosit, de asemenea, atât prin crearea de site-uri ale parohiei, cât şi pentru a ține legătura, prin e-mail, mai eficient cu enoriaşii plecați în străinătate.

În concluzie, aderarea la Uniunea Europeană trebuie să constituie pentru noi o şansă de a aprofunda misiunea şi conlucrarea creştină, astfel încât să putem oferi acestei structuri europene, clădită în special pe elemente de ordin economic, politic şi juridic, şi *o dimensiune spirituală*. Particularitățile culturale şi religioase ale fiecărei națiuni pot servi ca liant şi ca o bază mai solidă pentru o Europă unită şi umană, în loc să se constituie în factori de conflict, aşa cum s-a întâmplat uneori de-a lungul istoriei.

Perioada de integrare va reprezenta pentru Biserica Ortodoxă Română un mare efort, acela de a căuta să extragă din bogăția învățăturii sale, răspunsuri adecvate la problemele pe care omul contemporan le întâmpină, utilizând mijloace şi un limbaj adaptat noilor provocări de ordin social, cultural sau economic, cu scopul de a sfinți viața oamenilor pe calea mântuirii.

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVĂ

- Angelescu, Gheorghe, dr. "Religie şi putere, istorie şi actualitate", în Mitropolia Olteniei, nr. 1-2, 1999
- Bartolomeu, Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic, „Relațiile dintre Stat şi Biserică astăzi", în „Renaşterea"', nr. 10, 2004.
- Benestad Brian, *Classical Christianity and Political Order,* „Bowman&Littlefield Publishers", New York, 1996
- Caraza, Ioan, Pr. prof. univ. dr., *Însemnătatea Bisericilor în procesul politic actual, "B.O.R.",* nr. 7-9, iulie - septembrie, Bucureşti, 1991
- Chifar, Nicolae, Pr. prof. univ. dr., *Istoria Creştinismului,* "Trinitas - Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei", Iaşi, 2000
- *Constituția Uniunii Europene,* www.europa.eu.int/constitution/index en.htm
- Cultele religioase şi integrarea României în Uniunea Europeană. Documentele Întrunirii de la Snagov, 16.05.2000
- Ica, Ioan, jr, Arhid. prof. univ. dr., "Declarația Conferinței Internaționale *Bisericile Ortodoxe într-o lume pluralistă",* în "Renaşterea", nr. 3/2003.
- Ministerul Integrării Europene „Euro-dispecer. Întrebări şi răspunsuri despre Uniunea Europeană", 2004.
- Oancea, Dorin, Arhid. prof. univ. dr., "Creştinii şi politica", în revista ortodoxă "Porunca iubirii", nr. 4, 2000
- Popescu, Dumitru, Pr. prof. univ. dr., "Biserica şi lumea contemporană. Integrarea europeană în lumina teologiei ortodoxe", Editorial Preda Radu, *Biserica în stat,* "Scripta", Cluj-Napoca, 1999
- Preda, Radu, "Biserica între putere şi politică", în "Renaşterea", nr. 11/2004; 1/ 2005; 10/ 2005.
- Vlaicu, Patriciu Dorin, Pr. lector univ., *Locul şi rolul recunoscut Bisericilor în țările Uniunii Europene,* "Arhidiecezana Cluj", Cluj-Napoca, 1998

DIMENSIUNILE DIVINO-UMANE ALE BISERICII – CONCEPT ÎN BAZE BIBLICE

Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN

ABSTRACT

A church represents the beginning of God's empire on the earth, as a communion between God and people. This communion outruns the past and the future and it lays the paradise's state, as a continuing present, the communion state which pass through from desire and search to reality; life it isn't an anxious sea any more, because it sails into Church's ship without danger as well as Noe's ark.

Church is the shelter and the tent where love for God and fight against everything is counter God, are on the first place because it realize the raise to God.

Church enters theological in world, in Hristos divine-human person, as a reality, but which is incomplete yet because it isn't exteriorize and it includes only God (where we all where included). Church passes through into objective reality's domain, at tenth-fifth when it yield a unique fact in human history: the languages unite into a faith symphony, at Saint Spirit's voice.

Since than, the Spirit remains in it and comes always through Saint Mystery's paper into a dynamic movement, because it doesn't come to lay in a static form, but to live in dynamic state to be lived the faith.

In this way the Church mission it's unfold in history; if the history changes, pass from an epoch to another, then the churches does not change. It remains in its permanent dialog with the world and it always keeps the divine message and the morality in front of the world, because Hristos remains always the same.

The sky and the new earth are the Churches target in the world. Therefore, the Church promotes in world the moral and spiritual values as: good, harmonious, peace, freedom, faith, love and it straightens the humanity to consummation, to a continuous spiritual and social progress, because the man becomes which Hristos becomes.

The touching of this target means the salvation.

The Churches mission in the world and for the world is to contemporize Hristos as a brother in a human society as a very complex and dynamic organism.

The existence, but more than that, the inexistence of the completions conditions goes to tensions and divergensions between diverse social categories, human groups and behind the person. Because of this, nowadays, people have the idea of substitute the God.

Churches upholds the idea that there exists something common and universally in everybody: the desire to live good. In this context churches promotes the pleasure to live and the idea that everybody has to enjoy live with it goods and bads.

That's why people don't have to isolate from community and they don't have to be selfish. Churches militates for a life in Hristos and Hristos teach us to be open to the sky and to the world.

Only in this way it can live in reality. Only in this way man is a real Christian.

Cuvânt introductiv

Studiul urmăreşte să identifice şi să explice două coordonate din planul eclesiologiei, pe de o parte dimensiunile, iar pe cealaltă parte bazele biblice ale eclesiologiei. Se porneşte de la dimensiunea prezentului continuu pentru că Biserica, înțeleasă ca împărăția lui Dumnezeu pe pământ şi comuniunea dintre Dumnezeu şi om, transcende timpul trecut şi viitor, aşezând un prezent continuu, Ea este o sinteză teandrică care cuprinde cerul şi pământul, ba mai mult, uneşte necreatul cu creatul, eternul cu temporalul, Dumnezeu cu omul, prin Hristos.

Biserica îşi desfăşoară activitatea sa în lume şi mişcă omenirea spre desăvârşire, ori această desăvârşire nu înseamnă rămânere în urmă şi nici stagnare, ci un continuu progres social al întregii lumi spre principala țintă a devenirii omului ceea ce a ajuns omul în Hristos. Atingerea acestei ținte ar însemna mântuirea lumii. Lumea înseamnă frumusețe creată, adică întreg universul, cunoscut sau încă necunoscut îndeajuns, iar în sens mai restrâns, cotidian, prin lume înțelegem pământul, adică planeta pe care trăiesc viețuitoarele şi pe care, în vârful piramidei regnurilor, se află omul ca un stăpân şi slujitor al ei şi societatea, oamenii de pe planeta noastră, care oricât de depărtați ar fi unul de altul, din punct de vedere geografic, au început să se cunoască, să se înțeleagă şi să fie conştienți că fac parte dintr-un tot unitar al ființei, firii sau naturii umane şi că fericirea lor atârnă de pacea, de fraternitatea şi iubirea dintre ei, iar în sens mai restrâns, prin lume înțelegem comunitatea celor ce trăiesc împreună, neamul din care facem parte şi toți acei semeni cu care îmbrățişăm bucuriile şi greutățile vieții. În plan vertical, omul se află în relație cu Dumnezeu, iar în plan orizontal, se află în relație cu semenii săi şi cu lumea. Aceste două planuri şi dimensiuni se împlinesc în comuniunea iubirii de Dumnezeu şi de oameni. În Biserică şi prin iubire, viața omului merge înainte, ca un torent, prăvălind sau ocolind toate obstacolele pe care le întâlneşte în drumul ei. Omul vrea să trăiască din ce în ce mai bine, şi să trăiască veşnic. Biserica îl ajută pe om să rămână şi să devină om, să nu-şi piardă această demnitate pe care i-a dat-o Dumnezeu. Ea păstrează echilibrul moral, demnitatea omului, îl ajută să iasă din robia patimilor şi, prin ea, Dumnezeu îi redă libertatea. Oamenii nu pot trăi fără adevăr, adevărul îi face liberi, ei nu pot trăi fără bine, frumos, dreptate, fără pace, deci fără iubire, fără Biserică.

Starea de rai un continuu prezent sau Biserica ca împărăție a lui Dumnezeu pe pământ

Creştinii înțeleg Biserica ca pe o împărăție a lui Dumnezeu pe pământ, ca pe o comuniune dintre Dumnezeu şi om care transcende timpul trecut şi viitor, aşezând ca pe un continuu prezent starea de rai. De unde şi posibilitatea

de a putea mărturisi că cel dintâi chip al Bisericii este *Raiul*, pentru că în rai omul era în deplină comuniune cu Dumnezeu, ce *"în răcoarea serii se plimba prin grădina raiului*" şi *"striga: Adame, unde eşti?"*[1] .

Pentru aceia la care starea de comuniune este încă în stadiul de dorință, de căutare, iar viața e o mare neliniştită, Biserica e locul în care, stând, navighează pe marea vieții, fără primejdii, spre limanul veşniciei şi află cel de-al doilea chip al ei, *Arca lui Noe*[2], căci în Biserică omul este pelerin spre cer.

Cei mai contemplativi, care intrând în biserică simt ruptura de nivelul lumii cotidiene şi se înalță spre Dumnezeu, numesc metaforic Biserica *Munte sfânt*, ce ne aminteşte de Masivul Sinai, de Muntele Horeb, de rugul ce părea că arde într-un boschet de azalee şi nu-l mistuia, de locul sfânt în care nu poți păşi decât despuiat de patimi: *"Moise, descalță-ți încălțămintea!"*[3], de dialogul ce s-a înfiripat între păstorul rătăcitor, din cauza păcatelor şi Dumnezeu care voieşte ca tot omul să se mântuiască[4]. În Biserică, fiecare dreptcredincios este un rug aprins, dar nemistuit de focul inepuizabil al iubirii dumnezeieşti comunicată oamenilor, nu printr-un boschet trandafiriu, ci prin Cuvântul Ipostatic întrupat. Oarecând flacăra a cruțat mărăcinile şi lemnul mic şi slab n-a fost afectat, iar acum, în Biserică, Hristos Cel înviat luminează din ea şi înflăcărează la nesfârşit, dar nu consumă, ci doar purifică inimile.

Biserica, adăpostul nostru al celor păcătoşi şi adesea rătăcitori, este: *Cortul mărturiei*[5]; dar şi *Templul lui Solomon*[6], pentru că rolurile acestor aşezăminte gândite, nu de om, ci de Dumnezeu (Moise şi David primind îndrumări precise privind construcția acestora) au fost de a realiza şi păstra o coeziune a credinței şi a sentimentului de neam, de unde şi obligația perelinajului la ele, după poruncă.

Chipul viu, uman al Bisericii îl arată *Casa şi Via lui Israel*[7], pentru că Biserica este un aşezământ viu, dinamic în care primează iubirea şi lupta, iubirea de Dumnezeu şi lupta împotriva a tot ce e contrar lui Dumnezeu.

Odată cu actul smereniei, din care nu lipseşte slava divină[8]. Biserica trece din starea de chip la starea de realitate virtuală cuprinsă în persoana Mântuitorului, în care divinul cu umanul coabita într-un mod *neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit*, după formula dogmatică a Sinodului IV ecumenic de la Calcedon, anul Domnului 451. Persoana Domnului Hristos este aceea în care se cuprinde Biserica. Ea există întru El, de la întruparea Cuvântului în Fecioara Maria, de unde şi ea este numită *„Biserică sfințită şi rai cuvântător".* Faptul că Biserica exista în persoana divino-umană a lui

[1] Fac. 3, 8-9.
[2] Fac. 6, 13-22 şi VII-IX.
[3] Ieş. 3, 2-15.
[4] 1 Tim. 2, 4.
[5] Ieş. 40, 17-38; 1 Cronici 15, 1-29 şi 16, 1-4.
[6] 2 Cronici 5, 2-14; 3 Regi 8, 4-11.
[7] Ps. 79, 9-16; CXVII,1-4; Is. 2, 2-3; Dan. 2, 44.
[8] Filipeni 2, 6 -11.

Hristos, nu înseamnă că Biserica nu era reală, ci că era reală, dar nu era încă deplină, căci nu se exterioriza şi nu-l cuprindea decât pe El, în care eram cuprinşi toți, mai pe înțeles, firea noastră era în Ipostasul lui Hristos.

Biserica trece din domeniul virtualului în cel al realității subiective la vedere, dar tainic în realitatea obiectivă, prin jertfa Domnului Iisus pe Cruce.

În această jertfă El realizează:

a) *din punct de vedere negativ*: plata păcatelor[9]; surparea zidului despărțitor al vrajbei dintre om şi Dumnezeul care devenise, prin păcat şi păcate, un Tu tot mai îndepărtat în timp şi-n spațiu față de momentul şi locul numit Rai[10]; deschide uşile cerului, tuturor celor ce cred în El"; ascultarea până la moarte[11] Hristos este ardere de tot, adică întreg şi nu în parte, oferindu-se spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu şi Tatălui.

b) *din punct de vedere pozitiv*: omagierea dreptății dumnezeieşti jignită de neascultarea lui Adam şi călcarea poruncii primare; împăcarea între Dumnezeu şi om şi îndumnezeirea firii umane prin dobândirea calității de fii prin Hristos[12], calitate ce realizează o relație de pace şi de iubire desăvârşită prin deschiderea către Dumnezeu, pe care jertfa Sa ne-o aduce, iar noi ne-o însuşim, sfințându-ne prin ea; recapitularea tuturor întru El[13]; comuniunea deplină şi nesfârşită[14] .

Iată cât de mare a fost lucrarea Lui Hristos şi cât de mare este oferta Bisericii Sale pentru noi. Drept pentru care se cuvine ca şi noi să ne aducem lui Dumnezeu pe noi înşine: *" Înfățişați trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu"*[15], cu alte cuvinte, să ne eliberăm de patimi înrobitoare şi să ne pregătim a putea fi *"temple ale lui Dumnezeu"*[16]

Ca zidire a lui Dumnezeu Tatăl prin Iisus Hristos întru Duhul Sfânt, Biserica nu-i doar cuprinsă virtual în Hristos, nu-i doar în lucrarea Jertfei Sale de pe Cruce, ci ea este trupul Lui extins în umanitate, iar El e cap al Bisericii[17]. Acum ea este în chip văzut, este o adunare văzută a celor ce cred, este o comuniune reală, palpabilă a oamenilor cu Dumnezeu: *"inima şi sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una şi nici unul nu zicea că este al său ceva"*[18]. Acum poți să spui: iată grupul de credincioşi creştini[19] .

S-a produs, la Cincizecime, un fapt deosebit, unic în istoria omenirii, unul ce stă în antiteză cu cel de la turnul Babel: limbile lumii, reprezentate de cei prezenți

[9] Fac. 2, 16-17; Rom. 6, 23; Gal. 3, 13.
[10] Ef. 2, 14.
[11] In. 2, 16; Filipeni, 2, 5-9.
[12] Gal. 4, 4-7; Evr. 9, 15; Ef. 2, 16.
[13] 1 Cor. 15, 22
[14] 1 Cor. 12, 27; Ef. 2, 18; Gal. 4, 7; Gal. 3, 28.
[15] Rom. 12, *1.*
[16] 1 Cor. 6, 19-20 ; 2 Cor. 6, 16 ; Gal. 2, 20 ; Mt. 18, 1-4 ; Rom. 14, 17.
[17] In. 14, 26; 15, 26; F. Ap. 2, 1-7 şi 37-41; Iv, 32; 1 Cor. 12, 27-31
[18] F. Ap. 4, 32.
[19] F. Ap. 11, 26.

la Ierusalim, s-au unit într-o simfonie a credinței, la glasul Duhului Sfânt.[20]

Biserica ia ființă în chip văzut la Cincizecimea iudaică a anului 34 după Hristos, când Duhul lui Dumnezeu vine în ea şi de atunci rămâne în ea şi mereu vine prin lucrarea Sfintelor Taine într-o mişcare dinamică, căci nu vine să se aşeze în formă statică, ci să se sălăşluiască în stare dinamică, ca să fie trăită credința, iar trăirea nu este prin sine statică, ci mişcătoare, definindu-se în măsura în care se ține unit necuprinsul în cuprins, în contextul acestei uniri arată teologia paulină Biserica văzută ca pe o instituție teandrică: Hristos e capul, iar credincioşii sunt trupul, mădularele[21]. Aşa se defineşte Biserica ca instituție divino-umană:

* după modelul persoanei Domnului Iisus Hristos, în Biserică se uneşte divinul cu umanul, viața divină cu viața umană;

* Biserica este un aşezământ social. Rădăcinile ei răsar din familia umană, *"bărbat şi femeie i-a făcut pe ei Dumnezeu";*[22]

* teandria înseamnă o taină a întâlnirii supranaturalului cu naturalul, taina cea din veac ascunsă, o întrepătrundere, chipul epectazei, în ea se unifică trecutul cu viitorul, amintirea cu speranța, drept-credinciosul trăind un permanent prezent. Se înlătură în ea divizarea dintre trup şi suflet, dreptcredincioşii fiind chiar mădulare ale trupului lui Hristos extins în umanitate. Se ajunge la unitatea profundă a simțurilor cu înțelegerea, a cunoaşterii cu iubirea, a drepților cu Dumnezeu, Care sălăşluieşte plenar în ei. Se trăieşte anticipat veşnicia, Raiul începe astfel pe pământ.

* Biserica cuprinde pe toți cei botezați[23]. Prezența celor păcătoşi nu-i afectează existența, ea ființând tocmai pentru ei[24]. Ea ca instituție divino-umană şi administratoare a Sfintelor Taine şi Ierurgii are impecabilitatea şi e *"stâlp şi temelie adevărului"*[25].

*Odată întemeiată, Biserica rămâne în veci, căci Hristos *„ieri şi azi şi în veci, este acelaşi"*[26], veşnice ajungând şi sufletele drepților.

* Mântuirea este doar în Biserică *"extra Ecclesiam nulla salus".* Pentru întemeierea acestei Biserici s-a lucrat prin pregătire, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu şi prin slujirile Lui.

* Chemarea către mântuire se adresează tuturor oamenilor, dar îndreptarea sau însuşirea ei e doar în Biserică. Toți cei cuprinşi în Biserică sunt credincioşi şi *sfinți ai lui Dumnezeu* după scrierile pauline şi ioaneice, iar după Sf. Ap. Petru toți alcătuiesc laolaltă *neamul sfânt*[27].

[20] Fp. Ap. 2.
[21] Efes. 5, 23; 1 Cor. 12, 27.
[22] Fac. 1, 27.
[23] Mc. 16, 16.
[24] Ef. 5, 27; 1 In. 1, 8.
[25] 1 Tim. 3, 15; F. Ap. 15, 28.
[26] Evr. 13, 8.
[27] 1 Pt. 2, 5-9.

Biserica exprimată în chip văzut în Iisus Hristos şi Sfântul Duh pentru cei care cred

Biserica este un aşezământ sau o instituție divino-umană, aşezată în veşnicie prin lucrarea Sfintei Treimi, exprimată văzut în Iisus Hristos şi Sfântul Duh pentru cei care cred, vor să se mântuiască şi să vină la cunoştința adevărului[28]. Altfel spus, ea este comuniunea omului cu Dumnezeu ce începe prin Hristos întru Duhul Sfânt pe calea chenozei la Întruparea lui Hristos, fiind o prelungire a întrupării, întemeiată dogmatic şi subiectiv de Hristos pe Cruce şi în Învierea Sa din morți, iar în mod obiectiv, ca realitate văzută şi comuniune concretă a omului cu Dumnezeu, în istoria umanității, la Cincizecime, întru Duhul Sfânt. În acest fel, Biserica creştină apare ca realitate voită a lui Dumnezeu Treimic, ca rezultat al actului de răscumpărare a umanității de către Hristos, şi ca o prelungire a acestei lucrări în lume, mai precis a lui Hristos Cel întrupat, răstignit, înviat şi înălțat la cer.

Ea este o sinteză teandrică care cuprinde cerul şi pământul, ba mai mult, uneşte necreatul cu creatul, eternul cu temporalul, Dumnezeu cu omul, prin Hristos, Care, prin întruparea Sa, coboară în umanitate viața de comuniune a Persoanelor Treimice, şi constituie Biserica, iar Biserica, datorită Capului ei Hristos, tinde, desăvârşindu-se, spre Sfânta Treime, prin Duhul Sfânt, în chip văzut, de la Cincizecime sau Pogorârea Sfântului Duh, când în urma predicii Sfântului Apostol Petru s-au botezat primii oameni, formând şi prima comunitate creştină, dar şi începutul misiunii Bisericii în lume şi pentru lume[29]. De acum ea nu mai este nici simbolizată, nici închipuită, nici ascunsă, ci este împărăția lui Dumnezeu pe pământ şi în lume, o împărăție palpabilă în Trupul lui Hristos[30], extins în umanitate şi-n cosmos, tocmai pentru a uni tot ceea ce există, adică Dumnezeu şi creația Lui.

Hristos şi umanitatea sunt, precum trupul, indisolubil uniți în Biserică, încât nu pot fi concepuți unul fără celălalt. De aceea, Hristos este Capul Bisericii, iar cei încorporați personal în Hristos constituie Biserica, ca Trup al lui Hristos extins peste veacuri în lume. Această încorporare nu poate fi concepută decât ca personală, de ambele părți, Hristos se prelungeşte sau se extinde personal în cei care cred în El, precum a poruncit după slăvita Sa Înviere din morți, trimițând pe apostoli în lume: *,,Mergeți în toată lumea..."*[31], vrând să arate că dacă nu există încorporare, nu există nici mântuire.

Misiunea Bisericii în lume, pentru mântuirea lumii, începe chiar în ziua Cincizecimii, şi este aceea de a-L face pe Hristos, contemporanul nostru, contemporanul fiecărui creştin, iar pe creştin a-l face frate cu Acela despre Care Sfânta Scriptură spune că: *,,nu este sub cer nici un alt nume,*

[28] I Timotei 2, 4.
[29] Fp. Ap., cap. 2.
[30] I Cor. 12, 27.
[31] Mc.16, 15-16.

dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim"[32], şi de a fi împreună cu El în misiunea de slujire a lumii, în vederea răscumpărării şi îndreptării ei. Iată de ce Biserica este şi din cerul cerurilor şi din lume şi pentru lume, deoarece şi membrii ei umani sunt din lume. Între Biserică şi lume nu există un dualism ontologic, ci Biserica şi lumea se interferează reciproc, Biserica fiind chemată să slujească lumea, iar prin această slujire se aruncă punți între cele două realități, eliminându-se orice separație şi rigiditate, pentru că slujirea este prin excelență vocația Bisericii şi prin misiunea sa în lume, Biserica converteşte pământul să devină ceea ce voieşte Creatorul lui, uneşte pământul cu cerul, căci prin slujirea sa, Dumnezeu coboară la om, iar omul urcă la Dumnezeu. Prin urmare Biserica şi lumea nu se exclud una pe cealaltă, dimpotrivă, sunt compatibile ontologic pentru că ambele îşi au sorgintea în lucrarea de creație a lui Dumnezeu. De aceea, prin relația cu lumea, Biserica nu-şi pierde misiunea ei soteriologică, nici nu şi-o ştirbeşte, ci o împlineşte, pentru că împărăția lui Dumnezeu începe în această lume şi cu scopul de desărârşire a lumii. De unde se poate spune că misiunea Bisericii se desfăşoară în istorie, iar de se schimbă istoria, trecând de la o epocă la alta, Biserica nu se schimbă, ci rămâne în permamentul ei dialog cu lumea şi îşi face simțită prezența prin păstrarea şi actualizarea mesajului divin al credinței şi al moralei în viața lumii, căci Hristos rămâne acelaşi şi mereu frate din generație în generație.

Cerul şi pământul nou sunt țintele Bisericii în lume. Lucrarea de atingere a acestor ținte nu porneşte decât din iubire[33] şi este o lucrare de dăruire pentru îndreptarea şi transfigurarea lumii şi a omului, pentru ca şi omul şi lumea să corespundă ca *,,cer nou şi pământ nou".*[34] Dacă Biserica ar părăsi lumea, adică n-ar fi slujitoarea lumii, ea ar renunța printr-o astfel de abdicare la vocația sa de slujitoare a lumii şi la iubirea dumnezeiască în temeiul căreia Fiul lui Dumnezeu a venit în lume, ca lumea *«viață să aibă şi din belşug să aibă»*[35]*.*

Biserica Ortodoxă are o atitudine pozitivă, de angajare şi slujire autentică a lumii, adecvată fiecărei epoci şi fiecărui moment istoric al evoluției societății în mijlocul căreia îşi desfăşoară lucrarea mântuitoare. Rolul Bisericii nu este acela de a formula şi aplica anumite norme care să fie aplicabile pretutindeni în lume şi care să dea naştere la o singură formă de civilizație, de cultură sau de tehnică. Nu asta e poziția şi atitudinea Bisericii. Biserica are o poziție deschisă tuturor mutațiilor sociale, culturale, tehnice şi chiar politice, adaptându-se noilor transformări ale lumii, fără să renunțe la nici un adevăr de credință şi de morală cuprins în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție, dar nici nu abdică de la mesajul divin dat ei de Fiul lui Dumnezeu, prin Sfinții Apostoli, privind mântuirea oamenilor care cred în Hristos, altfel s-ar contrazice, s-ar compromite, n-ar mai răspunde chemării sale de slujitoare şi de proexistență.

[32] F. Ap. 4,12.
[33] In. 3, 16.
[34] Apoc. 21, 1.
[35] Ioan 10,10.

Ea recunoaşte şi chiar predică ca *«tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite»*[36], căci rostul ei în lume nu este de a stăpâni lumea, ci a sluji în lume, având ca model pe însuşi Hristos[37], iar prin această slujire Biserica nu-şi pierde nici o clipă identitatea sa de comuniune teandrică, căci Hristos a venit să slujească, de unde, în teologia ortodoxă, slujirea sau servirea provine din spiritul de comunitate, fundamentul creştinismului primar[38].

Când vorbim despre misiunea Bisericii în lume, trebuie să avem în vedere necesitatea majoră a unei slujiri a Bisericii ca întreg datorată lumii în care fiinţează. Nimeni nu există de unul singur sau numai pentru sine. Omul a fost creat în dualitate, Dumnezeu *„a făcut bărbat şi femeie"*[39] şi social *a zis Domnul Dumnezeu: «Nu este bine să fie omul singur»*[40], şi există în lume ca pluralitate de oameni, care sunt legaţi între ei prin umanitatea ca fiinţă sau natură ori fire umană deţinută de toţi laolaltă şi afirmată de fiecare într-un mod propriu. Fiecare om simte că există ca om şi că există pentru altul. Şi simte acest lucru, deoarece şi altul simte că există tot astfel. Între slujire şi proexistenţă există o deosebire: *a sluji* înseamnă a lucra pentru altul sau pentru alţii, respectiv pentru comunitate, iar *proexistenţă* înseamnă a exista pentru altul, pentru alţii, respectiv pentru comunitate, căci viaţa fiecărui om creşte şi se dezvoltă din bogăţia vieţii celorlalţi şi de aceea ne-a creat Dumnezeu pe toţi ca să ne ajutăm unii pe alţii, să fim ajutoare unii altora.

Biserica şi organizarea socio-politică a lumii

Biserica îşi desfăşoară activitatea sa în lume. Realitatea istorică a vieţii socio-umane în continuă transformare şi evoluţie este statul. În curând va fi uniunea între state. În lume, Biserica cât şi statul sunt două realităţi istorice cu rânduieli şi legi specifice, care de fapt şi explică relaţiile dintre Biserică şi stat. Dar Biserica nu trebuie confundată cu statul. Ea este cu totul altceva. Biserica a existat şi poate exista şi va exista fără stat. În misiunea ei de slujire, Biserica nu împarte omul în două şi nu spune: jumătate cetăţean, jumătate creştin, ci ea îl slujeşte ca om integral, punându-se în slujba omului, în slujba păstrării şi apărării drepturilor lui la existenţă şi la o existenţă demnă de chipul lui Dumnezeu pe care-l poartă[41] şi de asemănarea cu Dumnezeu pe care a avut-o când putea să nu moară, dar putea să şi moară şi mai înainte de a nu putea să nu moară. Omenirea este una. Se cuvine ca ea să trăiască în pace şi bună înţelegere, în unitate şi fraternitate, în credinţă şi dragoste, pentru ca desfăşurarea istoriei lumii să se facă în armonie deplină, conform principiilor creatorului ei.

[36] Rom. 13, 1.
[37] Mc. 10, 45
[38] Fp. Ap. 2.
[39] Fac. 1, 27.
[40] Fac. 2, 18.
[41] Fac. 1, 27.

În cursul existenței sunt însă atâtea timpuri de bejenii şi lucrurile nu stau totdeauna aşa cum s-ar dori. De obicei, dezvoltarea ştiinței şi tehnicii, în anumite perioade istorice, l-a determinat pe om să se declare tot mai mult o ființă autonomă față de Dumnezeu şi datorită acestei mentalități, ingrat cultivate, să creadă că totul îi este permis, făcând confuzie între bine şi rău. Iar datorită acestei confuzii se află mereu în dramă, în tragedie[42]. Or această ieşire din dramă, n-o poate face singur, ci numai în comuniunea iubirii lui Dumnezeu şi a semenilor lui. Iată de ce Biserica - care promovează valori morale şi spirituale ca: binele, armonia, pacea, libertatea, credința, iubirea şi lista ar pute fi completată - crede că omenirea nu a înțeles întotdeauna corect mesajul Evangheliei lui Iisus Hristos, nici nu l-a aplicat just în viața sa, de aceea există în lume atâta ură, neînțelegere, atâtea atentate la viață, la pace, la libertate şi şovinism. De aceea, Biserica creştină se implică alături de stat şi state în apărarea drepturilor omului, altfel şi-ar pierde vocația de slujire şi implicit şi-ar nega propria-i origine. Când Dumnezeu a spus primilor oameni: *,,Creşteți şi vă înmulțiți şi stăpâniți pământul"[43],* nu l-a făcut pe om tiran, ci l-a binecuvântat cu toate aceste drepturi, ca prin ele să progreseze şi să ajungă la desăvârşirea lui şi a întregii lumi. Prin aceste cuvinte, Dumnezeu i-a dat omului starea dinamică, de a nu rămâne în faza primordială, ci de a progresa, de a lucra pentru binele şi fericirea creației lui Dumnezeu.

Biserica mişcă omenirea spre desăvârşire

În toate vremurile, Biserica a mişcat omenirea spre desăvârşire, ori această desăvârşire nu înseamnă rămânere în urmă şi nici stagnare, ci un continu progres social al întregii lumi spre principala țintă a devenirii omului ceea ce a ajuns omul în Hristos. Atingerea acestei ținte ar însemna mântuirea lumii. Pentru aceasta ea intervine în viața oamenilor şi merge în pas cu ei, de la leagăn, până la mormânt, şi rămâne alături şi după mormântul pe care-l consideră *«poarta»[44]*, oferindu-le ajutorul ei, altfel misiunea Bisericii în lume ar fi incompletă. Aşa s-a născut doctrina apostolatului social al Bisericii, culminând cu implicarea ei în viața materială a oamenilor, cunoscută în lume sub denumirea de *lucrare caritabilă*. Această implicare a Bisericii lui Hristos în viața lumii, înseamnă solidaritatea Bisericii cu lumea, simțită pe toate meridianele lumii, fără diferență de neam, rasă sau religie, pentru ca toți să fie una, *«căci toți sunt fii ai lui Dumnezeu»[45]*. Exemplul cel mai recent îl constituie calamitățile naturale din Asia, de la sfârşitul anului 2004, şi cele din țara noastră şi U.S.A, din 2005, când şi unde Biserica şi-a făcut simțită prezența prin lucrări specifice adresate celor năpăstuiți, prin cuvânt şi faptă, prin exemplul ce grăieşte fără de glas, dar se poate traduce prin cuvintele:

[42] Rom. 7, 18-24.
[43] Fac. 1, 28.
[44] In 10, 9.
[45] Gal. 3, 26.

«mergi şi fă şi tu asemenea»[46]. Iată mesajul perpetuum viu. De modul împlinirii lui depinde fericirea efemeră şi veşnică a oamenilor.

Biserica şi lumea - ca frumusețe creată

Când auzim cuvântul lume sau când îl rostim, ne gândim imediat la sensul şi înțelesul general al cuvântului, acela de univers, de cosmos. În limbajul elinesc, şi-n sens larg, lumea înseamnă frumusețe creată, adică întreg universul, cunoscut sau încă necunoscut îndeajuns, iar în sens mai restrâns, cotidian, prin lume înțelegem pământul, adică planeta pe care trăiesc viețuitoarele şi pe care, în vârful piramidei regnurilor, se află omul ca un stăpân şi slujitor al ei[47] şi societatea[48], oamenii de pe planeta noastră, care oricât de depărtați ar fi unul de altul, din punct de vedere geografic, au început să se cunoască, să se înțeleagă şi să fie conştienți că fac parte dintr-un tot unitar al ființei, firii sau naturii umane şi că fericirea lor atârnă de pacea, de fraternitatea şi iubirea dintre ei, iar în sens mai restrâns, prin lume înțelegem comunitatea celor ce trăiesc împreună, neamul din care facem parte şi toți acei semeni cu care îmbrățişăm bucuriile şi greutățile vieții. În concepția creştină, lumea este o realitate vizibilă, în diferite forme de existență, în mijlocul căreia trăim şi căreia îi aparținem, o realitate voită, creată şi iubită de Dumnezeu. Dumnezeu le-a făcut pe toate doar prin cuvântul Său «*a zis Dumnezeu»*[49], pe om, regele creației, l-a făcut printr-o lucrare amplă, prin cuvânt şi faptă: Duhul şi Cuvântul ipostatic, arătând o grijă deosebită, o măsură a voinței, puterii şi iubirii Sale absolute. Nici după plinirea operei Sale n-a lăsat-o la voia întâmplării, ci i-a purtat de grijă şi a pregătit-o pentru o nouă etapă cea a *«plinirii vremii»*[50], când Fiul lui Dumnezeu se face fiul omului, ca pe fiul omului să-l facă fratele Său şi împreună cu El moştenitor al lui Dumnezeu, trecându-l din starea de vremelnic stăpân al pământului la starea de veşnic stăpân al pământului nou şi cetățean al cerului. Misiunea Bisericii în lume şi pentru lume, este tocmai aceea de a-L contemporaneiza pe Hristos ca frate şi face aceasta atunci când ajută pe oameni, după cuvântul Domnului: *«întrucât ați făcut unuia dintr-aceşti frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut»*[51].

Biserica este centrul lumii, sau instituția divino-umană care are misiunea şi de a păstra legătura dintre Dumnezeu şi lume, de a transmite lumii energiile divine, de a dărui lumii puterea dumnezeiască, harul prin Sfântul Duh, ca sprijin spre desăvârşire. Dumnezeu nu ne iubeşte numai în calitate de fii ai Bisericii, ci pentru că suntem corolarul creației Lui, zidiți după

[46] Lc. 10, 37.
[47] Fac. 1, 28-29.
[48] In. 17, 12-16.
[49] Fac.1, 3 şi u.
[50] Gal.4, 4.
[51] Mt. 25, 40.

chipul şi asemănarea Sa[52]. Lumea aceasta, pe care a sădit-o dreapta lui Dumnezeu[53], este pentru Biserică mediul propice în care ea îl propovăduieşte pe Hristos şi prin care Hristos continuă opera Sa. Biserica este pentru lume ceea ce este sufletul pentru trup, sacru se manifestă şi se arată în profan, Biserica şi lumea se interferează reciproc. Prin slujire se aruncă punți între cele două realități şi domenii şi astfel se elimină orice separație şi rigiditate pentru că slujirea este vocația Bisericii.

Penetrând veşnicia, dimensiunile Bisericii trec de orizontul lumii fireşti. Nebiruită, «*nici porțile iadului nu o vor birui»*[54], ea rămâne întemeiată pentru lumea aceasta şi are misiunea în această lume şi drept urmare răspunde la întrebările şi solicitările pe care i le pune lumea. Lucrarea ei ca trup şi cea a Capului ei, Hristos, este slujirea lui Dumnezeu şi a oamenilor[55], este consacrarea ca o sacralizare, altfel spus, care merge spre acel pământ al făgăduinței, este realizarea comuniunii, cu alte cuvinte, prin misiunea sa, Biserica converteşte pământul, îl uneşte cu cerul, căci prin ea şi prin slujirea ei, omul urcă la Dumnezeu şi Dumnezeu coboară spre om, iar când se întâlnesc, călătoresc împreună, într-o comuniune teandrică în care sunt prezente şi lucrează energiile divine necreate[56]. Solidaritatea Bisericii cu lumea, este implicată în însăşi relația ei cu lumea. Biserica nu poate învăța altceva, decât dependența totală a creației de Creatorul ei. Prin urmare, totul este teonom, pentru că împărăția lui Dumnezeu începe din lumea aceasta chiar dacă desăvârşit ea este o realitate a zilei aceleia.[57]

Angajată într-un permanent dialog cu lumea şi cu problemele complexe ale lumii, Biserica îşi face simțită prezența prin păstrarea mesajului etern divin al slujirii, încredințată ca o vocație de către întemeietorului ei divin, Domnul Iisus Hristos. Biserica lucrează în lume din interior spre exterior, nu de pe poziție de forță şi nici nu foloseşte mijloace de constrângere, Hristos nu sileşte pe nimeni, nici ca să-L urmeze, nici să-I practice învățătura: *,,Oricine voieşte să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze Mie. Căci cine va voi să-şi mântuiască sufletul, îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru Mine şi pentru Evanghelia Mea, acela îl va scăpa."*[58] Hristos oferă cheile în mâna omului[59], dar cheile reprezintă nu numai eliberarea, ci şi responsabilitatea. În temeiul libertății, care se oferă prin ele, omul va comunica cu Dumnezeu spre binele şi fericirea lui, sau se va zăvorî prin faptele sale condamnabile. Aşa se înțelege cum Dumnezeu în şi prin Biserică, fără a leza întru nimic libertatea omului, lucrează şi ajută oamenii să-şi rânduiască o viață demnă, compatibilă cu învățătura pe care o

[52] Fac. 1, 26.
[53] Ps. 79, 16.
[54] Mt. 16, 18.
[55] Mc.10, 45.
[56] Lc. 24, 13-35.
[57] Mt. 4, 17; 1 Cor. 13, 12.
[58] Mc. 8, 34 - 35.
[59] Mt. 16, 19.

propovăduieşte, dar în acelaşi timp lucrează cu puterea Sa dumnezeiască la înnoirea lumii, implicit a omului, la afirmarea dreptății şi libertății reale, ca zestre ontologică, la mângâierea şi ajutorul tuturor celor care se află în suferințe, într-un cuvânt spus, la sfințirea creației Sale. Pentru a înțelege această complexă şi dumnezeiască lucrare, a venit în lume Fiul lui Dumnezeu, ca oamenii să înțeleagă, încă din viața aceasta firească, ce este împărăția lui Dumnezeu . Aşa se şi explică de ce Domnul Hristos le-a vorbit mulțimilor de oameni în parabole, luate din viața lor cotidiană, şi de ce adesea le-a dat şi explicațiile necesare[60]. El se arată în lume ca lumina lumii[61] şi până la Judecata din urmă Hristos rămâne în lume, pentru a fi lumina ei[62] căci până atunci lumea rămâne nu mica arie ci câmpul de activitate a Bisericii.

Biserica consideră lumea o mare valoare pentru că este creația lui Dumnezeu

Lumea nu are valoare în sine şi pentru sine, ci are valoare pentru că este creația lui Dumnezeu, şi pentru această creație Biserica trăieşte în lume şi are față de ea o misiune specială. De aceea, când Sfântul Apostol Pavel vorbeşte de separarea de lume, el nu înțelege, prin aceasta, ieşirea din lume, izolarea de oameni, de societate, ci lasă să se înțeleagă ruperea oricărei legături cu păcatul, cu răul din această lume *«să nu vă amestecați cu desfrânații; dar nu am spus desigur, despre desfrânații acestei lumi, sau despre lacomi sau despre răpitori sau despre închinători la idoli, căci altfel ar trebui să ieşiți afară din lume»*.[63] Iar Sfântul Ioan Apostolul şi Evanghelistul îndeamnă: *«Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubeşte lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este din lume, adică pofta trupului şi pofta ochilor şi trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume»*[64]. A nu iubi lumea, înseamnă a nu iubi răul, în timp ce a iubi pe fratele tău înseamnă a lupta contra răului. Spre a lămuri aparenta contradicție dintre porunca de a iubi lumea şi aceea de a nu iubi lumea, Sfântul Ioan Evanghelistul, arată că cine zice că este în lumină şi pe fratele său îl urăşte, acela este în întuneric, context în care cine iubeşte pe fratele său rămâne în lumină, şi sminteală nu este în el, iar cel ce urăşte pe fratele său este în întuneric.[65]

Lumea este văzută de către teologia ortodoxă, pe de o parte, ca şi creație a lui Dumnezeu, pe care El a văzut-o că este bună[66], iar pe de altă parte, lumea este socotită părtaşă la căderea în păcat odată cu căderea omului şi

[60] Mt. 13, 38.
[61] In. 1, 9-18.
[62] Mt. 5, 14-15.
[63] I Cor. 5, 9-10.
[64] I Ioan 2, 15- 16.
[65] 1 In. 2, 9-11.
[66] Fac. 1, 4-12-21-25

astfel devine o lume a păcatului[67], aceasta fiind lumea care nu trebuie iubită[68], şi încă odată, lumea este răscumpărată prin iubirea lui Dumnezeu, prin Jertfa Fiului Său, a Domnului Iisus Hristos[69], şi prin aceasta se face iarăşi vrednică de iubirea lui Dumnezeu. Ori misiunea Bisericii în lume tocmai aceasta este, ca lumea să revină la starea ei de a fi vrednică de iubirea divină. Dacă ar zice cineva că în teologia şi în tradiția ortodoxă se accentuează unilateral spiritualitatea monastică şi contemplativă, azi când mişcarea de refacere a aşezămintelor monahale este mai vie ca oricând şi prin aceasta s-ar produce o deviere de la învățătura autentică a creştinismului, micşorând interesul Bisericii pentru condiția socială a existenței umane le răspundem că realitatea concretă demonstrează contrariul, anume că spiritualitatea ortodoxă urmăreşte deopotrivă desăvârşirea personală şi slujirea socială a omului, a lumii, a societății în care Biserica şi credincioşii îşi desfăşoară activitatea şi se realizează ca o comunitate de credință, o comunitate sacramentală a oamenilor ca mădulare vii ale Bisericii, în Hristos, spiritualitatea monastică reprezentând doar o poziție limită, şi numai aşa legitimă şi necesară, căci trăind după principiul familial al societății, Biserica Ortodoxă îngăduie angajarea credincioşilor în toate formele de viață socială. Ortodoxia caută să exprime atât aspectul comunitar, cât şi pe cel individual al credinței, cu condiția ca cel ce crede să fie un membru responsabil al comunității umane în care trăieşte şi munceşte. Doxologia, contemplația slavei lui Dumnezeu, nu este principiul exclusiv al monahilor, ci reprezintă o formă a spiritualității ortodoxe, este participarea dinamică la slava lui Dumnezeu, care face posibilă reînoirea continuă în Biserică, în această lume a celui *„ce stă neclintit* ca *să ia aminte să nu cadă”.*[70]

Biserica Ortodoxă şi deschiderea ei spre social

Biserica Ortodoxă n-a formulat o anumită doctrină socială. Rolul Bisericii nu este acela de a propune anumite norme care să fie aplicabile pretutindeni în lume şi care să dea naştere la o singură formă de civilizație, de cultură sau de tehnică. Ea are o poziție deschisă tuturor mutațiilor sociale, culturale, tehnice sau politice, fiind mereu gata, prin aspectul dinamic al tradiției sale, să se adapteze noilor transformări ale lumii moderne contemporane, fără să renunțe la vreunul din adevărurile de credință şi morală cuprinse în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție, în aspectul lor static, fără a abdica de la mesajul divin dat ei de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Domnul Iisus Hristos prin Sfinții Săi Apostoli, privind mântuirea celor încorporați în El ca mădulare ale ei: *«Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ. Drept aceea, mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh.*

[67] Fac. 3, 17.
[68] 1 Ioan 2, 15-16
[69] Ioan 3, 16
[70] 1 Cor. 10, 12.

Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu Vouă şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacurilor»[71]. Cu toate acestea, de curând a început procesul de alcătuire a unei *teologii sociale*, şi expresia *de alcătuire* este potrivită, prin ea înțelegându-se că această teologie există în practica Bisericii, mai puțin sub forma unui mijloc didactic teoretic.

Spiritualitatea creştină se poate demonstra,
dar ea există numai în măsura în care se trăieşte

Astăzi omul este prea încrezător în sine. Tehnica şi globalizarea l-au adus la acest înalt prag al autoestimării şi pe credinciosul ortodox român. Va trece oare el pragul spre secularizare sau nu? În ansamblul ei, societatea umană este un organism foarte complex şi dinamic, structurat dintr-o rețea de raporturi sociale între oamenii, configurată în funcție de acțiunea acestora de realizare a vieții lor materiale şi spirituale, motivată de interese, de existența condițiilor de împlinire. Existența, dar şi mai mult, neexistența acestor condiții duc la tensiuni şi divergențe între diverse categorii sociale, grupuri umane şi-nlăuntrul persoanei. Observăm tendința arogantă în omul mileniului trei de a încearca să-L substituie pe Dumnezeu, înlocuindu-L cu propria-i persoană şi cu bunurile materiale, şi nu se opreşte decât atunci când constată că nu poate să slujească la doi domni, căci de Dumnezeu nu poate fugi, iar de lucrurile lumii nu se poate suda. Unii, cazuri mai fericite, încearcă compensația ctitoriei sau a binefacerii. Pentru ei nu-i totul pierdut. Dar, cât câştig au, ştie, doar cel ce a judecat caracterul celor doi din pilda vameşului şi a fariseului. Cu astfel de atitudini şi fapte viața omului merge înainte, ca un torent, prăvălind sau ocolind toate obstacolele pe care le întâlneşte în drumul ei. Omul vrea să trăiască din ce în ce mai bine şi să trăiască veşnic. Această dorință rezidă în binecuvântarea primordială *„stăpâniți pământul"*[72], transmisă de la Adam, prin trup, tuturor. În această binecuvântare i s-a dat omului posibilitatea şi libertatea de a se realiza prin progres, dar i s-a dat şi responsabilitatea față de acest progres, căci libertatea oferită de Dumnezeu include în ea şi responsabilitate. În cursul existenței sale a inventat unelte tot mai complexe care să-i uşureze munca şi să redea chipul de rai vieții şi naturii înconjurătoare. El a reuşit aceste realizări şi va mai reuşi pentru că i se dă această posibilitate de către Dumnezeu şi ca mijloc de a pune în valoare însuşirile cu care l-a înzestrat, ontologic, Dumnezeu la creație şi darurile cu care-l îmbracă prin lucrarea Sfintelor Taine. În acest mod, omul devine colaboratorul lui Dumnezeu în lucrarea de desăvârşire a lumii. Biserica nu este contrară dezvoltării ştiinței şi tehnicii, nici progresului socio-economic sau politic. Pe de altă parte, savanți sunt acei înțelepți care cultivă ideea că ştiința şi tehnica nu pot pune stăpânire pe om, că ele trebuie umanizate prin punerea lor în slujba binelui oamenilor,

[71] Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15-16
[72] Fac. 1, 28

popoarelor. Iar aceasta se poate realiza numai dacă omul dă sens superior vieții sale, sens pe care nu-l găsim decât alături cu Dumnezeu.

Realizările ştiințifice poartă în ele şi ispita rostului vieții limitat la imanent, fără acel ceva transcedent. În fața acestui pericol, Biserica, prin mijloacele specifice, are în vedere cultivarea spirituală a ființei umane, pentru a nu-l despărți pe om de Dumnezeu, conştientizând mereu aforismul paulin şi atenian *«în El trăim şi ne mişcăm... că al Lui neam suntem»*[73]. Iată de ce pledează pe ideea ca marile realizări ale ştiinței şi tehnicii să fie puse în slujba omenirii, îndreptate spre ținta unei lumi mai bune şi mai drepte, nu în scopul distrugerii lumii. Biserica avertizează că omul nu-l poate marginaliza pe Dumnezeu[74], ci se poate marginaliza doar pe sine, *«că o mie de ani înaintea ochilor dumnezeieşti sunt ca ziua de ieri, care a trecut...iar toate zilele noastre s-au împuținat...anii noştri s-au socotit ca pânza unui paianjen»*[75].

Cu toată continua prezență a Bisericii în societate se recunoaşte, în lumea modernă contemporană, un proces de secularizare a societății umane, proces în care se cultivă egoismul şi egocentrismul. În antiteză, Biserica îşi arată anahoreții ei retraşi din lume, nu purtați de egoism, ci tocmai spre a fi de folos societății. Pentru că starea de mântuire este una complexă. Ea nu se reduce numai la comuniunea verticală a răscumpărării, prin care ni se oferă de la Dumnezeu, ci dimensiunea sa este şi orizontală cea a îndreptării sau a însuşirii prin comuniune cu aproapele, cu care se identifică Hristos, descriind icoana judecății după evanghelistul Matei[76]. Biserica îl ajută pe om să rămână şi să devină om, să nu-şi piardă această demnitate pe care i-a dat-o Dumnezeu. Ea păstrează echilibrul moral, demnitatea omului, îl ajută să iasă din robia patimilor, şi, prin ea, Dumnezeu îi redă libertatea. Oamenii nu pot trăi fără adevăr, adevărul îi face liberi, ei nu pot trăi fără bine, frumos, dreptate, fară pace, de aceea ei trebuie să-şi redobândească adevărata stăpânire asupra lumii, nu devenind sclavii progresului socio-economic al lumii, ci înțelegând orizontul unui sens superior al vieții, revelat oamenilor de Iisus Hristos. Acest orizont de lumină se deschide când omul este în legătură cu Dumnezeu, când e în dialog cu Dumnezeu, ca Tată, ca Adevărul absolut, Binele şi Frumosul prin excelență şi Sfințenia cea inepuizabilă.

Dimensiuni ale vieții creştine

Acestea fiind arătate se poate spune că viața creştină are două planuri şi două dimensiuni de împlinire, verticală şi orizontală. În plan vertical, omul se află în relație cu Dumnezeu, iar în plan orizontal, se află în relație cu semenii săi şi cu lumea. Aceste două planuri şi dimensiuni se împlinesc în comuniunea iubirii de Dumnezeu şi de oameni. Ne bucură azi aspirația universală spre mai

[73] Fp. Ap. 17, 28
[74] Ps. 13, 1 ; 52, 1 şi 138, 7-14
[75] Ps. 89, 4-12
[76] Mt. 25, 31-45

multă dreptate socială între oameni ca indivizi, între popoare, între națiunile sărace şi bogate, manifestată prin ideea de dezvoltare umană, integrală şi solidară, ne bucură dorința de integrare economică, într-un cuvânt, grija față de om. Ele sunt dovada că există ceva comun şi universal între toți oamenii şi prezent în fiecare om. Acel comun şi universal, înseamnă că toți oamenii din lume trebuie să se bucure de viață în contextul ei de bine actual. De aceea ei nu se pot izola de comunitatea în care trăiesc şi trăiesc în perspectivă eshatologică. Această perspectivă defineşte pe creştinul înduhovnicit care, deşi în lume, beneficiar al progresului lumii, aparține integral lui Hristos, în sensul teologiei pauline exprimate în cuvintele: *«M-am răstignit împreună cu Hristos şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine»*[77]. Este expresia creştinului disponibil pentru slujire, într-o continuă mişcare spre idealul suprem, Hristos venit în lume ca să slujească lumea şi «*să-şi dea sufletul răscumpărare pentru mulți»*[78].

*

Biserica face începutul împărăției lui Dumnezeu pe pământ, ca o comuniune dintre Dumnezeu şi om care transcende timpul trecut şi viitor, aşezând ca pe un continuu prezent starea de rai, starea de comuniune, care trece de la stadiul de dorință, de căutare la cel de realitate, iar viața nu mai e o mare neliniştită, pentru că ea navighează în corabia Bisericii fără primejdii, spre limanul veşniciei, după chipul arătat în Arca lui Noe. Realizând ruptura de nivelul lumii cotidiene şi înalțarea spre Dumnezeu, ea e adăpostul şi cortul în care primează iubirea şi lupta, iubirea de Dumnezeu şi lupta împotriva a tot ce e contrar lui Dumnezeu.

Biserica intră teologic în lume în persoana divino-umană a Domnului Hristos, ca o realitate încă nedeplină, căci nu se exterioriza şi nu-l cuprindea decât pe El, în care eram cuprinşi toți şi trece deplin în domeniul realității obiective, la vedere, la Cincizecime, când se produce un fapt unic în istoria omenirii, unirea limbilor într-o simfonie a credinței, la glasul Duhului Sfânt.

De atunci Duhul rămâne în ea şi mereu vine prin lucrarea Sfintelor Taine într-o mişcare dinamică, căci nu vine să se aşeze în formă statică, ci să se sălăşluiască în stare dinamică, ca să fie trăită credința, iar trăirea nu este prin sine statică, ci mişcătoare, definindu-se în măsura în care se ține unit necuprinsul în cuprins, ca-ntr-un trup în care Hristos e capul, iar credincioşii sunt mădularele.

Astfel misiunea Bisericii se desfăşoară în istorie, iar de se schimbă istoria, trecând de la o epocă la alta, Biserica nu se schimbă, ci rămâne în permanentul ei dialog cu lumea şi îşi face simțită prezența prin păstrarea şi actualizarea mesajului divin al credinței şi al moralei în viața lumii, căci Hristos rămâne acelaşi şi mereu frate din generație în generație.

Cerul şi pământul nou sunt țintele Bisericii în lume. Drept urmare,

[77] Rom. 2, 20
[78] Mc. 10, 45

Biserica promovează în lume valori morale şi spirituale, ca binele, armonia, pacea, libertatea, credința, iubirea, mişcând în toate vremurile omenirea spre desăvârşire, spre un continuu progres spiritual şi social pentru ca omul să devină ceea ce a ajuns în Hristos. Atingerea acestei ținte înseamnă mântuirea.

Misiunea Bisericii în lume şi pentru lume, este aceea de a-l face pe Hristos contemporan, ca frate în ansamblul unei societăți umane, ca un organism foarte complex şi dinamic, structurat dintr-o rețea de raporturi sociale între oamenii, configurată în funcție de acțiunea acestora de realizare a vieții lor materiale şi spirituale, motivată de interese, de existența condițiilor de împlinire.

Existența, dar şi mai mult, neexistența acestor condiții duce la tensiuni şi divergențe între diverse categorii sociale, grupuri umane şi-nlăuntrul persoanei, de unde şi tendința arogantă în omul mileniului trei de a încearca să-L substituie pe Dumnezeu, înlocuindu-L cu propria-i persoană şi cu bunurile materiale, şi aceasta izvoreşte din insuficienta cunoaştere a adevărului. Biserica revelează adevărul fără de care oamenii nu pot trăi liberi, nu pot trăi bine, frumos, drept şi în pace. Biserica arată că tehnicizarea nu eliberează, ci îi face pe oameni sclavii progresului.

Biserica susține că există ceva comun şi universal în toți oamenii şi anume dorința de a trăi şi a trăi bine. În acest context, Biserica promovează bucuria de a trăi, ideea că toți oamenii din lume trebuie să se bucure de viață în forma ei de bine actual. De aceea, oamenii nu trebuie să se izoleze de comunitatea în care trăiesc, nici nu este voie să se închidă în aroganța egoismului. Biserica militează pentru o viață în Hristos, iar Hristos ne învață să ne deschidem Cerului şi lumii deopotrivă. Numai aşa se poate trăi în realitate şi în perspectivă eshatologică. Numai aşa omul este cu adevărat creştin.

BIBLIOGRAFIE CONSULTATIVĂ

Biblia, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988.

Bel, Valer, *Dogmă şi propovăduire*, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 1994.

Bria, Ioan, *Iisus Hristos iubitorul de oameni*, Ortodoxia nr. 1/1966.

Cabasila, Nicolae, *Despre viața în Hristos*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, traducerea Teodor Bodogae.

Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în Duh şi Adevăr*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, traducere de Dumitru Stăniloae.

Chenu, Bruno ~ Caudreau, Francais, *La foi des catholique*, Edition du Centurion, 1984, Paris.

Coman, Vasile, *Scrieri de Teologie Liturgică şi Pastorală*, Oradea, 1983.

Sf. Damaschin, Ioan, *Dogmatica*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, traducere Dumitru Fecioru.

Francis, E. Peters, *Termenii Filosofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, traducere Drăgan Stoianovici.

Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentar la Cântarea Cântărilor*, P. S. B. 29, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, traducerea Dumitru Stăniloae.

Pr. Dr. Ioan, Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984.

P. F. Justinian, Patriarhul, *Apostolat Social*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978.

Lossky, Vladimir, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, traducere Lidia şi Remus Rus.

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. S. B., nr. 82, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti,1983, traducere Dumitru Stăniloae.

Idem, *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, P. S. B., 81, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990, traducere de Dumitru Stăniloae.

Idem, *Răspunsuri către Talasie*, 65; Filocalia românească, vol. III.

Mihălcescu, Irineu, *Dogmele Bisericii Creştine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994.

Moldovan, Ilie, *Spiritualitate şi responsabilitate în viața creştină*, Studii Teologice, nr. 1-2/1985.

Nestor, al Olteniei, *Vocile păcii, argumentele vieții*, Biserica Ortodoxă Română, nr. 11-12/1981.

Plămădeală, Antonie, *Vocație şi Misiune Creştină în vremea noastră*, Sibiu,1984.

Popescu, Dumitru, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti,1998.

Popovici, Justin, *Biserica – Tradiția divino-umană*, Ortodoxia, nr. 4/1982.

Radu, Dumitru, coordonator, *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986.

Idem, *Valoarea vieții umane*, Studii Teologice, nr.7-8/1983.

Sârbu, Corneliu, *Învățătura creştină despre libertate şi responsabilitate*, Ortodoxia, nr. 4/1974.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. II, Bucureşti,1978.

Idem, *Rugăciunea lui Iisus şi experiența Duhului Sfânt*, Sibiu, 2003.

Idem, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, Biserica Ortodoxă Română nr. 3-4/1970.

Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993.

Todoran, Isidor ~ Prof. Dr. Zăgrean, Ioan, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2000, revizuit de Ioan Ică.

PRINCIPIUL FINALITĂȚII ORGANISMULUI UMAN ÎN BIOLOGIA CREAȚIONISTĂ CONTEMPORANĂ*

Prof. drd. Ioniță TIMIŞ

ABSTRACT

Our spiritual life ceaselessly shows intention, being directed towards certain purposes. In the spiritual domain we do not have a succession between the spiritual past and the spiritual present.

The finality principle of biological processes is not a mere illusion, as it may be recognized be objective characters, whose essence is formed by the cooperation of phenomena at the totality of the system they are part of, in such as way that the latter might preserve itself, and perpetuate in space and time. This cooperation takes place in order that biological processes, which are always variable according to exterior circumstances, should have as an invariable result the maintaining of the continuum of vital actions, as well as of a coordination of the acts that need to be done. Finality is opposed to chance, regarding the particular type of life the vital processes find themselves in, in relation with the totality of the system they are part of, and, especially, with the final effort of the entire system. This vital effort is the conservation of life itself.

Consequently, life in its entire liveliness confirms the thesis of creation and the existence of a Creator. From this perspective – as father Ilie Moldovan shows – we are in the position to see man in the centre of creation, his heart as the heart of creation, and his soul as a mirror of life. For his life feels the pulse of life in each creature, and in his soul the image of the entire Universe is reflected – unitary, serene, and harmonious. Therefore, the biology of man is different from any other biology. No matter how much the human body and behaviour might be similar with that of animals, it is clear that man in his wholeness is made of some-thing different. If in man the biological reality and the spiritual one cannot be separated, it means that man should not be understood as a zoological species, which has evolved for a while, and then, one day, spirit was attached to him as a new feature. Since, even from a biological level, man was originally different from any other life form.

This fact comes to show us the originality and the uniqueness of the human being, on one hand, and his personal and cosmic destiny, on the other. Without the intervention of the Creator, says father Dumitru Popescu, man has the proof that by the technique of cloning, he cannot produce (today, and probably tomorrow, too) only fade copies of the original.

Biology itself has not brought to an end its attempts to clarify the exterior aspect of the human being and the interior aspect of it, on one hand, and its finality, on the other.

Could it be – father Arsenie Boca asks himself, and us – that God has nothing to say in biology? Not one thing? No meaning to add? No guide? Has he given the laws and

*** Lucrare elaborată în cadrul cursurilor de doctorat, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Ilie Moldovan.**

deserted from the world? Or, is it possible that these laws exclude God? Not in the least. All deeds of man, all his moves, are made a note of somewhere, in an unseen book, and they mark his seed, and with it, he places his descendants under the burden of his deeds. The laws of life are the laws of the Creator: you sin against them, you will not escape Gods punishment. Consequently, let's not argue anymore, and pretend that God has no word to say in biology, because he obviously does – and a very powerful one, too.

Thus, this is the finality of man: his growth in his spiritual dimensions – which is facilitated by the well-understood and accepted sacrifice – to become the perfect man in Jesus Christ. We may say, then, that perfection is our finality – given as an order by the Saviour – if there is anyone who can understand this, and engage in this all-too-wonderful and responsible undertaking.

Preliminarii: Omul între aşteptări şi împliniri

Omul, prin statutul său ontologic, este ființa superioară de pe pământ, este coroana existenței create văzute. El reprezintă, în existență, o realitate cu totul specifică ce depăşeşte condiția celorlalte forme existențiale, un punct de sprijin nou în judecarea lumii şi (a) vieții. El este o existență de răscruce, un pisc al acestei existențe, un întreg, nu parte a acestei lumi în care se află situat. El există în lume dar nu ca un lucru oarecare şi nici măcar ca un individ: el acumulează în condiția sa ființa şi cosmosul, trăieşte prezența absolutului divin; omul este o amplă manifestare a tot ceea ce îl face să existe, fapt care creează şi tragica sa condiție. Locul său în lume este greu de definit deoarece natura lui este complexă şi cu mai multe direcții. I s-a impus o limită pe care nu o are şi i s-a dat o definiție care e mai mult comodă decât reală; secolele XIX-XX au gândit un om redus. Pentru unii gânditori omul în fața lumii este o excrescență, pentru alții un adevărat scandal.[1]

De la începutul existenței sale omul dispune de însuşiri, capacități şi funcții esențiale prin care se deosebeşte radical de celelalte viețuitoare de pe pământ. Omul este înzestrat ființial cu rațiune (minte, inteligență, imaginație), voință liberă şi sentimente nobile. Cu o asemenea zestre nativă sufletească, la care se adaugă un trup cu particularități anatomice pe măsură, omul este dintru început o ființă conştientă; are conştiință de sine, gândeşte logic, creează, evoluează şi ierarhizează, iubeşte, miluieşte şi se jertfeşte pentru ceilalți oameni. Cultura şi civilizația umană sunt produsul acestor puteri omeneşti, iar creația este una din vocațiile principale ale omului. Eul uman, gândirea logică şi axiologică a omului, conştiința sa morală şi liberul arbitru, întreaga trăire spirituală a omului n-au putut fi elucidate de anatomişti, biologi, informaticieni şi alți oameni de ştiință. Toate aceste stări şi activități

[1] Ernest Bernea, **Crist şi condiția umană**, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1996, p.20-21. Asupra statutului ontologic al omului şi a năzuințelor sale în viziunea filosofilor moderni a se vedea pertinentele sinteze enunțate de Petre Țuțea în **Omul. Tratat de antropologie creştină.1. Problemele sau Cartea întrebărilor**, Ed.Timpul, Iaşi, 1992, p.101-268; **Ibidem**, vol. 2 (1993), p.60-70, 141-147 şi 204-214. Despre om şi atitudinea sa în fața provocărilor contemporane să se vadă şi lucrarea lui Nikolai Berdiaev, **Împărăția lui Dumnezeu şi împărăția cezarului**, trad. Nina Nicolaeva, Humanitas, Bucureşti, 1998, p.23-134.

postulează existența unui suflet uman spiritual. El este cel ce gândeşte, cel ce aspiră spre Adevăr, Bine şi Frumos şi impulsionează spre viața spirituală, morală şi estetică.[2]

Plecând de la acest statut ontic al omului, filosofi, poeți şi oameni de ştiință au denumit şi definit omul în nenumărate chipuri, după diferite stări şi situații, fiecare având o proprie viziune antropologică.[3] Aşa se face, că pentru Aristotel, omul era (este) un animal social. Pentru H. Bergson şi L. Blaga, omul este un animal care fabrică unelte. Pentru Feierbach, omul este ceea ce mănâncă. În sfârşit, pentru Darwin şi adepții lui, omul nu este decât o prelungire a maimuței, iar Thomas Hobbes face o afirmație care pare să curme orice aspirație la noblețe a omului: omul este lup omului. Unii, precum Nietzche, pun la baza ființei umane voința de putere, iar Freud vede în om un ghem de instincte peste care domneşte sexualitatea care determină orice activitate a omului (libido). Omul mai este văzut de unii (şi drept) un animal care iubeşte frumosul. Această afirmație, precum şi cea a lui Descartes, care pune în față raționalitatea şi conştiința morții, par să nu excludă din alcătuirea ființei umane şi un oarecare fior metafizic. În ce ne priveşte – spune ierod. Savatie – credem că toate aceste afirmații se potrivesc omului. Însă nici una din ele nu poate fi luată drept adevăr cuprinzător. Da, omul este un animal – dar un animal îndumnezeit! (traducere pretențioasă ce se îndepărtează oarecum de afirmarea ființei n.n.). Astfel rezumă teologul grec contemporan Panayotis Nellas concepția generală a Sfinților Părinți despre om. Şi aceasta este singura însuşire dintre toate câte i se pot atribui omului, capabilă să-l smulgă din lumea animală (atunci când zace în noroiul patimilor şi se plimbă printre miasmele plăcerilor „intelectuale", gastronomice şi sexuale n.n.) şi să-l înalțe deasupra ei.[4]

---

[2] Pr. lect. Ioan Glăjar, **Omul ființă religioasă**, în vol. **Credință ortodoxă şi viață creştină**, Sibiu, 1992, p.5. În acest context Ernest Bernea îl vede pe om "situat la limita dintre materie şi spirit, dintre lucru şi idee, dintre real şi posibil, dintre păcat şi mântuire, rămânând continuu o problemă deschisă, o întrebare cu mai multe răspunsuri, o existență îndurerată dar nu mai puțin plină de frumusețe. Existența omului este paradoxală, uneori chiar contradictorie, stare care vine din țesătura de o tainică şi măiestrită complexitate, din adâncimea nu totdeauna limpede ce stăruie în el şi-l face să ajungă la locul unde devine o adevărată enigmă". (**op.cit.**, p.21).

[3] Pe bună dreptate afirmă (şi) Emanuel Copăcianu în lucrarea sa **Omul, ființă cunoscută** (Ed. All, Bucureşti, 1994, p.18): "Nimic mai controversat, nimic mai contradictoriu decât omul şi originea lui pe pământ! Ce interesant ar fi un panoptic în care să se oglindească toate părerile pe care omul, în numele ştiinței, le-a emis pe seama lui însuşi!".

[4] Cf. Ierod. Savatie Baştovoi, **Omul – chip al lui Dumnezeu şi chip al animalului** în vol. **Între Freud şi Hristos**, Ed. Marineasa, Timişoara, 2001, p.123. Părintele Ioan Glăjar vede la rându-i într-o remarcabilă sinteză, antropologia, în câteva denumiri şi definiții consacrate:

- **Zoon politikon** (=animal politic, social), adică ființa care se naşte şi creşte în societate şi se realizează pe sine, ca eu, ca persoană, ca entitate unică şi irepetabilă, în colectivitatea altor individualități, în relația eu-tu, în dialog cu ceilalți, în deschiderea afectivă față de semenii săi, în comuniune de viață şi solidaritate responsabilă față de aceştia;
- **Homo sapiens**, adică omul înțelept, rațional, inteligent, ființă curioasă, dornică să reveleze misterele existenței şi capabilă de a cunoaşte lumea şi pe sine, de a sesiza şi cuprinde conexiunile dintre lucruri, fenomene şi evenimente, de a înțelege structura şi cauzele acestora, de a fi prudentă față de ele, ființă cu gândire inovatoare, creatoare de idei şi cultură, cu facultatea de a-şi imagina soluții de salvare, cu aptitudini de a învăța şi progresa;

Nu-l putem defini – continuă Ernest Bernea – şi nu-l putem explica pe om prin datele naturii fizice şi nici măcar prin sfera mai ridicată a biologicului, nu-l putem defini prin ordinea socială, fie ea oricât de sus pe treapta civilizațiilor şi nu-l putem defini (cu toate acestea n.n.) nici ca existență spirituală pură (nu e înger). Omul nu poate fi înțeles prin nici una din aceste condiții, realitatea sa şi semnificația deplină venind din toate acestea dar aparținând în primul rând ordinei spirituale, care păstrează locul unui primat ce orânduieşte şi semnifică totul în fenomenul uman. Cine suntem, de unde venim şi unde mergem, s-a întrebat un mare pictor încercând să ridice problematica condiției şi destinului uman. Act liber şi spirit întrupat, omul creşte până dincolo de dimensiunea naturală şi socială până a se angaja în actul creator al lumii făcând pasul ascensional în transcendență pe care o face să creeze mereu şi prin care

- **Homo faber**, adică faur, meşter, ființă creatoare de unelte (a se vedea în acest sens standardele tehnice contemporane atinse n.n.), obiecte şi arme, de valori, civilizații şi istorie, ființă dinamică ce munceşte voluntar pentru crearea de bunuri necesare vieții şi pentru transformarea mediului vital în vederea întreținerii şi ameliorării existenței şi condiției sale, ființă care se autorealizează şi se autodepăşeşte spre desăvârşire;
- **Homo methaphisicus**, adică ființa cuprinsă de nelinişti şi obsedată de nevoia adevărurilor prime şi ultime, însuflețită de un elan congenital spre transcendență şi veşnicie şi capabilă – prin intuiție, ca şi printr-un proces de abstracționare – să cuprindă cu mintea şi cu inima nu numai imensitatea lumii de aici, ci şi a lumii de dincolo, însăşi Ființa. Această dimensiune a omului este exprimată de grecii din vechime prin însăşi denumirea omului: în limba greacă omul se numeşte "antropos", de la ano atron = a privi în sus. Cu alte cuvinte, omul este ființa care priveşte în sus: spre cer, dar şi spre transcendență. Omul este un căutător de absolut;
- **Homo significans**, adică ființă care se înțelege cu semenii săi pe calea semnelor, care acordă sens şi semnificație cuvintelor şi lucrurilor, fenomenelor şi evenimentelor, timpului şi istoriei, vieții în general şi vieții omeneşti, în special, motiv şi scop, cauzalitate şi finalitate, ideal, țel şi direcție acțiunilor omeneşti, ființă capabilă de prospectarea viitorului său şi de alcătuirea unui plan de viață;
- **Homo aestimans**, adică ființă care are simțul, conştiința valorilor şi atitudine valorificatoare față de lume, care emite judecăți de valoare, care dă curs unei eterne tendințe de a stabili ierarhii valorice şi de a exprima anumite opțiuni axiologice, care îşi orânduieşte viața şi lumea în funcție de anumite valori ca Adevărul, Binele şi Frumosul, unificate în eterna şi transcendenta valoare a Sacrului;
- **Homo ethicus**, adică ființă dotată de la început cu conştiință morală şi voință liberă, cu chemarea şi posibilitatea de a alege între bine şi rău, cu capacitatea de a se comporta nu numai în funcție de codul genetic moştenit, ci şi în funcție de zestrea sa spirituală şi de achizițiile sale culturale, de normele morale, de principii de conduită, ființă care are puterea controlului, stăpânirii şi conducerii de sine, ființă care ştie şi poate spune "nu" pornirilor naturale, instinctuale şi condițiilor sociale necorespunzătoare demnității sale şi poate promova aspirațiile şi valențele sale sufleteşti în sensul înnobilării caracterului moral şi consolidării persoanei şi vieții sale;
- **Homo loguens**, adică ființă cuvântătoare, care gândeşte şi comunică cu semenii săi prin mijlocirea cuvintelor, a limbajului articulat şi convențional, a conceptelor, metaforelor şi simbolurilor. Coroborarea şi însumarea acestor încercări de a defini omul printr-o anumită dimensiune existențială congenitală a ființei sale ne conduc la obținerea unei imagini bogate şi adecvate a acestuia, dar nu deplină, căci omul – mai ales ca individualitate şi cu atât mai mult ca personalitate – rămâne pe mai departe, cel puțin în parte, o ființă inaccesibilă, aşa cum s-a spus, un „animal absconditus", o „ființă necunoscută". Totuşi, pentru a întregi cât de cât această imagine, este absolut necesar să adăugăm denumirea şi definiția de:
- **Homo religiosus**, în înțelesul că omul este de la începutul său o ființă religioasă, adică o ființă ce are ideea de Dumnezeu şi îşi trăieşte viața în funcție de această idee (cf. Pr. lect. Ioan Glăjar, **art.cit.**, în **op.cit.**, p.5-6).

el însuşi creşte şi se înalță. Prezența spiritului face din om o făptură care, prin întrupare, umanizează însăşi natura. Dezvoltarea conştiinței şi a graiului sublim al revelației fac ca omul să capete un potențial nou ce pare că nu-i aparține şi totuşi îl defineşte: e vorba de actul proiectării sale în principiul însuşi al existenței. Din această încrucişare naşte ceva nou, omul adevărat, omul echilibrului şi darurilor proprii, existență concretă şi simbol al unei realități ce nu poate fi înlăturată cu nimic fără să se producă o cădere din frumusețea ei inegalabilă. În relațiile şi dialogurile sale omul este o existență multidimensională dar prin reducție omul este până la sfârşit o ființă dublă pe un loc unde se dă lupta între două zone precis determinate: natură şi supranatură, temporal şi spiritual. În condiția sa omul este determinat de mai mulți factori; conştiința lui îl poartă deodată către trăirea unor zone diferite care prin fuziunea lor creează o nouă natură care înseamnă însăşi umanitatea noastră. Nu putem cunoaşte omul prin reducții şi simplificări, care pot fi comode intelectului nostru dar nu şi cunoaşterii lucrurilor, ci prin aplecarea asupra ființei sale integrale ce ne poartă în mai multe zone ale realității; în limită extremă ne poartă într-o zonă a misterului existenței.[5]

Omul se caracterizează aşadar printr-un statut aparte ontologic, o conştiință de sine dreaptă şi cunoscătoare de Dumnezeu şi o disponibilitate pentru vorbirea de / împreună (cu) Dumnezeu. De aici înțelegem puterea lui de a se ruga, puterea de a deveni ca şi Dumnezeu (după darul lui Dumnezeu) şi puterea de a trece prin moarte devenind nemuritor. Omul devine un receptacol şi un transmițător al învățăturii concrete şi corecte despre Dumnezeu, o ființă teologică.[6]

Omul, ca ființă teologică, purtătoare de chip al lui Dumnezeu, are tendința de a-L cunoaşte, propovădui şi cinsti pe Dumnezeu. Finalitatea existenței sale se (re)găseşte numai în Hristos, văzut ca început a toate şi capăt al întregii lucrări umane concretizată în istorie. Destinul său veşnic, destinația sa veşnică se descoperă în raport cu „destinul" Persoanei divine coborâte pentru a-l urca pe acesta în cele mai presus de fire, pentru a se face lăcaş Prea Sfintei Treimi. Părăsind biologicul şi „naturalul", omul tinde şi descoperă pe Dumnezeu în viața sa practică (morală) şi duhovnicească

---

[5] Ernest Bernea, **op.cit.**, p.22-23.

[6] Ierod. Savatie Baştovoi, **art.cit.**, în **op.cit.**, p.126. Panayotis Nellas menționează la rându-i: „Dumnezeu nu este pentru om un „principiu" exterior de care omul atârnă în mod exterior, ci în mod real şi adevărat principiul şi țelul lui ontologic. Fiind plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul este alcătuit teologic. Şi pentru ca să fie adevărat, el trebuie să existe şi să trăiască în fiecare clipă teocentric. Când îl neagă pe Dumnezeu omul se neagă pe sine însuşi şi se autodistruge. Când viețuieşte teocentric, el se pune în valoare la infinit pe sine însuşi, se dezvoltă şi se întregeşte în veşnicie" (Cf. Panayotis Nellas, **Omul –animal îndumnezeit, Perspective pentru o antropologie ortodoxă**, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999, p.84). Ernest Bernea remarcă legat de această realitate faptul că „cine se „eliberează" de Dumnezeu, realitate şi principiu existențial suprem, se descentrează şi cade în jocul tulburător al naturii sale inferioare, al elementelor naturale, care, rămase singure, devin puteri subumane şi forțe ale negației. Sufletul uman este astfel alcătuit încât nu poate evita setea de absolut şi dacă nu e orientată către binele şi frumusețea supremă, ea se îndreaptă către instincte şi cade sub influența zonei nefaste a răului metafizic. Fugind de golul lumii şi a stării de teamă, prin încrederea-n prezența divină omul se apropie de Adevăr" (**op.cit.**, p.24).

(ascetico-mistică). El este inelul de legătură între lumea inteligibilă şi cea sensibilă, aflat într-o continuă epectază, crescând mereu spre sfințenie, către odihna iubirii divine.[7]

A rosti omul înseamnă a-L rosti pe Hristos, ca iubire şi cu iubire. A rosti omul înseamnă a îndrăzni să rosteşti Treimea.[8] Din această perspectivă intuim taina omului, destinul său, finalitatea sa şi dimensiunea veşnică a propriei sale persoane.

1. Finalitatea corpului (şi a existenței) uman(e) – privire generală şi specială

1.1. De la demersul eutaxiologic (cauzalitate, determinism, ordine) la cel teleologic (interpretare, semnificație, finalitate)

În general se înțelege că finalitatea este parțială, pe când cauzalitatea este universală. Cauzalitatea – în acest caz – se poate lipsi de finalitate, de teleologie, dar finalitatea nu se poate lipsi de cauzalitate. Cine urmăreşte realizarea unor scopuri are încredere în necesitățile cauzalității.[9] Cauzalitatea justifică finalitatea, nu finalitatea justifică finalitatea.[10] În forma lui tradițională, finalismul este o explicație comodă: orice proces se explică deplin numai dacă ni-l imaginăm întâi ca scop, ca o idee de realizat şi dacă ideea are şi puterea de a-şi făuri mijloacele care sunt adevăratele cauze. Dacă scopurile sunt idei ale unei ființe atotputernice, realizarea lor este asigurată.[11]

---

7 Pr. Ioan C. Teşu, **Omul – Taină teologică. Studii de spiritualitate filocalică**, Christiana, Bucureşti, 2002, p.39.

8 Marko Ivan Rupnik, **Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paştelui**, trad. M. C. Oros, Deisis, Sibiu, 1997, p.14. Remarcăm înălțimea acestor cuvinte legate de destinul omului şi sesizăm coborârea acestei realități în viața concretă, socială şi materială a omului. Neliniştile omului descoperă îndepărtarea de Dumnezeu şi absența Lui din viața lui. De la această realitate şi față de acest fapt se impune (încă) un răspuns la neliniştile vremii de acum.

9 Mircea Florian, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1983, p.375. A se vedea în acest sens şi Immanuel Kant, **Critica facultății de judecare**, trad. Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.76-93, 112-114, 240-245. A se vedea în problema cauzalității şi Isidor Todoran, **Problema cauzalității în Argumentul cosmologic**, Cluj-Napoca, 1935, 208 p.

10 „Greutatea în finalism este găsirea sau mai exact producerea mijloacelor. Finalismul caută şi trebuie să caute mai întâi modul de a explica apariția mijlocului, căci acesta nu este dat de la început gata de a funcționa sub forma de care are nevoie scopul, afară numai dacă nu se recurge la „Creator", care înzestrează ființele cu mijloacele şi organele potrivite funcțiilor. Nu interesează acum deosebirea dintre finalismul extern, transcendent (scopul este în afara ființelor) şi finalismul intern, imanent (scopul este interior organismelor)" (Mircea Florian, **op.cit.**, loc.cit.).

11 **Ibidem**, p.376. De la aceste considerații se ridică rezerva critică a lui I. Kant față de finalism, pe care nu-l respinge, ci-l consideră ca o idee regulativă, nu constitutivă, ca produs al „judecății de reflexie", nu al „judecății determinante", aşadar ca un mod subiectiv de a privi fenomenele pentru a le da o unitate rațională. Judecata teleologică nu se opreşte la Kant, numai la organisme şi la „jocul forțelor" în opera de artă, ci la întreaga natură, în care există o ierarhie de scopuri, având pe om, ființă rațională şi liberă drept scop suprem (**Ibidem**, loc.cit.). Pentru priceperea celor de mai sus recomandăm parcurgerea lucrării menționate mai sus: I. Kant, **op.cit.**, p.253-343.

Ierarhia de scopuri care culminează în om are ca fundament divinitatea. Teleologia, doctrina scopurilor, este legată de teologie, doctrina Spiritului divin. Teleologia a fost o teologie supranaturală sau naturală. Eliberarea teleologiei (finalismului) de teologie – de la Kant încoace până azi n.n. – va deveni o realitate când vom explica ordinea din lume fără a recurge la scopuri mai mult sau mai puțin conştiente (psihoide), ci numai prin convergența, sinergia şi conformitatea proprietăților materiei şi energiei. Finalismul este opus cauzalității, însă opus recesiv – mărturiseşte Mircea Florian – şi ca atare este fundat pe cauzalitate. Cauzalitatea pune accentul pe acțiunea notelor generale ce constituie individualul; finalitatea accentuează convergența notelor generale în cadrul individualului şi îndeobşte a oricărui sistem durabil. Finalismul din organisme nu postulează, pentru explicarea lui, un principiu special, superior materiei: suflet, entelechie. Este adevărat că psihicul acționează finalist, sub forma cea mai înaltă a finalismului, ca prototipul finalismului, dar acest fapt elementar nu trebuie să fie interpretat în sensul că psihicul (conştiința) este principiul finalității în organism şi chiar în lume, ci în sensul că însăşi conştiința presupune o finalitate, o convergență a proceselor, tot aşa de inerente lumii ca şi cauzalitatea. Nu conştiința produce ordinea în lume, ci ordinea „spontană" a lumii face cu putință acțiunea conştiinței.[12]

Aşadar, finalitatea nu se poate lipsi – cu nici un preț (n.n.) – de cauzalitate, deşi cauzalitatea se lipseşte – după cum s-a arătat mai sus – de finalitate. Totuşi ea lipsindu-se de finalism, nu-l suprimă, pentru a nu sta contra faptelor. O lume în care există omul, ființa ce-şi propune scopuri şi le realizează, nu poate fi structural antifinalistă, pur cauzalistă, cum nu este nici pur finalistă printr-un decret superior. Acțiunea finalistă a omului se armonizează numai cu o anumită finalitate, aceea dominată de cauzalitate.[13]

---

[12] Mircea Florian, **op.cit.**, p.376-377. Ordinea imanentă lumii face posibilă acțiunea intenționată a conştiinței – spune M. Florian – în aceste trei condiții:

a) Ea nu este produsul acțiunii unui Spirit suprem, care întocmeşte totul după scopuri. Căci un finalism divin perfect împiedică, dacă nu chiar paralizează acțiunea liberă a conştiinței omeneşti, care nu se poate abate de la ordinea superioară divină;

b) Cauzalitatea, reprezentanta necesității, este universală şi domină finalismul. Ea nu paralizează acțiunea liberă, intenționată a omului, ci cel mult o îngrădeşte, fiindcă ea nu se interesează de modul liber al acțiunii conştiente, nu-i prescrie linii de realizare. Într-o lume pur cauzală, voința noastră se poate strecura şi scopurile pot fi realizate cu mijloace date.

c) Cauzalitatea domină finalitatea, dar este dominată de contingență, de hazard, adică de întretăierea seriilor cauzale. Finalismul limitează sfera hazardului, a contingenței, fiindcă el reprezintă convergența, armonia, conformarea seriilor cauzale. Finalismul pare a fi o sinteză a contingenței şi a necesității aşadar. (**Ibidem**, loc.cit.).

[13] **Ibidem**, loc.cit. Şi totuşi Mircea Florian greşeşte atunci când afirmă: „Respingem părerea că ordinea din lume care este un fapt universal presupune un principiu imaterial în lume: scopuri psihoide, entelechii etc. Ordinea nu este un privilegiu al finalismului; ea este şi sufletul cauzalității sau cel puțin se ridică pe platforma pretutindeni prezentă a cauzalității. Tradiția filosofică a identificat ordinea şi finalismul, considerând finalismul expresia unui principiu superior cauzalității:

- atomismul a încercat să stopeze abuzul de finalism;
- secolul al XVIII-lea, al Luminilor, cunoaşte o adevărată orgie de finalism;
- căutarea scopurilor în natură, a „armoniilor" divine în cosmos este pâinea teologilor, a filosofilor, a literaților şi a oamenilor de ştiință;

Deosebirea fundamentală între cauzalitate şi finalitate stă în chipul de a determina cauza şi raportul ei cu efectul. În cauzalitate, cauza este antecedentul care acționează şi produce efectul, deci raportul este de la trecut la prezent şi de la prezent la viitor, o putere ce acționează din urmă. În finalitate raportul este răsturnat, cauza este însuşi efectul, un efect încă ideal, sub formă de idee, scop, intenție, plan, care tinde a deveni real. Astfel în finalitate viitorul determină prezentul, ca o putere ce acționează dinainte, din față. Aşa se face că finalismul explică mai bine decât cauzalitatea ordinea, buna şi frumoasa întocmire a lucrurilor moarte şi mai ales vii. Finalismul presupune că elementele materiale, fiindcă ascultă numai de cauzalitate, nu sunt capabile să dea fenomene orientate, unitare, ordonate, „armonice". Scopul are rolul de a coordona, de a „armoniza", de a adapta cauzele în vederea unui rezultat cu sens, a unei totalități.[14]

Finalitatea – continuă Mircea Florian – se dovedeşte a fi o orientare a seriilor cauzale. Orientarea are originea în constituția generală a lumii, în proprietățile materiei şi energiei, nu într-un principiu special care depăşeşte puterile obişnuite ale naturii. Finalismul rezultă din cooperație, conexiunea şi convergența legilor naturii, el are rădăcina, în primul rând, în constituirea elementară a individualului. Generalul, care este cauza, nu există independent, ci aparține individualului care acționează prin mijlocirea lui. Finalitatea este legată de structura individuală a lumii şi variază cu treptele de individuație. Cu cât individualitatea este mai închegată, ca la organisme, cu atât finalitatea îşi impune prezența ca factor necesar. Existența de fapt a finalității este dovada că realitatea posedă o structură care face posibilă finalitatea, chiar dacă ea nu cere un scop voit, un plan conştient.[15]

Dacă în finalismul ontic scopul exercită acțiunea prin atracție şi simpatie, gândirea modernă reduce finalismul la activitatea tehnică: scopul serveşte numai a orienta, coordona cauzalitatea în vederea unui rezultat inteligibil, a unui întreg sens. Cum cauzalitatea este ordinea succesiunii tot aşa finalitatea este ordinea direcției, a orientării. Finalismul a persistat până azi în biologie, pentru a explica „organismul" cu ajutorul unor factori imateriali psihici sau vitali (neovitalismul).[16] Observăm, aşadar, într-o privire rațională,

- în contrast cu rezerva față de finalism a fondatorilor gândirii moderne (raționaliste) (Bacon, Descartes, Spinoza), Leibniz reabilitează finalismul modern;
- Bacon plasează „fecioarele sterile" ale finalismului în metafizică;
- Descartes îl vede ca de nepătruns pentru om, care n-a fost părtaş la intențiile Creatorului;
- Spinoza vede scopurile în natură ca ficțiuni ale imaginației;
- Leibniz descoperă pretutindeni scopuri în această lume (Dumnezeu a creat lumea cea mai armonică, cea mai „composibilă", deci cea mai bună cu putință)" (**Ibidem**, p.377-378).

[14] **Ibidem**, p.393.

[15] **Ibidem**, p.401-402.

[16] **Ibidem**, p.394. Neovitalismul nu se atinge de suveranitatea cauzalității, ci se mulțumeşte cu întregirea lui prin „idee directrice" (Claude Bernard), „entelechie" (H. Driesch), „dominante" (Reincke), „elan vital" (H. Bergson). Gândirea modernă a găsit în evoluție, în transformism un mijloc de a exprima genetic sau cauzal ordinea, existența totalităților armonice. Ea a recunoscut în evoluționism marea obiecție împotriva finalismului (**Ibidem**, loc.cit.). Pentru vitalişti manifestările ființelor viețui-

faptul că finalitatea nu imprimă ordinea, ci o descoperă. În continuare vom găsi teleologia (finalitatea) strict din punct de vedere teologico-biologic (şi nu numai).

1.2. Argumentul teleologic – privire istorico-filosofică

În tot ce există vedem o armonie şi finalitate desăvârşită, adică tot ce există în lume ființe şi lucruri se supun unei minunate rânduieli neschimbătoare şi tind către un scop (telos). Este destul să ne aruncăm privirile la noi înşine sau la lumea din jurul nostru, spre a ne convinge de ordinea şi finalitatea care domnesc pretutindeni.[17] Ideea de scop este veche cât omul şi-i aparține acestuia structural.[18] Sfânta Scriptură se dovedeşte a fi prima care îndreaptă privirea omului spre frumusețea naturii, reflex al frumuseții divine, pentru ca şi din ea să înțeleagă mărirea Creatorului (Înțelepciunea lui Solomon, 13, 1-5; Psalmi 18, 1; 103, 24; Romani 1, 20 etc.).[19]

Ideea de organizare unitară a lumii o găsim în toate concepțiile religioase, de-a lungul timpurilor. Încă din antichitate mintea omului a cercetat şi experimentat acest adevăr. Gândirea presocratică ajunge la ideea unui Dumnezeu unic, inteligent şi imobil, de nuanță panteistă totuşi. Se face deosebirea precisă între spirit şi materie şi se introduce ideea unei rațiuni (nous) organizatoare şi stăpânitoare a lumii.[20] În continuare însuşi Socrate dezvoltă în dialogurile sale argumentul bazat pe finalitate; el insistă asupra

toare se fac într-o viață plină de sens, precum şi de ordine şi unitate. Pentru vitalism, viața constă în imanența acțiunii şi în preordonarea fenomenelor vitale. Gândirea vitalistă îşi găseşte originea în două rădăcini puternice:

a) convingerea în faptul că viața este plină de sens şi că posedă o anumită finalitate;

b) ordinea şi unitatea ce domneşte în domeniul organicului.

Finalitatea (ce aparține vitalismului) este faptul de a tinde către un scop, adaptarea tuturor mijloacelor pentru a realiza anumite țeluri. Finalitatea ne apare ca o condiție a desfăşurării acțiunii, a coordonării actelor de săvârşit (în spatele actului avem forța preordonată actului). Această preordonare a forței este finalitatea. Pentru vitalism, viața constă în imanența acțiunii şi preordonarea fenomenelor vitale. Finalitatea superioară constă în conservarea vieții pe pământ, toate fenomenele vitale manifestându-se ca şi cum natura caută perpetuarea vieții (Victor Preda, **Biologie teoretică**, Ed. H. Welther, Sibiu, 1944, p.25-26).

[17] Mitropolitul Irineu Mihălcescu, **Teologia luptătoare**, Ed. Episcopiei Romanilor şi Huşilor, 1994, p.53. A se vedea şi pr. prof. dr. Corneliu Sârbu, **Teologia fundamentală ortodoxă**, Ed. Mănăstirea Portărița, 2001, p.148-153; Brian Davies, **Introducere în filosofia religiei**, trad. Dorin Oancea, Humanitas, Bucureşti, 1997, p.76-94.

[18] Dr. Isidor Todoran, **Argumentul teleologic** în **Anuar 1939-1940**, Cluj-Napoca, p.143.

[19] **Ibidem**, p.144. A se vedea şi I.G. Savin, **2. Probele cosmologică şi teleologică**, Bucureşti, 1943, p.83-111.

[20] Dr. Isidor Todoran, **art.cit.**, în **op. cit.**, p.144-145; I.G. Savin, **op.cit.**, p.253-255. În privința aprofundării temelor filosofiei prosocratice, recomandăm o carte din o mie şi una de cărți (de filosofie) scrisă de diac.prof.dr. Nicolae Balca, **Istoria filosofiei antice**, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p.18-144. A se vedea pe larg concepția finalistă la: Anaxagoras din Clazomenae (500-428 î.Hr.), Empedocle din Agrigentum (492-435 î.Hr.), Parmenides (c. 480 î.Hr.), Socrate (470-399 î.Hr.), Platon (427-347 î.Hr.), Diogenes (400-325 î.Hr.), Democrit (450 -? î.Hr.) şi Lecippus din Elea (440-? î.Hr.) la John D. Barrow, Frank J. Tipler, **Principiul antropic cosmologic**, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, 2001, p.53-59.

„binefacerilor providenței": lumina, repaosul, bunătățile pământului, focul, inteligența, frumusețea, binele etc. Pentru aceasta el aduce ca dovezi minunata organizare a corpului omenesc, structura şi funcțiunea ochiului, urechii, gurii la om şi la animale, toate înțelept orânduite spre scopul lor. Aceste lucrări nu pot fi produsul hazardului, ci numai fructul unei inteligențe. Providența a pus în toate vietățile dragoste de viață şi frică de moarte. Platon şi Aristotel duc aceste idei mai departe, arătând că lumea prin organizarea ei descoperă ceva din spiritul absolut. După Platon lumea aceasta este un reflex, o copie a lumii veşnice şi raționale a ideilor. După Aristotel, întreaga realitate de la cele mai de jos până la cele mai superioare forme şi până la Dumnezeu, este străbătută de scopuri. Prin aceasta Aristotel este părintele finalismului în istorie.[21]

În continuare finalitatea îşi găseşte în filosofie şi teologie adepți şi promotori precum şi opozanți: Tyrtamus din Eresos (372-287 î.Hr.), Epicur din Samos (341-270 î.Hr.), Titus Lucretius Caro (99-55 î.Hr.), Zenon din Citium (334-262 î.Hr.), Cicero (106-43 î.Hr.), Galen (131-201), Pliniu (23-79), Boethius (470-525), Alfred cel Mare (841-901), Averroes din Cordoba (1126-1198), Maimonides (1135-1204), Albert cel Mare, Thomas Aquinos (1225-1274), Roger Bacon (1214-1294) etc.[22]

În gândirea creştină, Fericitul Augustin introduce şi adaptează filosofia platonică spiritului creştin. În gândirea lui ideile platonice nu mai formează o lume aparte, alături de divinitate, ca la Platon, ci devin o proprietate a cugetării divine, fac parte din intelectul divin. Dumnezeu creează lumea (şi omul) după aceste idei ale sale: normele veşnice ale gândirii şi realității, precum şi frumusețea / armonia lumii şi a lucrurilor / ființelor din ea. După Sfântul Grigorie de Nyssa, omul se ridică de la privirea creaturii, care oglindeşte strălucirea divină, la cunoaşterea lui Dumnezeu Însuşi, întrucât Dumnezeu a creat pe om după chipul Său şi aşa a dat acestuia ceva asemănător cu natura sa spirituală şi împreună cu aceasta şi putința şi năzuința spre cunoaşterea lui Dumnezeu.[23] Ideea că în lumea creată se răsfrâng perfecțiunile Creatorului este una foarte răspândită în toată această epocă a filosofiei creştine. Astfel,

---

[21] Dr. Isidor Todoran, **art.cit.**, în **op.cit.**, p.145-146. Ideile filosofice erau pătrunse într-o asemenea măsură de analogiile organice încât întregul univers era văzut ca un organism în care părțile constituente se adaptau constant în beneficiul întregului iar membrii mai puțin însemnați aveau sens numai prin funcția lor ca părți ale întregului. Cel mai remarcabil susținător al unei astfel de viziuni, ale cărui idei urmau să domine gândirea apuseană timp de aproape două mii de ani, a fost Aristotel. El a fost conştient că orice fenomen poate fi asociat cu diverse tipuri de cauze, printre care o cauză „eficientă" (ceea ce fizicienii moderni ar numi pur şi simplu o „cauză"). Dar Aristotel nu credea că putem înțelege corect vreun obiect natural dacă nu-i cunoaştem şi „cauza finală" – finalitatea în vederea căreia el există. Aceasta credea el că este calitatea proeminentă a lucrurilor. (John D. Barrow, Frank J. Tipler, **op.cit.**, p.49, 59-62).

[22] **Ibidem**, p.63-73.

[23] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, **De infantibus qui praenature abripiuntur**, Migne, PG 46, 176 apud Dr. Isidor Todoran, **art.cit.**, în **op.cit.**, p.146. În acest a se vedea sinteza realizată de Sf. Ioan Damaschinul în **Dogmatica**, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p.17-19 (cartea I, cap.3).

cunoaşterea lumii, a organizării acesteia stă în sprijinul cunoaşterii naturale a lui Dumnezeu.[24]

Din altă perspectivă, de această dată „laică", epoca descoperirilor ştiinţifice aduce noi aspecte în tematica finalităţii prin reprezentanţii ei: Nicolaus Copernicus (1473-1543), Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630), Francis Bacon (1561-1626), William Harvey (1578-1657), René Descartes (1596-1650).[25] Secolul al XVII-lea înregistrează o schimbare treptată a viziunii despre lume: de la una organică la una mecanică. Reprezentanţii de seamă a acestei noi „ideologii" sunt: Robert Boyle (1627-1691), Gassendi (1592-1655), John Ray (1628-1691), Benedict de Spinoza (1632-1677), Isaac Newton (1642-1727), Richard Bentley (1662-1742), Gottfried Leibniz (1646-1716), Nehemiah Grew (1641-1712), François-Marie Arouet (1694-1778), D'Alembert (1717-1783), Moreau de Maupertuis (1698-1759), Buffon (1707-1788).[26] Secolul al XVIII-lea înregistrează dezvoltări critice la adresa principiului finalităţii, în opera unor reprezentanţi ca: Giovanni Vico (1688-1744), David Hume (1711-1776), Erasmus Darwin (1731-1802), Immanuel Kant (1724-1804), William Paley (1743-1805), Goethe (1749-1832).[27]

Din acest punct finalitatea începe să consemneze un adevărat regres, vizibil până astăzi. Ca ripostă la acesta, s-au ridicat cei care nu au „trădat" finalitatea lumii şi a propriei lor persoane. La acest fapt ei aduc mărturie realitatea exterioară şi interioară (omului). Alături de ea, dau mărturie organizarea lumii, formele, frumuseţea şi finalitatea fiinţei şi activităţii naturii.

1.2.1. Modalităţi de manifestare şi sesizare ale argumentului teleologic

Ideea care domină în argumentul teleologic este ideea de scop, de la care îi vine şi numele (telos-logos). Alături de aceasta, argumentul mai conţine ca noţiuni fundamentale pe acelea de ordine, lege şi finalitate şi se întâlneşte adesea cu cea de hazard.

1. Ideea de ordine aparţine primelor cunoştinţe ale minţii, ca o minunată podoabă. Ordinea constă în aceea că o multiplicitate se subordonează unei idei şi prin aceasta formează un întreg unitar. Ordinea este relaţia lucrurilor cu un principiu care le străbate şi le domină şi care aruncă asupra lor o pânză

[24] În acelaşi orizont se înscriu şi alte personalităţi ecleziale: Sf. Iustin martirul şi filosoful, Minuciu Felix, Tertulian, Lactanţiu, Sf. Ciprian al Cartaginei, Eusebiu al Cezarei, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz (I.G. Savin, **op.cit.**, p.256-259).

[25] John D. Barrow, Frank J. Tipler, **op.cit.**, p.73-79.

[26] **Ibidem**, p.79-94.

[27] **Ibidem**, p.95-110; I.G. Savin, **op.cit.**, p.260-274. I. Kant vede în finalitate pe de o parte o mare putere de convingere, arătându-ne minunata organizare a universului şi a lucrurilor din el, iar pe de altă parte nu atribuie nici o valoare reală acestui procedeu al gândirii, prin care aceasta se ridică de la ordinea din lume la Creatorul ordinei (Dr. Isidor Todoran, **art.cit.**, în **op.cit.**, p.149-155). În acest sens să se vadă şi Arthur O. Lovejoy, **Marele lanţ al fiinţei**, trad. Diana Dicu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p.190-201.

unificatoare, oricât de mare ar părea diversitatea lor. Ordinea caracterizează cosmosul, lipsa de ordine, haosul. Ordinea este raționalitate obiectivă, supunere a diversității față de stăpânirea ideii.

Ordinea realității nu este numai statică, alcătuire rigidă şi moartă, ci este şi ordine dinamică, ordine în acțiune, îndeplinitoare de scopuri. Fenomenele naturii se supun ordinii. Dar ordinea depăşeşte cadrul naturii; viața spiritului îi revelează întreaga ei strălucire. În spiritul uman, ordinea joacă un rol de cea mai mare importanță, în cunoaştere, în acțiune şi în producerea armoniei care aduc linişte, pace, seninătate şi sentimentul de siguranță a vieții. În societate, ordinea constituie temelia înțelegerii, puterii şi bunei stări.

Există o ordine mecanică, în sfera fenomenelor fizice, caracterizată prin stăpânirea cauzalității eficiente, şi o ordine finalistă, în lumea organismelor, care se înfățişează ca o organizare în vederea realizării de scopuri.

Ordinea – continuă pr. Isidor Todoran – este noțiunea de bază şi a moralității, atât în organizarea internă a persoanei umane, cât şi în lumea obiectivă a valorilor, considerate ca bunuri sau scopuri ale voinței şi activității umane.

Pe scurt, pretutindeni, în structura şi devenirea naturii – a lumii anorganice şi a lumii organismelor – în suflet, în societate, în activitatea morală, ordinea este unitate în multiplicitate, raționalitate, armonie şi frumusețe.[28]

2. Expresia concretă a ordinii este legea. Ea este expresia raționalității lucrurilor, a necesității lor imanente; practic legea este ordinea în care se petrec (legile fizice) şi trebuie să se petreacă fenomenele (legile morale).

Ca dispoziție eternă, legea este identică cu rațiunea sau cu voința divină, care are grijă ca ordinea naturală să se păstreze. După Kant legile au un caracter pur formal, regulativ şi nu constitutiv. Legile se impun omului ca o putere străină, de care el trebuie să țină seama şi pe care nu le poate schimba după plac. Legile există independent de voința noastră; noi le putem doar formula şi experimenta în libertate. Legea care păzeşte ordinea, duce cu gândul la existența Legiuitorului tuturor.[29]

3. Ordinea şi legea stau în strânsă corelație cu ideea de scop. Scopul sau ținta derivă din viață, care apare ca stăpânită de scopuri, care-şi lucrează realizarea. Scopul este punctul spre care se tinde, fie conştient, de către ființele raționale, fie inconştient, de către existențele neraționale. Din viața omului, scopurile au fost trecute şi în lumea exterioară; mai corect, lumea s-a gândit în analogie cu omul, întrucât scopul aparține esențial intenției, el nefiind decât punctul final sau orientarea intenției care se defineşte prin scop.

Scopul este identic cu binele, văzut ca valoarea dorită, ce mişcă, obligă şi atrage voința. Înaintea voinței merge – pentru împlinirea scopului – cunoaşterea şi rațiunea. Rațiunea poate (pre)stabili drumul spre scop, prin

[28] **Ibidem**, p.162-163.
[29] **Ibidem**, p.163-164.

întrebuințarea anumitor mijloace. Scopul gândit şi voit determină acțiunea şi alegerea mijloacelor; el este cel dintâi în intenție şi ultimul în executare, punctul de plecare şi punctul de sosire. În cunoaşterea care prevede scopul are o existență ideală; voința este cea care îi dă forță activă, cauzalitate, grație căreia din existență ideală devine existență reală, actualizându-se. Scopul apare mai întâi într-o gândire personală, determinând acțiunea, având şi denumirea în acest caz de cauză finală. Scopul face parte din cele patru cauze (în viziunea aristotelică şi scolastică) şi anume: cauza materială, formală, eficientă şi finală.

Existența ideală a scopurilor – continuă pr. Isidor Todoran – se sesizează de către rațiune. Simțurile nu prind finalitatea – nici cauzalitatea – deşi inconştient, urmăresc scopurile fixate lor de natură. Aceasta înseamnă a trece de la ideea de scop la afirmarea generalității şi obiectivității finalității, la principiul finalității a cărui formulă spune: „ceea ce se petrece are un scop" sau „orice ființă are un scop".[30]

Truda gânditorilor susținători ai finalismului constă în a arăta că acest principiu nu este o extensiune antropomorfică a experienței noastre interne, ci că aparține lucrurilor. Scopul e principiul oricărei ordini în acțiune: ceea ce duce la scop trebuie să fie potrivit scopului.[31]

4. Urmărirea statornică de scopuri determinate prin utilizarea de mijloace potrivite constituie ceea ce numim finalitate. Finalitatea e vizibilă în adaptarea părților la un tot sau în adaptarea părților unui întreg între ele. Numai o ființă rațională poate fi creatoare de finalitate.

Deosebim – spune pr. Isidor Todoran – două tipuri de finalitate, una internă şi alta externă. Cea internă se descoperă în organizarea internă şi-n activitatea existențelor luate separat: ochiul este pentru văz, piciorul pentru umblat etc. Toate elementele şi toate organele dintr-o ființă îşi au rostul lor, finalitatea lor. Această finalitate se înfățişează cel mai bine în fenomenele vieții şi pe ea se bazează argumentul teleologic. Finalitatea externă vede că lucrurile şi ființele sunt subordonate unele altora, toate servind vieții. Tot aşa sunt şi organismele între ele, fără ca ele să fi plănuit ceva în sensul acesta.

Se mai vorbeşte şi de finalitate imanentă – derivată din natura şi dezvoltarea lucrului însuşi care prezintă finalitate – şi transcendentă – derivată într-un lucru din acțiunea altuia exercitată asupra celui dintâi, în vederea scopului.[32]

---

[30] **Ibidem**, p.164-166. Argumentul finalist în înțeles restrâns ia următoarea formă:
1. Finalitatea este posibilă numai pentru o ființă rațională.
2. Finalitatea se arată ca un caracter dominant al devenirii în lume, în care, cu excepția omului, ființele şi lucrurile sunt lipsite de rațiune.
3. Deci finalitatea lumii se reduce în ultima linie la o inteligență supralumească, pe care o numim Dumnezeu (**Ibidem**, p.172).
A se vedea într-o viziune didactică – de factură dogmatică – argumentul finalist la Idem, **Teologia Dogmatică**, EIBMBOR, Bucureşti, 1991, p.53-56; Pr. lect. George Remete, **Dogmatica Ortodoxă**, Alba-Iulia, 1997, p.53-56.

[31] Dr. Isidor Todoran, **art.cit.** în **op.cit.**, p.166.

[32] **Ibidem**, p.166-167.

5. Ideea de hazard se opune celei de ordine şi normalitate, excluzând finalitatea. El se numeşte din punctul de vedere al:

- cauzalității şi finalității – spontanul şi nedeterminatul;
- previzibilității – neprevăzutul şi neaşteptatul;
- interferențelor – neprevizibilul, neintenționalul, întâmplătorul, nevoitul, neaşteptatul etc.

Pe de altă parte, el este o întâlnire de fenomene şi acțiuni, văzută ca fără înțeles şi fără plan. Ceea ce este hazard pentru om, este plan pentru Dumnezeu.[33]

Din toate acestea putem trage concluzia că există o cauză spirituală şi inteligentă a lumii, ca origine a ordinii din lume şi ca susținătoare a ei.[34]

1.3. Finalitatea corpului (trup şi suflet) uman

Potrivit finalității interne, fiecare existență, fiecare exemplar de viețuitoare, fiecare organism, este astfel întocmit şi părțile lui componente astfel dispuse, încât să poată îndeplini, în condiții optime, scopul pe care îl are de îndeplinit în lume sau în organismul din care face parte.[35] Ordinea aceasta nu poate proveni din dezordine, după cum nici armonia din hazard. Existența ordinii şi armoniei implică şi existența scopurilor din natură, fiindcă fără ele nu se poate concepe nici ordinea şi nici armonia. Există deci o finalitate în natură, dar ea nu implică nici scopuri de dinainte puse şi care trebuie să fie îndeplinite.[36] Din această perspectivă poate fi privit şi omul în propria lui finalitate.

Ceea ce l-a preocupat dintotdeauna pe om e taina existenței sale: de unde vine, cine / ce este şi încotro se îndreaptă.[37] Omul poartă în sine o întipărire divină ca dat ontologic structural. Încercând interpretarea acestui dat, Părinții au evidențiat diverse funcții ale omului – stăpânire de sine, libertate, stăpânirea lumii, conştiență, iubire, memorie, conştiință, cugetare etc. – rezumate în mod obişnuit la trei (rațiunea, voința şi afectivitatea), dar fără să reducă taina ființei umane la vreuna din acestea.[38]

După credința creştină, omul constă din trup material şi suflet, care nu poate fi redus la materie. Sufletul străbate prin trupul material şi e legat de el, dar transcende materialitatea lui. Omul e prin suflet „cineva", nu numai ceva: acest substrat înzestrat cu conştiință şi cu capacitatea de reacții conştiente şi libere. Trupul omului este o raționalitate palpabilă, concretă şi specială, prin

---

[33] **Ibidem**, p.168-170.

[34] În formă silogistică schematică, raționamentul argumentului teleologic s-ar înfățişa astfel:
1. Ordinea presupune un ordonator.
2. În lume există ordine.
3. Deci există un Ordonator al lumii (**Ibidem**, p.171).

[35] I.G. Savin, **op.cit.**, p.104.

[36] **Ibidem**, p.105.

[37] Pr.prof.univ.dr. Dumitru Popescu, diac. Doru Costache, **Introducere în Dogmatica Ortodoxă**, Ed. Libra, Bucureşti, 1997, p.125.

[38] **Ibidem**, p.130.

faptul că are de la început în sine lucrarea specială a sufletului.[39]

Sufletul trebuie să fie de la începutul formării trupului în trup, pentru ca trupul să aibă această complexitate specială adecvată sufletului şi să ofere mediul adecvat pentru mişcarea spirituală, adică pentru gândirea şi voința conştientă şi liberă a sufletului. Trupul şi sufletul realizează organismul biologic uman de o maximă complexitate.[40] Prin suflet biologicul este depăşit şi integrat în viața înțelegerii şi a comuniunii cu Dumnezeu, prin viața spirituală. Prin suflet, Dumnezeu i se adresează şi organismului biologic, dându-i capacitatea să-I răspundă tot prin suflet (dar şi prin trup).[41]

Deşi supus nevoilor biologice, omul reuşeşte, dacă nu să le depăşească, cel puțin să le dea un sens: unirea esteticului şi gratuitului cu utilul, infiltrarea cotidianului de către un plan transcendent, limpezirea de sine şi supunerea la nevoi biologice. Omul nu se mulțumeşte a fi pur şi simplu, a exista biologic. El se întreabă, scormoneşte, complică, adaugă, înfrumusețează, cercetează şi înalță. Vrea să înțeleagă şi să se înțeleagă, să cuprindă lumea şi să se depăşească.[42] Omul este menit să caute veşnic; el este mereu în căutare de absolut; termenul ultim al strădaniilor sale nu va fi niciodată atins. Dar nu țelurile sunt obiectul ultim al căutărilor sale, ci însăşi căutarea, efortul, lupta, întreținerea neliniştii proprii. El caută echilibru şi toate realizările sale (de pe toate planurile) sunt rodul acestor nelinişti (creatoare)[43].

Încercând o însumare a celor spuse până aici observăm că argumentul finalității este valabil atât pentru suflet cât şi pentru trup: finalitatea morfologică şi fiziologică a organismului uman. Omul prin finalitatea sa depăşeşte biologia, intrând într-un alt plan de existență, care nu poate fi derivat din psihismul organic al vieții. Omul se află „între mister şi revelare" şi „e capturat de un destin creator". De aceea sufletul uman nu-şi găseşte plinirea în finalitatea imanent-biologică: el se realizează numai sub lumina finalității transcendent-divine. Sufletul uman e făcut pentru Dumnezeu: aceasta e adevărata lui finalitate. De aceea trupul trebuie să urmeze sufletului când sufletul îngenunchează în spuza stelelor sub lacrima iubirii lui Hristos, trupul devine trup duhovnicesc, se transfigurează. Sufletul uman nu e înghițit de trup, nu există pentru trup, ci trupul trebuie să existe pentru el. Orizontul sufletului nu este zarea de lut a pământului, ci nesfârşitul de azur al Dumnezeirii. Aripile lui nu se zbat în neantul deşertăciunii terestre, ci freamătă în armonia dorurilor ce grăiesc despre o altă viață, viața sufletului nemuritor.[44]

---

[39] Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol.I, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p.257-258. Toate componentele anatomice îşi dau mâna, se înfrățesc şi formează această structură complexă, corpul omenesc, microcosmosul divin. Armonia, frumusețea, voiciunea, gingăşia, inteligența, bunătatea, iubirea lui, sunt date de „flacăra vieții" – sufletul venit de la Dumnezeu. Fără suflul vieții, omul ca materie este rece şi dezgustător. Dintr-o dată ies la lumină cele două origini adevărate ale omului: cea materială şi cea spirituală care coexistă şi se influențează reciproc. Amprentele trupului lasă urme la nivelul sufletului, iar preocupările sufletului se manifestă la nivelul sufletului (şi al trupului n.n.) (Elena Solomon Moraru, **Biologia Ştiința Vieții**, vol.1, Ed. Dealul Melcilor, p.67-68).

[40] **Ibidem**, p.260.

[41] **Ibidem**, p.268-269. Ernest Bernea, **op.cit.**, p.26-34.

[42] Ion Biberi, **Individualitate şi destin**, vol.II, Ed. Fundația Regele Mihai I, Bucureşti, 1945, p.298-299.

[43] **Ibidem**, p.300.

[44] Nicolae Mladin, **Doctrina despre viață a profesorului Nicolae Paulescu**, Ed. Periscop, Iaşi, 1997, p.45-46.

Sufletul îşi justifică singur existența, stăpânirea lui asupra lumii şi a trupului, ca şi nostalgia neştirbită după limanurile de pace, har şi lumină ale veşniciei.[45]

1.3.1. Finalitatea în concepția profesorului Nicolae C. Paulescu

Ce cuvinte potrivite am putea găsi pentru „profesorul" Nicolae Paulescu, care a mărturisit:

„Iată-ne pe deplin satisfăcuți. Doctrina creştină cuprinde o morală cu adevărat ştiințifică. Nu numai că ea combate patimile esențiale ale omului, care generează atâtea conflicte şi împotriva cărora omenirea este dezarmată, dar, folosindu-se de mijloace naturale, realizează între oamenii cu bună voință ceea ce pare imposibil – **iubirea**.

Iisus Hristos a restabilit pacea în omenire; El a ridicat legea iubirii, care era căzută; El a readus pe pământ împărăția lui Dumnezeu. O asemenea operă nu poate fi decât divină.

Ştiința vieții m-a determinat să afirm, într-o lecție anterioară: „**Cred în Dumnezeu**". Aceeaşi ştiință mă determină astăzi să adaug: „**Şi în Iisus Hristos**"."[46]

La o astfel de mărturisire a unui om de ştiință nu putem decât să-L slăvim pe Dumnezeu pentru un astfel de profil moral şi să urmăm cele mărturisite. Profesorul Paulescu a fost receptat atât de contemporanii săi[47] cât şi de urmaşii concepției sale.[48]

---

[45] **Ibidem**, p.46-47. Ființa umană trăieşte în societate în climatul valorilor spirituale. Ea şi destinul său nu sunt realități fixate, ci în devenire. Structura lăuntrică nu se opune mediului, ci formează cu ambianța o armonie originară. Pe bază biologică, spiritualul se vrea după libertate şi depăşire de sine (Ion Biberi, **op.cit.**, vol.I, p.18).

[46] Nicolae C. Paulescu, **Fiziologie filosofică**, vol.I, **Instincte sociale. Patimi şi conflicte. Remedii morale**. Ed. Anastasia, 1995, p.219.

[47] * * * **Doctorul Nicolae C. Paulescu sau ştiința mărturisitoare**, Ed. Christiana, Bucureşti, 2002; studiile dr. V. Trifu şi Nichifor Crainic. La acestea adăugăm şi mărturisirea lui Nicolae Mladin pentru profesorul Paulescu: „Prietene, l-ai cunoscut pe profesorul Nicolae Paulescu? Ai auzit de sufletul lui mare cât o țară şi adânc ca un crez? Nu mă îndoiesc că l-ai cunoscut. Nu mă îndoiesc că ştii ceva despre viața şi activitatea lui. E prea al nostru, prea apropiat de sufletele noastre, ca să nu-l fi cunoscut.
Eu nu l-am cunoscut multă vreme: programa analitică a liceului românesc îl ignoră. Cunoaşte în schimb pe toți pseudosavanții străini. De Paulescu tinerețea neamului românesc n-are de ce să se ocupe! Cel puțin aşa era pe atunci: nu ştiu acum dacă nu se va fi schimbat ceva. Mi l-a făcut cunoscut dl. profesor Nichifor Crainic, printr-un articol din „Calendarul", mai târziu prin „Sfarmă Piatră" şi la cursuri. Dl. Nichifor Crainic avea un deosebit cult pentru Paulescu: ştiu că în 1932-1933 pregătise manuscrisul unui volum închinat lui Paulescu.
Manuscrisul a fost distrus (o reală pierdere n.n.) şi volumul n-a mai apărut. Am avut atunci impresia unei pierderi ireparabile. Cu durerea de a nu fi putut citi niciodată pe Paulescu, prezentat de verbul cald şi inspirat al marelui vizionar de destin românesc Nichifor Crainic, am căutat operele paulesciene, le-am citit cu pietate de ucenic, am împletit firele lor de lumină cu propriile mele gânduri. El a spulberat din inima mea toate negurile pe care „ştiința" şcolilor de stat le aşează în sufletul tinereții: evoluționismul, materialismul, ateismul s-au risipit ca nişte caiere de fum la adierea vântului. Ele mi-au lămurit sensul vieții umane, rolul instinctelor şi puterea voinței în trăirea individuală şi socială. Dar mai ales mi-au arătat că în Hristos zace temelia şi energia dumnezeiască a civilizației, ca şi a oricărei vieți omeneşti (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.7).

[48] Răzvan Codrescu, **Doctorul Nicolae C. Paulescu sau ştiința lui Scio Deum esse** în **Doctorul Nicolae C. Paulescu sau ştiința**..., p.17-30. „Profesorul Nicolae Paulescu, care a trăit ca un sfânt, înfățişează în chipul cel mai expresiv pe învățatul român, aşa cum îl fac cele mai bune tradiții ale

Dincolo de genialele sale performanțe de laborator, N.C. Paulescu a înălțat un impresionant edificiu teoretic al ştiinței creştine, fiind, în răspărul pozitivismelor contemporane, cel mai important promotor român al creaționismului şi finalismului, cu o solidă argumentație, deopotrivă ştiințifică, filosofică şi teologică. S-a afirmat despre el că a fost în spațiul gândirii româneşti, „cel mai mare interpret ştiințific al divinității"; un moment major în reevaluarea generală a teismului ştiințific creaționist, într-o vreme în care evoluționismul pierde tot mai mult teren.[49]

Pentru Nicolae Paulescu, ca şi pentru gândirea tradițională, Dumnezeu se vădeşte în măreția şi ordinea Creației, celui ce o contemplă. De altfel, orice concepție creaționistă şi finalistă dezvoltă, într-un fel sau altul, aşa-numitul „argument cosmologic" al existenței lui Dumnezeu, în strânsă legătură cu aşanumitul „argument teleologic" (finalist). În spatele ordinii universale trebuie să existe o inteligență creatoare, ale cărei „urme" apar incontestabile observatorului atent şi lucid.[50] El vede că finalitatea există doar în Fiziologie.[51] A-L nega pe Dumnezeu înseamnă a nega finalitatea, înseamnă a nega instinctele naturale şi patimile, înseamnă a te prăbuşi, cu bună ştiință în prăpastia erorii.[52] Din această poziție, profesorul Nicolae C. Paulescu îşi desfăşoară propria sa concepție legată de finalitatea organismului uman.

1.3.2. Finalitatea organismului uman în „lecția" profesorului Nicolae C. Paulescu

Biologia este – după mărturia certă a profesorului Nicolae C. Paulescu – ştiința vieții. Biologia în general şi „fiziologia" în special trebuie să-şi pună

țării noastre; e icoana adevăratului om de ştiință, pentru care ştiința este scară către Dumnezeu şi oglindire a duhului românesc în lucrurile Adevărului: nici subiectiv, nici unilateral, nici strâmt, neguros sau strâmt în perspective, ci deplin.
Nicolae Paulescu este întruchiparea reală a savantului român. Spirit de înaltă putere de sinteză, de adâncă şi metodică analiză, putere de muncă neobişnuită, inteligență latină, clară, fină, pătrunzătoare, onestitate sufletească şi duh de sacrificiu, avea toate darurile unui adevărat om de ştiință. El a criticat darwinismul şi a dovedit netemeinicia materialismului. Dar câte nu a făcut în specialitatea sa?" (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.9-11).

[49] **Ibidem**, p.9. Nicolae Paulescu a ridicat standardul spiritualismului creştin în numele ştiinței atunci când filosofia materialistă făcea încă din plin ravagii printre oamenii de ştiință, printre biologi, fiziologi şi mai ale printre medici. Un savant care ar fi ținut cu orice preț să vorbească despre finalitate în biologie şi fiziologie ar fi fost acuzat de erezie. (Şi totuşi Nicolae Paulescu a vorbit pentru noi toți, lăsându-ne pildă de urmat n.n.) (Emilian Vasilescu, **Nicolae Paulescu. Apologet creştin,** în Gândirea, nr.4-5 / 1999, p.19).

[50] Răzvan Codrescu, **art.cit.** în **op.cit.**, p.22.

[51] Dr. V. Trifu, **Profesorul Paulescu**, în **op.cit.**, p.43. Studiul fiziologiei, domeniu în care Paulescu şi-a cucerit un nume european, îl duce, în concluzie, la existența sufletului şi la existența lui Dumnezeu ca autor al naturii. Finalitatea categorică a funcțiunilor fiziologice din ființa omenească cere în mod logic existența lui Dumnezeu (Nichifor Crainic, **Nicolae Paulescu, fondatorul naționalismului creştin** în **Ortodoxie şi etnocrație**, Ed. Albatros, Bucureşti, 1997, p.129).

[52] Nicolae C. Paulescu, **Remediile patimilor sociale**, în **Doctorul Nicolae C. Paulescu sau**..., p.221.

întrebarea: Care este cauza vieții? Care este cauza care face ca o ființă să viețuiască?[53]

Din această perspectivă, un răspuns îl oferă finalitatea internă şi externă ce există în om. Omul nu poate fi redus la natură, în sensul biologic al cuvântului; el nu este doar ființă pro-creatoare, ca animalele, ci şi ființă creatoare (de cultură şi civilizație); în această a doua ipostază, el depăşeşte natura. Însă a depăşi natura nu înseamnă a o nega sau a o silui; în condiții normale, civilizația şi cultura, corolare istorice ale umanului, trebuie să se armonizeze atât cu natura, cât şi cu Dumnezeu, după cum şi una cu cealaltă.[54]

În observarea ştiințifică asupra omului, profesorul N.C.Paulescu a surprins două caractere vitale asupra cărora vom zăbovi şi noi:

1. un corp, o formă, o organizare, o evoluție, o reproducere; într-un cuvânt o morfologie particulară;
2. fenomenele de nutriție şi de relație; într-un cuvânt, o fenomenologie sau fiziologie particulară.[55]

1.3.2.1. Finalitatea în biologie în general şi fiziologie (umană) în special

A. Morfologie vitală

1. Corp(ul) uman

Orice ființă viețuitoare are un corp, asemenea tuturor corpurilor din natură. Corpul oricărei ființe (viețuitoare) este constituit dintr-un anumit număr de elemente, printre care cele mai importante sunt: carbonul, azotul, hidrogenul, oxigenul, sulful şi fosforul. Ele, combinate, creează o substanță complexă: protoplasma sau bioplasma.[56]

Organizarea există şi la ființele unicelulare (protoplasma, nucleu, centrozomi etc. cu funcțiuni precise), dar e mai evidentă şi mai complexă la ființele pluricelulare. Celulele se diferențiază, se specializează şi se asociază, formând țesuturi şi organe, care împlinesc funcțiuni diferite. Organele se adaptează la funcțiunile cărora le sunt destinate. Prin aceasta ele slujesc la subzistența individului şi perpetuarea speciei. Aceasta este ceea ce numim finalitatea imanentă a organizării. Rezultă de aici că nu funcțiunea creează organul, ci organul se face în vederea unei funcțiuni. Evoluția ființei vii grăieşte despre aceeaşi finalitate imanentă ca şi organizarea.

[53] Idem, **Fiziologie filosofică. II. Noțiunile de „Suflet" şi „Dumnezeu" în fiziologie**, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, p.33. Răspunsul la aceste întrebări nu explică prezentul prin trecut, ci prin ceea ce n-a fost încă (Alexandru Mironescu, **Limitele cunoaşterii ştiințifice**, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p.127).

[54] **Ibidem**, p.11.

[55] **Ibidem**, p.34. În continuare vom urmări împărțirea tematică şi clasificarea propusă de profesorul N. C. Paulescu.

[56] **Ibidem**, p.34-35.

Corpul omului se aranjează din mii de miliarde de celule, cu o regularitate şi o ordine perfectă după un plan stabilit. Acest „plan" preexistă în celula embrionară, „care conține în potență individul întreg, cu toată organizarea lui, cu toate funcțiunile şi aptitudinile lui". Evoluția ființelor pluricelulare cuprinde trei perioade: de creştere, de reproducție şi de îmbătrânire. Cauza finală a evoluției se rezumă în cuvintele biblice: „Creşteți şi vă înmulțiți". Perpetuarea speciei, continuitatea vieții, este scopul evoluției vitale. Dar atât evoluția, cât şi scopul ei, sunt ignorate de ființa vie: ea nu le vrea ci urmează impulsurilor inconştiente sădite întrânsa.[57]

2. Formă

O părticică de protoplasmă nu constituie o ființă viețuitoare, după cum un bloc de marmură nu constituie o statuie. Pentru ca protoplasma să poată trăi, ea trebuie să aibă o formă, care este aceea de celulă.

Celula este elementul morfologic comun al ființelor viețuitoare, care au toate un corp format, fie dintr-o singură celulă (ființe unicelulare), fie din mai multe celule (ființe pluricelulare).[58]

Examenul formei ne revelează datele permanente ale individualității, structura ei centrală şi invariabilă. Formularea lui Aristotel îşi păstrează şi azi valabilitatea: „Ceea ce e durabil în formă exprimă ceea ce e neschimbat în natura ființei; ceea ce este mobil şi fugar în această formă exprimă ceea ce este contingent şi variabil în natura ei". Studiul formei corpului ne poate lămuri asupra realității adânci a individualității umane.[59] Între forma corpului şi structura de adâncime, între morfologie şi aptitudini, între aspectul somatic general şi diferențele individuale se stabileşte o dependență indispensabilă.

3. Organizare

Protoplasma, care constituie organizarea celulară, nu este omogenă, ci este diferențiată în mai multe organe, având fiecare un rol special în înmulțirea celulei şi în împlinirea fenomenelor ei vitale de nutriție şi de relație. Cel mai important dintre aceste organe este nucleul, care ocupă partea centrală a celulei, aidoma sâmburelui unui fruct. Orice celulă are un nucleu. Nu există celulă fără nucleu. Nucleul guvernează deci nutriția celulei şi reparația eventualelor ei mutilații. El mai are însă un rol foarte important în multiplicarea celulei. Protoplasma serveşte mai ales la îndeplinirea funcțiilor

[57] Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.15-17. A se vedea Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.79-97. Ion Biberi, **op.cit.**, vol.II, p.186-293.

[58] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.35. Importanța formei în evoluția ființei vii se vădeşte. Dar forma exterioară şi structura intimă nu trebuie considerate în ele însele, ca un fel de coloane susținătoare fixe, invariabile ale edificiului vital. Ele trebuie privite ca rezultate ale unor forțe de organizare, care impun ființei vii o structură determinată. Există pe plan biologic o legătură între forma exterioară şi structura lăuntrică. Forma generală a corpului este o rezultantă ultimă a nenumăratelor structuri fizice şi biologice elementare. Forma este esențială materiei vii şi este legată de totalitatea manifestărilor vitale ale individualității (Ion Biberi, **op.cit.**, vol.I, p.155-157).

[59] **Ibidem**, p.159.

de relație (impresie, reacție) ale celulei. Pe lângă protoplasmă şi nucleu, se mai găsesc, în unele celule, organe precum centrozome, vacuole etc., unele intervenind în divizarea celulei, altele în fenomenele ei de nutriție şi de relație.[60]

La ființele pluricelulare, organizarea atinge un grad extrem de complexitate. Fiecare dintre celulele aglomerate, constituie corpul acestor ființe, conservă organizarea sa fundamentală, aşa cum am întâlnit-o la ființele unicelulare. Unele dintre ele se diferențiază, se specializează, capătă o sarcină, o funcție particulară în vederea căreia protoplasma lor elaborează produse ca: diastaze, hemoglobină, substanță contractilă, fibrilară sau striată, etc. Celulele diferențiate în acelaşi sens formează țesuturile (glandular, muscular, nervos, osos, conjunctiv etc.); iar mai multe țesuturi se reunesc pentru a forma organe şi aparate a căror structură este foarte complexă.[61]

Aceste organe şi aparate sunt destinate să îndeplinească funcții ale individului pluricelular. Unele organe şi aparate servesc la obținerea unui mediu nutritiv optim şi de compoziție constantă tuturor celulelor ce constituie corpul individului (aparatul digestiv, respirator, circulator, urinar). Alte organe şi aparate au scopul de a-l pune pe individ în raport cu mediul înconjurător (ambiant), dându-i şi putința să se apere când este în pericol; ele realizează astfel fenomenele de relație ale individului pluricelular (aparatul tegumentar, nervos, locomotor).[62] Sunt, în fine, organe şi aparate care guvernează reproducerea individului pluricelular. Astfel este aparatul genital, ale cărui organe produc celulele sexuale (ovule şi spermatozoizi), facilitează fecundația şi satisfac primele trebuințe ale embrionului şi ale nou-născutului. La cele mai multe ființe, embrionul adună în ou, sub formă de rezerve nutritive, substanțe calitativ şi cantitativ necesare nutriției şi dezvoltării sale (la fel placenta, glandele mamare etc.).[63]

---

[60] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.35-36.

[61] **Ibidem**, p.36-37. Despre organe şi funcționalitate, dintr-o altă perspectivă Pavel Florenski, **Perspectiva inversă şi alte scrieri**, trad. Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu, Ana Maria Brezuleanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p.141-158; Elena Solomon Moraru, **op.cit.**, p.58-73; Ion Biberi, **op.cit.**, p.214-393. Crearea de organe – care vor funcționa mai târziu – evidențiază rolul categoric al finalității:

- glandele digestive (ca ficatul şi pancreasul) deşi se formează din primele zile ale vieții embrionare, vor funcționa după naştere;
- organele genitale (din statutul embrionar) vor funcționa în perioada pubertății.

Astfel (la Paulescu) organul se face în vederea funcției şi nu „funcția creează organul" (ca la materialişti). Din acest fapt vedem viziunea paulesciană: finalitatea vitală este una din pietrele de temelie ale viziunii lumii. La materialişti nu există cauze finale, ci numai cauze eficiente. Nu există – după N.C. Paulescu – fenomen vital, celular sau individual, care să nu se împlinească în vederea unui scop determinant (Ovidiu Papadina, **Doctorul Paulescu sau biruința sufletului** în Gândirea, nr.4-5/1999, p.26-27).

[62] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.37.

[63] **Ibidem**, p.38. Caracterele fiziologice prin care viața devine posibilă într-un mediu dat, sunt: funcțiunile nutritive (respirația, digestia, absorbția, asimilația, dezasimilația, eliminarea) şi funcțiile de relație (la care adăugăm şi pe cele reproductive). Acestea se îndrumă spre accentul lor final. Ele sunt acțiuni „coordonate (ce) se îndeplinesc în vederea unui scop determinat: conservarea individului şi perpetuarea speciei". (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.17).

Organizarea ființelor viețuitoare constă într-o serie de acte de o complexitate extremă, având drept rezultat formarea de organe admirabile prin perfecta lor adaptare la funcții determinate, funcții care contribuie la subzistența individului şi la perpetuarea speciei. Organizarea prezintă, prin urmare, un foarte evident caracter de finalitate. Această organizare atât de minunată prin complexitatea şi finalitatea ei, se îndeplineşte fără ştirea ființei viețuitoare (cu o perfecțiune şi cu o precizie de neînchipuit).[64]

4. Evoluție. Reproducere

Orice ființă viețuitoare este, la început, formată dintr-o singură celulă. La ființele pluricelulare, ovulul fecundat de spermatozoid devine un ou fecundat care creşte şi se divide în alte două celule. De aici se diferențiază pentru a forma țesuturile şi organele, a căror totalitate constituie corpul individului multicelular. Toate aceste se realizează după un plan ce există în oul fecundat, care conține *in potentia* individul pluricelular întreg cu toată organizarea, cu toate funcțiile şi aptitudinile lui. Aici se vede, în oul fecundat, pecetea specifică, originară.[65]

Evoluția unei ființe pluricelulare cuprinde trei perioade:

a) o perioadă progenitală, care pregăteşte ființa în vederea reproducerii şi în timpul căreia are loc creşterea individului prin înmulțirea celulelor sale;
b) o perioadă genitală, în care se efectuează reproducerea individului cu ajutorul unor celule diferențiate în acest scop (celule reproducătoare, sexuale);
c) o perioadă postgenitală, în timpul căreia celulele somatice (în afară de cele reproducătoare), care constituie corpul ființei multicelulare şi care pregătesc condițiile de mediu cele mai propice celulelor reproducătoare.

Moartea este oprirea definitivă a evoluției, traducându-se prin încetarea actelor vieții, adică a organizării, a reproducerii şi a fenomenelor de nutriție şi de relație. Prin ea, corpul pierde semnul finalității care caracterizează viața. Toate ființele sunt muritoare. Orice ființă are o evoluție: creşterea şi înmulțirea (ființe noi). Prin urmare, evoluția are un scop, o cauză finală, care este reproducerea, funcție primordială către a cărei îndeplinire converg toate celelalte funcții vitale (ea constituie, prin urmare, unul dintre cele mai importante caractere ale acestor ființe).[66]

B. Fenomenologie vitală

Orice ființă viețuitoare, are nevoie de un mediu înconjurător în care materia şi energia să se afle sub forme şi în proporții determinate. Acest

[64] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.38-39.
[65] **Ibidem**, p.39-41.
[66] **Ibidem**, p.41-43.

mediu trebuie să conțină: apă, oxigen, substanțe minerale şi organice (albuminoide, hidrocarbonate, grase); căldură, lumină şi presiune. Dacă mediul nu îndeplineşte toate aceste condiții, ființa moare. Ființa care trăieşte prezintă o serie de acte remarcabile, numite fenomene vitale: de nutriție şi de relație.[67]

1. Fenomene de nutriție

Ființele viețuitoare iau substanțele din mediul înconjurător şi le fac lichide (dacă sunt solide) şi dializabile sau absorbabile (digestie), cu ajutorul diastazelor (agenți chimici produşi în acest scop). Alimentele digerate şi absorbabile sunt încorporate şi asimilate, transformate în protoplasmă şi substanțe organice (substanțe înmagazinate în celule).

Aceste diverse acte (digestie, absorbție, asimilație, dezasimilație, eliminație), numite fenomene vitale de nutriție, nu sunt în fond decât mutări de energie şi de materie, având cauze finale precise. Toate fenomenele de nutriție prezintă un evident caracter de finalitate, de scop. Ele converg către un scop comun: subzistența ființei viețuitoare şi perpetuarea speciei. Caracterul esențial şi distinctiv al fenomenelor vitale de nutriție este finalitatea, adică adaptarea lor la un scop (deşi ființa nu le cunoaşte scopul, ele fiind inconştiente).[68]

2. Fenomene de relație

Ființele viețuitoare sunt influențate de energia mediului înconjurător. Această influență se produce la periferia corpului ființei (impresie); ea provoacă o adevărată explozie de energie (reacție) care se manifestă sub formă de mişcare. Mişcările de reacție sunt întotdeauna perfect adaptate unui scop, care este fie procurarea alimentelor necesare nutriției, fie îndeplinirea unor acte de reproducere. Mişcări de reacție se produc mai ales atunci când condițiile mediului înconjurător se modifică în sens nefavorabil. Aceste modificări impresionează ființa, care reacționează prin mişcări executate în scop de apărare, de a ieşi din sfera condițiilor neprielnice şi a intra în cele optime unei vieți normale.[69] La om, impresia şi reacția sunt inconştiente (acte automate şi reflexe) şi conştiente (instincte şi acte voluntare).

---

[67] **Ibidem**, p.43-44.

[68] **Ibidem**, p.44-46. Fenomenele de nutriție se remarcă prin:
- digestia are drept scop să facă posibilă absorbția, adică pătrunderea substanțelor nutritive în corpul ființei viețuitoare;
- absorbția, are şi ea ca țintă asimilația, adică formarea protoplasmei şi a rezervelor organice;
- asimilația se face în vederea dezasimilației, adică a eliberării rezervelor organice;
- eliminația serveşte la a curăța organismul de produse inutile sau vătămătoare.

[69] **Ibidem**, p.46. Fenomenele de relație sunt reacții la modificările mediului sau mişcării puse în serviciul celorlalte funcții. (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.18). Diversele acte care constituie fenomenele vitale de relație nu sunt decât nişte mutări de energie şi de materie. Ele prezintă un caracter evident de finalitate şi se înlănțuiesc într-o ordine dată, în vederea unui scop comun: conservarea individului şi perpetuarea speciei. Finalitatea constituie, prin urmare, caracterul esențial şi distinctiv al fenomenelor vitale de relație (Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.60).

2.1. Fenomene de relație inconştiente. Acte automate sau reflexe. Impresii şi reacții inconştiente

Energia exterioară influențează celula senzorială şi produce în ea modificări chimice, care constituie impresia şi din care ia naştere influxul nervos. Acesta străbate mai mulți neuroni şi ajunge la o celulă contractilă (fibră musculară) care realizează reacția. Atât impresia cât şi reacția se produc fără ştirea ființei viețuitoare. Actele reflexe sunt în legătură cu nutriția ființei, cu raporturile sale cu mediul ambiant sau cu reproducerea sa. Ele se îndeplinesc cu o precizie uimitoare, fără ca ființa să le bănuiască existența şi finalitatea. Ele se îndeplinesc în vederea unui scop util (ele petrecându-se în interiorul corpului).[70]

2.2. Fenomene de relație conştiente

2.2.1. Instincte(le)

a) Impresii conştiente sau senzații

La om impresiile devin, în unele cazuri, conştiente. Aceste impresii simțite se numesc senzații. Există atâtea categorii de senzații, câte aparate senzoriale:

- aparatului vederii îi corespund senzațiile de lumină;
- aparatului termic – senzațiile de căldură;
- aparatului tactil – senzațiile de contact sau de presiune;
- aparatului auditiv – senzațiile de sunet;
- aparatului gustativ – senzațiile de gust;
- aparatului olfactiv – senzațiile de miros.

Omul primeşte şi un mare număr de impresii care nu devin toate conştiente. Prin atenție sporită o impresie poate da loc unei senzații. După un timp oarecare, senzația dispare (trece-n stare latentă) putând fi reactivată (din memorie).[71] Senzațiile au şi calități care duc spre atracție, dorință, trebuință şi „defecte" care duc la repulsie, scârbă, spaimă.

b) Reacții conştiente instinctive

Caracterul emotiv tradus printr-un sentiment de plăcere şi neplăcere creează împreună cu reacția emotivă un întreg numit act instinctiv sau instinct.[72]

---

[70] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.49-50.

[71] **Ibidem**, p.50-51. Asupra instinctelor ce se deformează în patimi şi despre profilaxia, terapia şi remediile acestora la Idem, **Fiziologia filosofică vol. I. Instincte sociale**..., p.100-121, 122-130, 132-233.

[72] **Ibidem**, p.54. Nicolae C. Paulescu constată şi evidențiază că „instinctele" (individuale şi sociale) sunt „legi divine", cărora orice ființă trebuie să li se supună pentru a se putea dezvolta şi reproduce în linişte. Relevă mai ales că „un sentiment puternic de iubire" (conjugală, părintească, tribală, națională) prezidă la constituirea şi la menținerea acestor societăți, pe când organizarea lor se face în virtutea instinctelor de dominație şi de subordonare. „Or, aceste instincte se dezvoltă şi ele în sentimente de iubire, căci şefii de familii, de triburi, de nații, au un fel de simpatie pentru supuşii lor, iar aceştia, pe de altă parte, resimt recunoştință pentru şefii lor binefăcători – simpatie şi recunoştință care, în ultimă analiză, nu sunt decât variante ale Iubirii". Şi corolarul: „Concluzia generală care se desprinde din studiul instinctelor sociale este că legea supremă care conduce

Instinctele se împart în trei: nutriția, apărarea şi reproducerea ființei viețuitoare.

1. Omul simte trebuința de hrană şi alege măsura (simte plăcere sau suferință), calitatea (în mod rațional) precum şi cantitatea (uneori nerațional).
2. Omul se apără prin repulsie (scârbă, temere, spaimă, groază chiar), cu aprecierea nerațională a pericolului, cu impulsul irezistibil de a fugi şi cu anxietate în caz de împiedicare.
3. Omul în cazul reproducerii activează prin atracția între ființe de aceeaşi specie, dar de sex diferit; prin alegerea nerațională a individului care se apropie mai mult de tipul ideal al speciei (frumusețe), în scopul de-a conserva şi perpetua acest tip specific; prin dorința şi trebuința imperioasă de a se uni cu ființa aleasă; impulsul irezistibil de a se îndeplini acele acte reproducătoare care sunt însoțite de o vie plăcere (voluptate). De instinctul reproducerii se leagă şi iubirea maternă.[73]

Instinctele sunt nişte adevărate minuni, în fața cărora omul, care vrea să reflecteze, se simte adânc mişcat. Ele se realizează cu o îndemânare şi precizie inimaginabile, fără învățătură prealabilă. Ele sunt acte ce se îndeplinesc în vederea subzistenței individului sau a perpetuării speciei, fiind remarcabile prin uniformitatea lor la acelaşi individ şi în cadrul aceleiaşi specii. Dar, contrar reflexelor, instinctele sunt conştiente: ființa are cunoştință de îndeplinirea lor, însă nu le ştii scopul, pe când ea ignoră atât existența cât şi scopul actelor reflexe.[74]

societățile naturale, la oameni şi la animale, este iubirea" (Dr. V. Trifu, **art.cit.** în **op.cit.**, p.64). A se vedea şi Nicolae C. Paulescu, **Fiziologia filosofică vol.I. Instincte sociale**..., p.92. Omul nu e total lipsit de instincte, pentru că trăieşte în trup şi instinctul este tehnica vieții trupeşti, înnăscută şi oarbă. Viața omenească n-are instinctul ca principiu de organizare, ci sufletul conştient şi voluntar (în acest sens cultura este revelarea orizontului specific spiritului uman). Deasupra instinctelor stă puterea de viață şi legea duhului: sufletul spiritual nu are instinctul ca lege, ci îl domină, îl stăpâneşte. Zările trăirii lui depăşesc aria instinctelor trupeşti dincolo de biologic. Această suveranitate a spiritului ca principiu al vieții umane, nu numai în creațiile proprii (cultură şi civilizație), ci şi peste trăirea instinctivă, se manifestă în luminile rațiunii şi-n tăriile vieții. Rațiunea ajutată de harul divin vizionează sensul de azur şi lumină al vieții umane: viața biologică nu mai e un scop în sine, ci un mijloc în serviciul perspectivelor spirituale; ea însăşi se infuzează de duh nou, e disciplinată, pusă sub călăuzirea sensurilor ce coboară de dincolo de veac peste zbuciumul trăirii umane. Tot rațiunea disecă modalitatea de funcționare a instinctului şi dezvăluie finalitatea lui morfologică şi fiziologică. Dar cunoaşterea sensului vieții umane şi a finalității instinctelor vitale n-ar fi suficientă dacă voința, sprijinită pe voia lui Dumnezeu, n-ar avea puterea să activeze în direcția aceasta şi să intervină în mecanismul instinctiv. Voința – ca funcțiune a spiritului – fiind facultatea „ce o are omul de a rezista impulsurilor instinctive normale sau alterate", are putere regulativă şi inhibitivă asupra instinctelor, alege mijloacele şi timpul de realizare, poate să le stăpânească, să le suspende, să le depăşească (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.48-49).

[73] Nicolae C. Paulescu, **Fiziologia filosofică. Vol.II. Noțiunile de**..., p.54-55.

[74] **Ibidem**, p.56.

2.2.2. Acte voluntare

a) Idei abstracte şi generale, deliberări, raționamente

Omul posedă facultatea de a da la o parte, de a face abstracție de una sau de mai multe senzații. Orice idee abstractă este în acelaşi timp şi generală. Omul asociază între ele ideile abstracte şi generale, construind deliberări şi raționamente cu ajutorul cărora – în baza principiului cauzalității – plecând de la cunoscut, el descoperă necunoscutul, plecând de la ființe şi de la fenomene, se înalță la cauze şi legi, de unde deduce consecințe.[75]

b) Reacții voluntare

Un raționament, împreună cu reacția care îi urmează un tot pe care îl vom numi act voluntar. Actele voluntare se îndeplinesc întotdeauna, ca şi instinctele, în vederea unui scop util, dar ele au o finalitate conştientă; omul care le execută cunoaşte scopul lor, pe când scopul instinctelor îl ignoră.

Omul poate, în virtutea unui raționament, să reziste, până la un oarecare punct impulsurilor instinctive. Această putere inhibitoare este limitată; are şi o cauză finală. Scopul ei este de a regla, de a modera unele impulsuri instinctive, care, sub influențe diverse, devin excesive şi deviază sau îşi depăşesc destinația lor naturală. Dacă, puterea inhibitoare a voinței este slăbită, impulsurile devin predominante şi constituie ceea ce se cheamă patimi sau vicii (beția, avariția, desfrâul etc.).[76]

Mai mult – pe lângă actele voluntare care completează sau care inhibă instinctele – şi acte voluntare independente de instincte (şi) prin care omul, în virtutea unui raționament, urmăreşte un scop pe care l-a conceput el însuşi. Toate operele de cultură şi civilizație (filosofice, ştiințifice, artistice, industriale) nu sunt decât efecte ale unor asemenea acte voluntare. Actele voluntare sunt conştiente şi inconştiente. Actele voluntare sunt un fel de complemente ale actelor instinctive. Finalitatea instinctelor (subzistența individului şi perpetuarea speciei), pe care o împărtăşesc actele voluntare a fost impusă omului nelăsându-i voinței sale decât facultatea de a modera unele impulsuri instinctive, deviate de la scopul lor.[77]

1.3.2.2. Paulismul şi ideologiile contemporane acestuia

A. Ipoteza materialistă

Materialismul recurge la următorul raționament: se compară ființele viețuitoare cu corpurile brute. Acestea au materie şi energie; materia fiind prin definiție inertă, cauza unică şi exclusivă a activității lor nu poate fi decât energia. Ființele viețuitoare au şi ele o activitate proprie, iar corpurile lor sunt constituite, ca şi corpurile brute, din materie şi energie (cauza unică şi exclusivă

[75] **Ibidem**, p.57.
[76] **Ibidem**, p.58-59.
[77] **Ibidem**, p.59. Despre instincte a se vedea **Idem**, **Fiziologia filosofică vol.I. Instincte sociale**..., p.25-92 şi 93-99.

a fiinţelor vieţuitoare; cu alte cuvinte, energia fizică este cauza vieţii).[78]

Noi căutăm să descoperim cauza finalităţii morfologice şi fiziologice constatate la fiinţele vieţuitoare, căci finalitatea este singurul caracter distinctiv al acestor fiinţe. Ei spun că în natură nu există cauze finale (şi finalitate) ci numai cauze eficiente.

Nu există nici un singur organ, celular sau individual, care să nu fie construit în vederea unei funcţii, pe care o va exercita mai târziu. Actele morfologice şi fenomenele fiziologice nu sunt decât nişte mutaţii de energie şi de materie, care nu se disting de acelea ale naturii brute decât prin finalitatea lor. Energia posedă intensitatea, iar materia este întindere şi (de) masă. Nici energia nici materia nu implică finalitatea şi conştiinţa.[79]

Materialiştii resping cauzele finale, dar pozitiviştii (care nu depăşesc simţurile şi observaţia) resping şi cauzele eficiente. Finalitatea paulistă răspunde cu argumente tuturor acestora.

B. Ipoteza „generaţiei spontane”

Această ipoteză este un complement al doctrinei materialiste, născut din necesitatea de a explica originea fiinţelor vieţuitoare. Această doctrină pretinde că fiinţele vieţuitoare derivă din substanţa brută, în mod spontaneu, adică fără altă intervenţie decât aceea a energiei pe care o posedă materia acestei substanţe. Răspunsul dat acestei concepţii vine de la Pasteur, deşi încă s-au mai găsit susţinători.[80]

Profesorul N.C. Paulescu arată că „generaţia spontană” nu este decât o „generalizare nejustificată de experienţă a modului formării substanţei vieţuitoare”.[81]

C. Ipoteza darwinistă

Finalităţii, considerată în general, i se recunosc două feluri de cauze:

1. poate fi efectul unei voinţe, adică al unui agent care concepe scopul şi dispune mijloacele în vederea realizării acestui scop;
2. poate fi efectul întâmplării (nedorită de cineva anume). Faţă de

[78] Aceasta este concepţia materialistă în linii mari (Idem, **Fiziologia filosofică. Vol.II. Noţiunile de**..., p.66-67).

[79] **Ibidem**, p.67-68. Doctrina materialistă se rezumă în:

1. se bazează pe o observaţie făcută cu prejudecată, căci ea închide ochii în faţa caracterului de finalitate, caracter distinctiv al faptelor vitale;
2. generalizează şi identifică fiinţa vie cu cadavrul sau cu corpul brut;
3. în natură nu există nimic în afară de ceea ce cade direct sub simţurile noastre;
4. nu poate explica faptele vitale morfologice şi fiziologice şi nici formarea după un plan prestabilit a unor organe care nu vor funcţiona decât mai târziu;
5. nu poate explica caracterul conştient al unor fenomene de relaţie şi faptele admirabile legate de acest caracter (despre care am vorbit mai sus: acte instinctive şi acte voluntare) (**Ibidem**, p.68-69).

[80] **Ibidem**, p.70-74.

[81] Emilian Vasilescu, **art.cit.**, p.20; Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.20-26; Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.163-169, 189-198, 217-226.

acestea două cum se situează darwinismul?[82]

Doctrina darwinistă (transformistă, evoluționistă), pretinde că ființele viețuitoare sunt supuse la un fel de alegere, de selecție, pe baza a trei factori principali:

a) Variabilitatea produce modificări ale caracterelor viețuitoarelor, indiferente, utile sau vătămătoare individului. Ea – după Darwin, poate ajunge orice caracter; se produce în direcții nedeterminate şi este nelimitată.
b) Ereditatea face ca ființele viețuitoare să transmită descendenților lor modificările de caracter dobândite prin variabilitate. După Darwin, ereditatea perpetuează indefinit orice modificare a oricărui caracter.
c) Lupta pentru existență are ca efect exterminarea ființelor care prin variabilitate au suferit modificări inutile sau vătămătoare ale caracterelor lor; ea nu lasă să subziste şi să se perpetueze decât acele ființe ale căror caractere s-au modificat în sens util.[83]

Rezultatul colaborării acestor trei factori este formarea de ființe cu organizare din ce în ce mai complicată – cu alte cuvinte, formarea de specii care se transformă unele în raport cu altele, urcând progresiv scara biologică. Ființele viețuitoare, grație modificărilor utile care se acumulează puțin câte puțin în decursul timpului – produse de variabilitate, transmise prin ereditate, alese şi fixate de lupta pentru existență –, ajung să posede numai caractere folositoare. Şi astfel toate actele şi fenomenele ce țin de aceste ființe se îndeplinesc parcă în vederea unui scop imanent. Finalitatea vitală nu este deci o finalitate propriu-zisă, adică voită şi concepută, ci numai o aparență de finalitate, datorată întâmplării. La această ipoteză – Darwin – adaugă o alta: speciile nu sunt fixe, ci se transformă unele din altele. Din această perspectivă răspundem acestor ipoteze propuse că finalitatea vitală nu este efectul întâmplării. Dacă finalitatea nu poate fi decât fortuită sau voită, rezultă că nefiind fortuită, finalitatea trebuie să fie voită. Cu alte cuvinte, finalitatea

[82] **Ibidem**, p.100.

[83] **Ibidem**, p.101. Variabilitatea există, e un fapt; dar ea nu este fără granițe: puterea ei se va extinde numai în limitele speciei. Alături de particularitățile individuale variabile, există anumite caractere specifice, care definesc specia. Caracterele individuale nespecifice, sunt supuse variabilității; astfel se nasc în cadrul speciei diferite rase. Dar schimbarea caracterelor specifice sub presiunea mediului nu naşte specii noi, ci are drept rezultat stingerea speciei.
Ereditatea va clarifica mai deplin aceste limite ale variabilității. Limitele transmiterii ereditare se lovesc de aceleaşi caractere specifice, prin modificarea cărora ar fi posibilă transformarea unei specii într-o altă specie. Transmiterea variațiilor individuale nespecifice, este originea raselor. Rasele produse în cadrul speciei, mărturisesc despre existența variabilității şi a eredității.
Nici adaptarea la mediu nu e nelimitată. Când mediul forțează ființa vie să se adapteze prin modificarea caracterelor specifice, adaptarea aceasta este moartă. Adaptarea însăşi nu e valabilă decât în limitele speciei, pentru caracterele nespecifice; schimbarea caracterelor specifice este moarte. Aşadar darwinismul a extins factorii de creare a raselor şi asupra speciilor. Selecția naturală (ca şi cea sexuală) au drept scop şi efect conservarea purității tipului specific iar nu transformarea speciilor (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.26-32).

vitală recunoaşte drept cauză un agent care a conceput scopul morfologic şi fiziologic al ființei viețuitoare şi care coordonează mijloacele pentru atingerea acestui scop.[84]

Din toate acestea vedem că darwinismul (sau transformismul):

- nu este o teorie ştiințifică pentru că nu e dovedit experimental;
- nu e nici ipoteză ştiințifică, pentru că e în contrazicere cu faptele bine stabilite;
- este o doctrină falsă, care trebuie exclusă din ştiință.[85]

1.3.2.3. Esența finalismului paulescian

A. Sufletul

Observația arată că finalitatea oricărei ființe îi este imanentă; cu alte cuvinte, finalitatea rămâne în această ființă; ea are în vedere utilitatea numai a acestei ființe, nu şi pe aceea a altor ființe cu care poate să vină în conflict. Prin urmare, fiecare ființă vie posedă întrânsa agentul finalității sale vitale – numit suflet.

Prin observația unei ființe care formează o grupare armonioasă, în care totul concordă şi nimic nu se contrazice, determinăm principalele atribute ale sufletului. Acest fapt ne conduce să admitem că finalitatea biologică este efectul unui agent unic pentru fiecare individ. Agentul finalității vitale nu cade sub simțurile noastre. Simțurile nu sunt impresionate decât de energia fizică; acest agent diferă, prin natura sa de energia fizică. El diferă de materie care este inertă.[86]

Sufletul este imaterial. Fiziologia demonstrează existența sufletului, care este cauza finalității vitale. Sufletul este imaterial şi unic pentru fiecare ființă viețuitoare.[87]

Materialiştii au comparat ființa viețuitoare cu corpurile brute, cu pietrele. Dar piatra nu are finalitate morfologică sau fiziologică şi nici conştiință. Agentul este cauza imediată a finalității morfologice şi fiziologice a ființei viețuitoare. De aceea noi considerăm că ființa viețuitoare trebuie să aibă, la rândul ei, un agent constructor şi conducător, care construieşte organele corpului după un plan prestabilit şi veghează la funcționarea lor, dirijând-o spre un scop determinat. Acest agent este cauza imediată a finalității morfologice şi

---

[84] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.102-103, 170-186. Darwin şi urmaşi lui au mai adus câteva argumente secundare (în afirmarea celor spuse de ei):
- paleontologia;
- anatomia comparată;
- embriologia (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.33-35).

[85] Pentru aprofundare a se vedea şi Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.198-216, 227-237.

[86] **Ibidem**, p.103-104. El nu cade sub simțuri, nu e nici materie nici energie: e imaterial. Ca agent al finalității vitale, este imanent şi unic pentru fiecare ființă: aceasta reiese din unitatea şi coordonarea fenomenelor vitale spre utilitatea organismului respectiv. Fiecare ființă are un singur agent imanent şi imaterial al finalității vitale, principiu de viață pe care-l numim suflet (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.36-37).

[87] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.104.

fiziologice a ființei viețuitoare. El este ceea ce am numit „Suflet".

Sufletul explică în mod satisfăcător – şi e singurul – caracterul de finalitate al faptelor vitale morfologice şi fiziologice. Sufletul este agentul care reglează diviziunea celulelor, diferențierea lor, dispoziția lor după un plan prestabilit, în vederea formării unor organe cu funcții speciale, organe care nu vor funcționa decât mai târziu. Sufletul guvernează evoluția ființei şi realizează reproducerea ei. Absența lui reprezintă moartea, adică oprirea definitivă a evoluției şi suprimarea finalității vitale în corpul care îi servea drept substrat şi care, de aici înainte, intră în domeniul naturii brute. Tot sufletul coordonează fenomenele vitale de nutriție şi de relație în vederea unui scop util. El are ca atribut conştiința şi este agentul minunilor pe care le-am expus mai sus, sub numele de instincte şi acte voluntare.[88]

Sufletul nu ne este revelat de nici un simț, îl cunoaştem însă, prin actele şi fenomenele al căror factor necesar el este. Paulescu a fost – prin credința şi cercetarea sa – tot aşa de sigur de existența sufletului ca de orice adevăr bine stabilit de ştiința experimentală. Şi această siguranță nu este o simplă credință, ci o convingere profundă, dobândită în mod ştiințific.[89]

B. Dumnezeu

Ştiința demonstrează existența sufletului şi îi defineşte principalele atribute. Dar ştiința fiind cunoştință prin cauze se întreabă: Care este cauza sufletului? Se ştie că sufletul ființei viețuitoare derivă din sufletele părinților[90], care sunt, cauzele lor imediate, secundare. Pentru că sufletul nu este efectul materiei şi a energiei, trebuie să conchidem că el a apărut prin intervenția directă a Cauzei primare.

Rațiunea, sprijinită pe principiul cauzalității (nimic nu se face fără cauză), ne conduce, în mod necesar, la noțiunea existenței unei cauze primare a sufletului. De aici omul de ştiință (savantul) se întreabă: Ce este această Cauză primară? Care îi sunt atributele? Din observație percepem următoarele:

1. Cauza primară nu cade sub simțurile noastre. Ca şi sufletul ea este deci imaterială.

---

[88] **Ibidem**, p.107-108; Emilian Vasilescu, **art.cit.**, p.21-22; Ovidiu Papadima, **art.cit.**, p.27. Paulescu vede ipoteza sufletului ca îndeplinind în mod satisfăcător condițiile cerute de ştiința experimentală, deci ca pe o teorie care poate fi admisă în ştiință:
   a) pentru că explică în mod satisfăcător specificitatea ființei vii, finalitatea imanentă;
   b) pentru că nu e în contrazicere cu nici o observație ştiințifică. (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.37-39)

[89] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.110. Observăm din aceste cuvinte crezul paulescian şi destinatarii operei savantului: lumea ştiințifică a vremii sale (şi nu numai).

[90] Aici, Nicolae C. Paulescu nu este adeptul traducianismului (numit şi teoria transplantării sau generaționismului) ci al creaționismului (sufletul vine de la Dumnezeu prin creație nemijlocită, dat atunci când se formează trupul şi este-n stare să-l primească, devenindu-i astfel principiu de viață). Se mai crede într-o gândire creaționistă – traducianistă că Dumnezeu creează sufletul mijlocit, din sufletul părinților, nu nemijlocit, din nimic (mai mult în lumea ştiințifică). Pentru lămurirea acestui aspect sensibil recomandăm Sf. Grigorie de Nyssa, **Despre facerea omului** în PSB 30, trad.pr.prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p.15-91.

2. Corpul fiecărei ființe viețuitoare este construit după „o serie de ordine date de mai înainte", după un plan prestabilit, iar acest plan (conceput de această Cauză primară) este aproape acelaşi pentru toate ființele uneia şi aceleiaşi specii.[91] Dacă apropiem uniformitatea planului fiziologic, ajungem la concluzia că în regnul viețuitor există o unitate în varietatea nelimitată a formelor şi fenomenelor; ceea ce ne conduce la a admite că acest regn este efectul unei Cauze primare unice.
3. Ființa viețuitoare construieşte, cu o perfecțiune uimitoare, încă din starea embrionară, diferitele organe care îi alcătuiesc corpul – organe care nu vor funcționa decât mai târziu, adică după naştere – şi a căror funcționare este perfect adaptată unui scop util. Construcția organelor şi funcționarea lor ulterioară se îndeplinesc fără ştirea ființei viețuitoare care le execută. Această ființă pare a nu fi conceput ea însăşi scopul acestor acte morfologice şi fiziologice pe care le îndeplineşte, căci îl ignoră în mod deliberat. Ea urmăreşte un plan prestabilit, al cărui autor nu este ea însăşi. Ea se supune orbeşte unui ordin primit „la origine".[92]

Se pare, deci, că sufletul – realizând finalitatea imanentă a ființei viețuitoare pe care o însuflețeşte – nu este el însuşi, propriu vorbind, cauza acestei finalități. Alături de faptele vitale cu o finalitate imanentă, care realizează conservarea individului, există o întreagă serie de acte şi de fenomene care au drept scop perpetuarea speciei. Aceasta ne duce la o finalitate multiplă:

- organele genitale se împlinesc în pereche (familie);
- nutriția şi dezvoltarea embrionară a puiului;
- glandele mamare care asigură alimentul ce întreține viața;
- în societăți (şi) la anumiți indivizi apare grija de urmaşi (viața la început se arată a fi egoistă şi mai apoi altruistă).[93]

În acest ciclu de energie şi materie, care pleacă din lumea anorganică şi trece prin lumea vie ajungând din nou în cea anorganică, observăm tot spectrul finalității (toate se împlinesc cu precizie după un plan prestabilit). Aceste noțiuni, care reprezintă una dintre cele mai frumoase descoperiri ale

---

[91] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.110-111. A-L nega pe Dumnezeu înseamnă a nega instinctele naturale şi patimile, înseamnă a te prăbuşi cu bună ştiință, în prăpastia erorii (**Idem**, **Fiziologia filosofică** vol.I. **Instincte sociale**..., p.191).

[92] **Ibidem**, p.111-112. Dumnezeu este suprema concluzie a biologiei. Viața a fost creată de Dumnezeu. Biologia nu se opreşte aici, la postularea existenței lui Dumnezeu, cauza primă şi originară a vieții:

1. Cauza primă, care a creat sufletul imaterial, trebuie să fie imaterială;
2. Cauza primă este unică: unitatea, armonia, planul ce există în natura vie mărturiseşte despre un singur Creator;
3. Cauza primă e înțeleaptă (spiritualitatea): aceasta reiese din minunata orânduire şi armonie a vieții pe care a făcut-o (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.39).

[93] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.113.

ştiinței moderne, au pus în evidență uriaşa simbioză ce uneşte toate ființele viețuitoare, precum şi admirabila armonie ce guvernează întreaga lume vie. Şi această armonie – această minunată adaptare a mijloacelor la scopuri – nu este desigur opera sufletelor lucrând în mod izolat. Ea nu poate fi decât opera cauzei lor primare.[94]

Aşadar putem mărturisi cu Paulescu:

> „Cauza primară – adevăratul autor al finalității pe care o constatăm la ființele viețuitoare, considerate în particular şi în totalitate – prezintă, într-un grad suprem, atributul de înțelepciune.
>
> Demonstrația existenței unei cauze primare a vieții, imateriale, unice şi înțelepte, este termenul sublim la care ne conduce fiziologia.
>
> Această cauză primară este Dumnezeu. Prin urmare omul de ştiință nu se poate mulțumi să spună: Cred în Dumnezeu, ci trebuie să afirme: Ştiu că Dumnezeu este.
>
> Astfel viața este efectul a două cauze imateriale: una, cauza secundară sau Sufletul, unică pentru fiecare ființă viețuitoare; alta, cauza primară sau Dumnezeu, unică pentru totalitatea ființelor viețuitoare."[95]

Aceasta este în câteva cuvinte alese, concepția finalistă paulesciană, răspuns competent la orice (altă) variantă (ştiințifică) contemporană şi viitoare. În continuare ne vom opri – din această perspectivă finalistă – asupra teoriilor contemporane (anti)finaliste (legate de acest subiect).

2. Finalitatea (prezentă şi absentă) în concepțiile contemporane - privire generală

Între cercetătorii moderni care s-au aplecat asupra acestei probleme se numără (şi): Charles Darwin (1809-1882) cu lucrarea sa care a generat atâtea controverse **Originea Speciilor**, 1859, John Fiske (1842-1901) cu lucrarea sa, **Schițe de filosofie cosmică** şi **Prin natură către Dumnezeu**,

---

[94] **Ibidem**, p.114. Viața, cu toate splendorile ei, este un imn închinat Creatorului. Ştiința vieții „cu toate luminile ei" este o punte de lumină către Dumnezeu; oamenii de ştiință care dezvăluie uimiți tema minunată a vieții, au gândul înveşmântat în aureola credinței; ei ştiu că viața nu vine nici din hazard nici din experiment ştiințific, ci e creată de Dumnezeu! Ştiința descoperă ceea ce a creat Dumnezeu: ea nu creează ci luminează (Nicolae Mladin, **op.cit.**, p.41-42).

[95] Nicolae C. Paulescu, **op.cit.**, p.114. Despre mărturiile oamenilor de ştiință asupra acestui adevăr a se vedea **Ibidem**, p.120-129. Cine studiază cauzele secundare, e forțat de logica ştiințifică să se ridice până la cauza primă, adică până la Dumnezeu: nu haos, ci cosmos; nu întâmplare, hazard ci lege, armonie; nu emanație oarbă de neguri fără sens, ci adevăr şi lumină, plămădită de chiar voia lui Dumnezeu. O lume în care darurile lui Dumnezeu coboară în cascade de lumină; o lume care glăsuieşte necontenit despre slava lui Dumnezeu. Căci dacă cosmosul este atât de măreț, atât de frumos, cum trebuie să fie măreția şi frumusețea Creatorului? Fără Dumnezeu ca stâlp de lumină şi boltă de har, ştiința umană pluteşte în haosul dezorientării, în negura disoluției. (Nicolae Mladin, **op.cit.**, pp.69-70).

Thomas Huxley (1825-1895); James Clerk Maxwell; Paul Janet cu lucrarea sa **Causes Finales**.[96]

Într-o privire istorică (exterioară spațiului creştin) putem descoperi finalitatea în toate religiile şi filosofiile acestora: tradițiile Maya, Zuoi (indiană din New Mexico), indiană „Thompson" de pe coasta Pacificului de Nord, irocheză, sumeriană, Bantu, egipteană antică, persană-islamică şi chineză (taoismul şi confucianismul).[97]

2.1. Finalitatea în biologia modernă

Pe vremea lui William Paley (1743-1805)[98] şi a **Tratatelor Bridgewater**, teleologia constituia explicația principalelor fapte din lumea biologică. Minunata adaptare a creaturilor vii la mediul lor a fost pusă pe seama grijii şi a planului providențial al unui Creator, care le-a construit în aşa fel cum un ceasornicar confecționează componentele unui cronometru cu un scop precis. Țelul acestui Creator inteligent în făurirea unor asemenea creaturi s-a crezut a fi şi el înțeles: Universul şi făpturile care-l populează au fost făcute deopotrivă pentru desfătarea creaturilor şi slava Creatorului. Revoluția darwinistă a schimbat însă toate acestea: selecția naturală ce acționează pe durata a miliarde de ani asupra modificărilor structurilor organice create prin mutații aleatorii.[99]

Biologii din secolul al XIX-lea au văzut teleologia la lucru nu doar în adaptarea făpturilor vii ci şi-n relațiile generale dintre ele. Aşa cum a arătat Arthur O. Lovejoy (în lucrarea citată la nota 27), biologia preevoluționistă a considerat că lumea vie este organizată într-un „Mare Lanț al Ființei", cu organismele unicelulare la bază, omul undeva la mijloc, îngerii deasupra sa şi Dumnezeu în vârf. Această imagine a creaturilor însuflețite este statică; speciile au fost create pentru a se integra acestei ordini la începutul timpului, predestinate fiind să rămână astfel ordonate pentru totdeauna. Scopul lui Dumnezeu nu s-a schimbat niciodată, deoarece El este neschimbat. O specie nu se poate stinge niciodată (deşi poate fi pe cale de dispariție, din cauza „violenței sociale" umane n.n.). Această nonextincție a speciilor Lovejoy a numit-o Principiul Plenitudinii (acceptat până la finele secolului al XIX-lea).[100]

---

[96] John D. Barrow, Frank J. Tipler, **op.cit.**, p.111-121. Toate aceste cercetări sunt anti-finaliste, situându-se în concepția evoluționistă pro sau contra. Toate discuțiile vremii trecute se dovedesc la o lectură atentă nefondate, sterile şi aducătoare de pagube sufleteşti. Din această perspectivă se poate observa claritatea şi certitudinea ştiințifică a finalismului în viziunea paulesciană şi netemeinicia tuturor celor care stau cu cerbicie împotriva evidenței (ordinea şi armonia existente în lume).

[97] **Ibidem**, p.121-132. A se vedea şi Henry M. Morris, **Bazele biblice ale ştiinței moderne**, trad. Liviu Cotrău, SMR, 1993, p.100-104.

[98] Autor al faimoasei **Teologii naturale**, lucrare ce urma să devină un fel de clasic minor al vremii şi sinonimă cu Evanghelia după finalitatea antropocentrică (**Ibidem**, p.103).

[99] **Ibidem**, p.160.

[100] **Ibidem**, loc.cit.

Revoluția darwinistă a rupt Marele Lanț al Ființei şi a zdruncinat teleologia – la scară mare a Principiului Plenitudinii. Speciile – după Darwin – au apărut în timp şi au dispărut, pentru a fi înlocuite de alte specii. În ultimii zeci de ani mulți biologi au încercat să păstreze teleologia – la-scară-mare modificând Marele Lanț al Ființei dintr-o relație statică în spațiu, într-o relație dinamică în timp. Imaginea elaborată de aceşti oameni – mai întâi vitalişti precum Driesch, J.S. Haldane du Naűy, Sinnott, Wright şi Teilhard de Chardin – este a unei dezvoltări inevitabile începută cu trei miliarde de ani în urmă de la cel mai simplu organism unicelular şi continuând apoi până la producerea incredibilei complexități a unei ființe umane din prezent.[101]

Aceste concepții, numite „noul misticism", au o anumită frumusețe şi atractivitate emoțională, dar sunt contrazise de o examinare atentă a mărturiilor evoluționiste. Ceea ce este progres din perspectiva unei specii, este regres din perspectiva alteia. Ființele umane tind să adopte o poziție antropocentrică şi să considere orice dezvoltare conducând la caracteristici umane drept progresistă şi orice altă linie de dezvoltare fie regresivă, fie neutră.[102] Din această perspectivă, dovezile sunt contrare unora din concluziile tradiționale ale explicației teleologice în biologie. Acest fapt a dus la încercarea eliminării complete a conceptului de teleologie în biologie. Este un lucru greu de realizat. Animalele şi în special omul, prezintă un comportament orientat spre un scop. Asta a distins două utilizări valabile ale conceptului teleologic în biologie:

- teleologia artificială este teleologia etalată de obiectele construite într-un scop definit (către o finalitate discernabilă);
- teleologia naturală serveşte unui scop discernabil intern. Se împarte în :
    - teleologie naturală determinată;
    - teleologie naturală nedeterminată.[103]

Teleologia determinată apare atunci când scopul final este atins independent de micile fluctuații ale mediului. Cea nedeterminată apare când starea finală nu este unic determinată de starea inițială, fiind doar una dintr-o serie de stări finale care ar fi putut evolua din starea inițială a sistemului. Presiunile specifice ale mediului şi mutațiile care apar pe parcurs nu pot fi prezise (prin mijloace biologice) din starea biologică inițială şi de asemenea de teleologia naturală, căci nici un sistem nervos nu a călăuzit evoluția primatelor către scopul final al omenirii.[104]

---

[101] **Ibidem**, p.161. A se vedea în acest sens părerile emise de George Gaylord Simpson, F. J. Ayala, T. Dobzhansky, C. O. Lovejoy, J. François, E. Mayr, S. J. Gould, Herbert Butterfield, M. Grene, N. Wiener, M. P. Ehrlich, S. Toulmin şi T. Kuhn.

[102] **Ibidem**, p.161-162. Biologii menționați mai sus văd o evoluție majoră în organismul uman (encefal, sistem nervos, viața inteligentă etc.).

[103] **Ibidem**, p.166-167.

[104] **Ibidem**, p.168-169. Această poziție generează un reducționism întreit:
- ontologic – materia se reduce la particule şi forțe studiate în fizică;
- metodologic – explicația se caută la nivelul atomilor şi moleculelor;
- epistemologic – este respins de biologie pentru că legile teleologice din biologie nu pot fi complet

Mergând mai departe în teleologia modernă, descoperim prezența teleologilor „empirişti" moderni. Ei au descoperit în persoana lui F.R. Tennant conceptul de „teleologie cosmică" apărată astfel:

- faptul că lumea poate fi analizată în mod rațional;
- „adecvarea anorganicului de a sluji viața"
- „progresivitatea în procesul evoluționist culminând cu apariția omului cu statutul său rațional şi moral".[105]

Setul acesta de teorii face deja obiectul altor discipline, nu numai al biologiei, datorită interdisciplinității şi independenței impusă oarecum de o ştiință care îndepărtându-se de Cauza primară caută cu disperare o justificare a propriei sale existențe. Ne vom referi în continuare la un reprezentant marcant al acestei concepții, în persoana lui Teilhard de Chardin. Interesul pentru opera filosofică a lui Teilhard de Chardin este omul însuşi. El a combinat într-o singură persoană savantul şi teologul; el a dobândit o reputație universală ca paleontolog specializat în evoluția omului şi a fost în acelaşi timp preot iezuit. El combină catolicismul cu evoluția. A fost exilat din Franța natală în China pentru a pune punct concepțiilor sale; exilat a rămas şi după moarte. Cosmologia sa teologică evoluționistă are anumite trăsături cheie care o disting de sistemele oarecum asemănătoare ale lui Schelling, Alexander şi Bergson. A găsit apreciere din partea unor teologi englezi ca: Philip Hefner, Arthur R. Peacocke, Charles Raven.[106]

În lucrarea sa **Fenomenul uman**, el se referă la descrierea poetică a evoluției Pământului, începând cu formarea planetei şi trecând apoi la dezvoltarea vieții, de la manifestările ei cele mai primitive până la apariția Omului. El a văzut că energia există în mod „tangențial" (poate fi măsurată ştiințific) şi „radial" (văzută ca o energie psihică sau spirituală). Energia radială este supusă unei legi universale contrară celei tangențiale. Ea devine tot mai concentrată, mai disponibilă odată cu trecerea timpului şi acest fapt conduce evoluția vieții către Om şi dincolo de el. Ea este prezentă în toate formele de materie, ca şi cea tangențială (adică un vitalism arhaic).[107]

---

reduse la legi ne-telelologice.

Aceste trei forme de reducționism, generează tot atâtea de determinism:

- ontologic – pretinde că ecuațiile evoluției care guvernează dezvoltarea în timp a constituenților ultimi ai lumii sunt deterministe;
- metodologic – susține că în studiul fenomenelor complexe, trebuie întotdeauna să căutăm legi deterministe care dirijează fenomenele;
- epistemologic – susține că utilizând ecuațiile deterministe fundamentate de evoluție să se calculeze comportamentul viitor al sistemelor complexe, în particular comportamentul viitor al organismelor vii. (**Ibidem**, p.171-172).

[105] **Ibidem**, p.219. Asupra acestui fapt s-au aplecat şi W.R. Matthews, Peacoche, Mascall, E. W. Barnes, Spencer, K. Marx, L. Ward, L. T. Hobhouse, K. Pepper, F. Hayek, H. Bergson, S. Alexander, A. N. Whitehead, F. Hoyle şi R. Gott. (**Ibidem**, p.218-234).

[106] **Ibidem**, p.235-236.

[107] **Ibidem**, p.236-237. Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, **Ştiință şi Teologie**, Ed. XXI: **Eonul dogmatic**, Bucureşti, 2001, p.223-227.

În privința evoluției el a numit-o ortogenetică (ortogeneza presupune că dezvoltarea vieții pe toată durata istoriei Pământului nu este decât o desfăşurare predeterminată de caracteristici deja prezente la începuturile vieții organizate). În concepția sa, dezvoltarea Omului este inevitabilă. Ortogeneza ar presupune determinismul, dar implică evoluția inevitabilă a vieții inteligente. Viața ce acoperă Pământul formând biosfera, este stăpânită de noosferă (stratul cugetător – omenirea). Azi noosfera este slab organizată, dar coerența ei va spori pe măsura dezvoltării ştiinței şi a civilizației umane. În viitorul îndepărtat, energia radială va ajunge să domine complet sau să fie independentă de energia tangențială, iar noosfera se va contopi într-o ființă supracugetătoare, Punctul Omega. Punctul Omega este – în viziunea lui Teilhard – Dumnezeul creştin (Christos văzut din perspectivă catolică ca manifestarea lui Dumnezeu în Universul fizic). Acest Punct Omega se află la capătul timpului, după sfârşitul materiei.[108] Teoria informației şi a cosmologiei moderne a făcut din energia radială cel puțin o posibilitate.[109]

În această secțiune am trecut în revistă utilizările moderne ale raționamentului teleologic în ştiință, filosofie şi teologie, precum şi în biologia şi fizica modernă.

2.2. Evoluția ca teorie – privire critică

Evoluția reprezintă desfăşurarea diferitelor forme viețuitoare în decursul timpurilor. Mulți biologi au confundat ideea de evoluție, cu aceea de transformism (ideea descendenței tuturor formelor viețuitoare, unele din altele). El implică evoluția, dar evoluția nu implică transformismul. După majoritatea biologilor, evoluția este un proces a cărui diferite stadii sunt legate între ele prin legături de cauzalitate prezentând o serie neîntreruptă şi ireversibilă. Evoluția este ca o trecere de la omogen la eterogen, ca o transformare – în viziunea lui Spencer – a formelor simple în forme mai complexe. Dar evoluția în sine este complicație şi în acelaşi timp simplificare.[110]

---

[108] **Ibidem**, p.239-241. Lumea mărginită a lui Teilhard era planeta aceasta finită. El nu credea că în viitoarea evoluție a omenirii călătoriile spațiale vor juca vreodată un rol important. O omenire eliberată din granițele Pământului nu s-ar uni probabil niciodată în Punctul Omega (**Ibidem**, p.242).

[109] **Ibidem**, p.243.

[110] Victor Preda, **Biologie teoretică**, ..., p.276-277. Evoluționiştii susțin că materia ne-vie s-ar fi organizat în mod spontan şi ar fi dat naştere vieții (teorie care a primit numele de generația spontanee). Alții cred că primul organism viu a fost creat de Dumnezeu iar celelalte au luat naştere din acesta prin evoluție (Ion Vlăducă, Firmilian Gherasim, **Ortodoxia şi eroarea evoluționistă**, Ed. Scara, Bucureşti, 2002, p.42). A se vedea şi Alexandru Mironescu, **op.cit.**, p.144-155; Ion Biberi, **op.cit.**, vol.II, p.7-62; Ken Ham, **Evoluția: adevăr sau minciună?**, 1996, p.19-86; Nikolai Losski, **Condițiile binelui absolut**, trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p.29-50; Hans Schwarz, **Darwinismul din sfera socială – contradicție în sine**, în vol. **Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu**, Cluj Napoca, 2001, p.169-182; M. P. Schűtzemberger, **Lacunele darwinismului**, în rev. Scara, treapta a III-a, 1998, p.44-50; prof.univ.dr. Emil Silvestru, **Despre învățămintele unui veac de evoluționism şi o alternativă pentru mileniul trei**, în Scara, treapta a VI-a, 2001, p.81-84. Pentru o privire modernă pro-evoluție, a se vedea: A. E. Wilder Smith, **Omul, origine şi destin**, Ed. Psychomassmedia, Bucureşti, 1996, p.29-261.

Mecanismul evolutiv se grupează în jurul a patru curente: lamarckismul, darwinismul, mutaționismul şi organizaționismul.

a) Filosofia lui Lamark se baza pe apariția vieții prin generația spontană şi pe trecerea de la simplu la complex (idei fără suport ştiințific).[111] Lamark a căutat să găsească natura procesului evolutiv şi a găsit-o în influența mediului exterior asupra organismului. După el, cauza transformării speciilor o formează modificările mediului extern, capabile de a acționa direct sau indirect asupra organismelor. De aici decurge:

- producerea variațiilor individuale prin acțiunea factorilor externi;
- transmiterea ereditară a caracterelor dobândite.

De aici decurg următoarele legi enunțate de Lamark:

- necesitatea creează organul, iar utilizarea îl fortifică, în timp ce neutilizarea produce atrofia şi dispariția organelor inutile;
- legea eredității caracterelor dobândite.

Acest fapt ne apare ca o concepție finalistă. Materia vie răspunzând în sens eficace unor eforturi ale organismului, aceste eforturi au drept scop final, câştigarea de către organe a unor dispozitive utile.[112] Acestor două legi li s-a adus o puternică critică în timpul (şi după) proliferării lor (nimic nou în lumea ştiințifică, teoretică).

b) Darwin a pus originea formelor noi pe seama variabilității organismului, datorată acțiunii mediului extern şi eredității caracterelor câştigate. Aceste variații se produc în orice sens. Pentru ca evoluția să aibă loc este nevoie de doi factori: variabilitate şi concurență (adaptare la mediu şi selecție naturală / sexuală). Această teorie a trezit mult interes, pasiuni şi controverse: la urma urmei nu are nici o finalitate / explicație.[113]

c) Mutaționismul consideră că variațiile apar ca luând naştere direct din germen, ca fiind discontinue şi având un sens indiferent. Mutațiile stau la baza oricărui proces evolutiv, lucrând direct asupra materialului ereditar reprezentat prin gene. Mutațiile care depăşesc cadrul speciei, se prezintă deseori ca adevărate monstruozități şi-n felul acesta sunt la baza unor forme noi (pentru că nu se poate face o delimitare obiectivă între variație, anomalie şi monstruozitate). În mutaționism nu se găsesc forme lente de trecere pe care le presupune lamarckismul. Mutaționismul restrâns subliniază:

- discontinuitatea formelor vii;

---

[111] Victor Preda, **op.cit.**, p.285.

[112] **Ibidem**, p.285-286. Într-o altă viziune putem vedea în teoria lui Lamark că:
- transformările sunt induse în specie de către mediu din cauza folosirii sau nefolosirii anumitor organe;
- transformările induse în indivizi sunt transmise generațiilor atunci când sunt comune celor două sexe (Ellio Sgreccia, Victor Tambone, **Manual de Bioetică**, trad. Gilda Levescu, Bucureşti, 2001, p.71). A se vedea şi P.P Negulescu, **Scrieri inedite, IV, Problema cosmologică**, Bucureşti, 1977, p.428-469.

[113] Victor Preda, **op.cit.**, p.289-294; P.P Negulescu, **op.cit.**, p.470-531.

- intervenția hazardului;
- absența de finalitate în procesele evolutive. De aici se poate deduce şi critica adusă acestei teorii[114], ca şi tuturor celorlalte.

d) Organizaționismul ne demonstrează că multe specii existente se grupează într-un număr foarte redus de tipuri de organizare, absolut distincte, compatibil cu viața. Între aceste tipuri nu există şi nu este posibilă apariția vreunui tip intermediar.[115]

Din cele spuse până aici, vedem că pentru biologi, evoluția se sprijină în:
- variația organismului;[116]
- acțiunea mediului extern;[117]
- acțiunea mediului intern.[118]

Încercând o adunare despre evoluție vedem că aceasta (şi teoria care-i poartă numele) se sprijină pe erori de raționament şi se bazează pe dovezi false.

2.3. Disputa modernă între adepții evoluționismului şi ai creaționismului

a) Ordinea din lume – spun evoluționiştii – nu este opera unei inteligențe şi voințe divine, ci rezultatul unei evoluții lente şi îndelungate a materiei. Scopurile din natură sunt simple iluzii ale noastre. Natura n-are scopuri. Ea evoluează neîncetat şi anumite forme ale acestei evoluții sunt taxate de noi drept scopuri atinse sau de atins în viitor. Naşterea organelor s-a făcut la întâmplare sau dintr-o necesitate oarecare; iar dezvoltarea şi organizarea lor, printr-un îndelungat proces de evoluție, proces rezultat din adaptarea materiei la mediu.[119]

În acest chip – zic evoluționiştii – întreaga ordine din lume s-a putut

---

[114] Victor Preda, **op.cit.**, p.294-302. Alte teorii consemnate sunt:
- conciliatorii;
- ortogeneza;
- segregația;
- ologeneza;
- adaptarea fiziologică;
- şcoala embriologică;
- şcoala filosofică (Bergson) (**Ibidem**, p.302-311).

A se vedea şi P.P. Negulescu, **op.cit.**, p.531-655; Victor Preda, **Experiența antropologică şi determinismul manifestărilor umane**, Sibiu, 1941, p.99-116; Ellio Sgreccia, Victor Tambone, **op.cit.**, p.71-93.

[115] Victor Preda, **Biologie**..., p.311-313.

[116] **Ibidem**, p.314-317.

[117] **Ibidem**, p.317-320.

[118] **Ibidem**, p.320-322; I.G. Savin, **op.cit.**, p.142-182.

[119] I.G. Savin, **op.cit.**, p.112.

forma încetul cu încetul, ca urmare a unei evoluții lente şi progresive a materiei şi cu concursul unor legi inerente ei şi forțelor ei. Cel mult, dacă se poate vorbi de o finalitate inconştientă, inerentă materiei; nici într-un caz însă, de un plan conştient de organizare a materiei, în vederea unor scopuri urmărite de o ființă sau o forță, în afară de ea.[120] Evoluționismul operează cu viața, ca şi cu ceva de sine existent, fără a-i explica proveniența. La întrebări ca: De unde e viața? Cine a dat-o? După ce legi se guvernează? Spre ce se îndreaptă? etc., evoluționismul nu poate răspunde. Dar finalitatea nu poate fi exclusă din natură. Fiindcă evoluția nu înseamnă numaidecât excluderea finalității din lume, după cum ea nu exclude de altfel nici ideea de creație a lumii. Mai mult încă: evoluție fără finalitate e un cuvânt fără sens. Evoluție înseamnă – după I.G. Savin – o diriguire, o tendință, un mers către ceva; către un scop, o țintă, un țel. Evoluționismul reprezintă istoricul vieții sau a ordinii în univers, fără a fi şi principiul explicativ al acestei ordini (n-a creat el această ordine).[121]

Această viziune se împarte între ateişti şi teişti. Dacă evoluționismul ateist nu se justifică prin raționamente şi dovezi, cu atât mai puțin celălalt (care se fundamentează pe primul). Evoluționismul teist afirmă, bunăoară, că evoluția speciilor de la unicelulare la pluricelulare s-a realizat în etapele

---

[120] **Ibidem**, p.113; Henry M. Morris, **Creaționismul ştiințific**, trad. Iosif Țon, SMR, 1992, p.1-9; Idem, **Introducere în ştiința creaționistă**, trad. Emil Silvestru, Ed. Anastasia, 2000, p.39-266. Evoluționismul neagă orice fel de implicare a divinului în dinamica speciei umane şi orice posibilitate de a interpreta teologic şi teleologic realitatea (umană şi înconjurătoare). Pr. prof. Dumitru Popescu spune: „Teologia răsăriteană acceptă evoluționismul în măsura în care istoria universului şi a vieții nu este concepută ca proces autonom determinat de factori iraționali, ci rezultatul intervenției continue a lui Dumnezeu în creație, prin Duhul Său. Providența divină este semnul că ordinea universului are originea în ordinea divină şi că nu poate fi rezultatul unor forțe arbitrare şi întâmplătoare". (**Ştiință şi Teologie**, ..., p.23).

[121] **Ibidem**, p.125. Evoluționismul (în speță cel ateist) se bazează pe erori de raționament:

- în evoluționism se consideră că asemănarea speciilor este o dovadă a descendenței lor. După Nicolae Paulescu, dacă descendența implică asemănarea, asemănarea nu implică descendența;
- asemănarea embrionilor în primele faze este o dovadă a descendenței. Asemănarea se menține până la apariția elementelor de deosebire;
- multe specii au dispărut, transformându-se în alte specii. Dispariția nu implică, însă, transformarea. În loc să explice apariția speciilor, evoluționismul studiază dispariția lor (dispariția dinozaurilor etc.);
- se confundă adaptarea la mediu cu evoluția. Adaptarea este un fenomen real, dar nu depăşeşte granițele speciei: nu transformă o specie în alta. Nu există nici un exemplu concret de evoluție a speciei;
- se confundă selecția naturală cu evoluția. Selecția naturală elimină variantele anormale, nu produce variante noi. Elimină specii, nu produce specii;
- se confundă variabilitatea cu evoluția. Variabilitatea nu depăşeşte anumite limite. Apar anumite rase, dar felul vieţuitoarei nu se schimbă;
- în problema apariției vieții se confundă trecerea de la anorganic la organic cu trecerea de la neviu la viu.

Evoluționismul se bazează şi pe dovezi false (creații de laborator din cercetări arheologice), în ce priveşte strămoşii omului:

- Pithecanthropus pekinensis, Omul de Java, Eoanthropus dawsoni, Omul de Nebraska, Omul de Neanderthal şi Remapithecus (Ion Vlăducă, **Evoluționismul ateist şi teist**, în **Porunca iubirii**, 1-2/2002, p.102-103.

prezentate de evoluționismul ateist, dar nu prin procese naturale întâmplătoare, ci prin lucrarea directă a lui Dumnezeu. El a fost conceput de filosofii care au dorit să împace evoluționismul ateist cu învățătura Bisericii. Ei n-au înțeles în fapt fundamentul greşit al evoluției speciilor. Deşi au avut studii teologice academice, ei nu au cugetat în duhul Sfinților Părinți. Au ajuns să spună „trebuie să includem teologia în faptul evolutiv".[122]

Oricum l-am privi evoluționismul (ca şi creaționismul) trebuie denunțat ca o ideologie ce parazitează ştiința şi respectiv, teologia. Nu este vorba – în viziunea pr. Doru Costache – de un conflict între antropologia ştiințifică şi cea teologică, ci între două interpretări reducționiste ale datului antropologic: interpretarea supranaturalistă, în cazul creaționismului, şi interpretarea naturalistă, în cazul evoluționismului. Din perspectivă hristologică – cheie prin excelență a tradiției ortodoxe – cele două ideologii sunt versiuni diferite ale unei singure erezii, monergismul. Astfel supranaturalismul este o versiune a monergismului teologic (în Hristos e activă numai dumnezeirea), în timp ce naturalismul reprezintă o versiune a monergismului antropologic (în Hristos e activă doar firea umană). Cele două interpretări sunt marcate de unilateralitate, sunt extremiste în egală măsură.[123]

b) Crearea şi guvernarea lumii de către un Dumnezeu atotputernic, nu implică excluderea unui proces de evoluție a materiei în planul ei de organizare.[124] Este evident că ideologia creaționistă, preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească de un om adus la existență în stare de perfecțiune dintru început, printr-un act supranatural fără echivalent în istoria universului (act care-l face pe un străin ansamblului creației). Această concluzie se susține astăzi – spune pr. Doru Costache – dinspre unii teologi ortodocşi, printr-o lectură ad litteram a Bibliei şi prin considerarea interpretărilor patristice din primele secole ca răspunsuri general-valabile, indiferent de context. Cu durere, trebuie să menționez aici demersul unui om de mare elevație spirituală, părintele Serafim Rose, care, prins în controversă, a încercat să respingă ideologia evoluționistă prin utilizarea – într-o manieră complet străină Sfinților Părinți şi teologiei patristice contemporane – unei argumentații patristice în favoarea ideologiei creaționiste.[125]

Creaționismul ştiințific duce şi conduce la discreditarea Sfintei Scripturi şi a tradiției patristice. Şi este evident că nu se poate face confuzie între creație (ca perspectivă teologică asupra originii omului, potrivit căreia

[122] **Ibidem**, p.103. Asupra acestor realități ne vom referi ceva mai încolo. A se vedea în acest sens şi Henry M. Morris, **Bazele biblice**,..., p.104-106.

[123] Pr.dr. Doru Costache, **Logos şi evoluție în cercetarea antropologică**, în BO, nr.2/2001, p.97. A se vedea în acest sens (pentru o tematică morală, practică) Pr.prof. Ilie Moldovan, **Adolescența, preludiu la poemul iubirii curate**, Ed. Renaşterea, Cluj Napoca, 2001, p.44-51.

[124] I.G. Savin, **op.cit.**, p.126.

[125] Pr.dr. Doru Costache, **art.cit.**, p.97. Cuvintele acestea consider că sunt „puțin" aspre şi nedrepte pentru o persoană care a încercat să ofere un răspuns competent, eliberat de prejudecăți şi deliberat în duhul Părinților.

existența umană este condiționată de planul şi prezența lui Dumnezeu) şi creaționism (ideologie care face abstracție de dinamica vieții – proiectată de Logosul divin – încercând să descrie o mitologică tehnologie dumnezeiască). Aşa se face că supranaturalismul creaționist pune totul pe seama lui Dumnezeu, ignorând faptele şi nefiind preocupat de evaluarea pozitivă a mişcării naturale, iar naturalismul evoluționist, refuzând orice Logos, orice plan preelaborat şi orice prezență divină, pune organizarea universului şi a vieții pe seama „miracolului" natural al hazardului şi al unei cauzalități imanente autonome (disociem hotărât între evoluție ca fapt ştiințific dovedit şi evoluționism, ca interpretare ateistă şi nihilistă a istoriei omenirii).[126]

Creaționismul are conotații diverse în Occident şi în Orient. Ideologia creaționistă – în viziunea occidentală – preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească dacă nu de un cosmos adus la existență în stare de perfecțiune dintru început, cel puțin de o determinare exclusiv supranaturală a universului. Până la urmă, creaționismul a oferit gândirii moderne cel mai potrivit pretext pentru eliminarea lui Dumnezeu din ordinea naturală, în urma căreia nici umanitatea (chiar creată după chipul lui Dumnezeu) nu mai avea semnificație pentru univers.[127]

Echilibrul între aceste două ideologii îl aduce cosmologia teonomă, care, se distanțează de ele. Ea depăşeşte aceste două tendințe prin concepția despre procesul de creație continuă, care îşi are obârşia în creația de la început, prin care Dumnezeu a scos lumea din neant şi se încununează cu creația finală, când totul se transformă în Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor, într-un cer nou şi un pământ nou. Această creație continuă este posibilă doar în măsura în care Creatorul păstrează o legătură internă cu universul prin energiile Sale necreate şi aduce lucrurile la existență prin rațiunile lor interne la timpul potrivit după înțelepciunea Sa.[128]

Omul n-a fost creat pentru autonomie față de Dumnezeu, ci pentru comuniune cu Creatorul său, ca să se împărtăşească de viața veşnică divină. El este chemat să fie inelul de legătură între lumea creată şi cea necreată a lui Dumnezeu, în Hristos împlinindu-şi astfel vocația cosmică de mediator / mijlocitor între Dumnezeu şi creația Sa.[129]

---

[126] **Ibidem**, p.98-99. A se vedea explicit această concepție în Henry M. Morris, **Creaționismul**..., p.10-15 şi 17-270; Idem, **Introducere în ştiința**..., p.269-389.

[127] Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, **op.cit.**, p.30-31. Creaționiştii consideră că lumea a fost creată de Dumnezeu ex nihilo şi resping ideea oricărei evoluții a lumii, motivând că aceasta ar fi fost creată în stare de absolută perfecțiune, din chiar primul moment al existenței ei. Creaționiştii sunt mai mult deişti (pentru că Îl consideră pe Dumnezeu izolat în transcendent), în vreme ce evoluționiştii înclină mai mult spre panteism (socotind că lumea există din eternitate) (**Ibidem**, p.107-112).

[128] Idem, **Ortodoxie şi contemporaneitate**, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996, p.186; Idem, **Introducere în Dogmatica Ortodoxă**, ..., p.122.

[129] Idem, **Hristos, Biserică, Societate**, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p.41-42.

2.4. Viziunea teologică asupra finalității – aspecte contemporane

2.4.1. Disputa dintre Alexandros Kalomiros şi Serafim Rose

Faimoasa controversă dintre „creaționişti" şi „evoluționişti" e o controversă artificială – menționează dr. Alexandros Kalomiros – generată de ignorarea atât a naturii, cât şi a Sfintei Scripturi. Nu cu Sfânta Scriptură a ajuns în contradicție ştiința modernă; ea a intrat într-o acută contradicție cu concepțiile greceşti antice despre lume devenite în chip eronat concepțiile creştinismului occidental.[130]

La cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa:

„Omul a fost creat la urmă de tot, după plante şi după animale întrucât întreg drumul spre desăvârşire al naturii înaintează în chip evolutiv...

Iar din faptul că Scriptura ne istoriseşte că omul a fost creat în urma tuturor celorlalte făpturi, legiuitorul nu s-a gândit la altceva decât la o învățătură adâncă despre suflet, după care, potrivit unei concluzii fireşti, la urma urmei el n-are în vedere altceva decât desăvârşirea. Este evident aşadar că, întocmai ca pe o scară gradată a caracteristicilor proprii fiecărui gen de viețuire, natura urmează un urcuş de la cele mai mici spre cele desăvârşite."[131], dr. Alexandros Kalomiros opinează:

„Care este expresia modernă pentru această învățătură a Sfintelor Scripturi şi a Părinților Bisericii? Cum trebuie denumită această dezvoltare în timp de la simplu la complex, de la inferior la superior? Care este termenul modern pentru acest „urcuş în trepte" din partea naturii şi pentru această „succesiune spre ceea ce este desăvârşit" care „vine la urmă"? Nu oare „evoluție"? De ce atunci creştinii au fost atât de scandalizați de acest cuvânt?"[132]

Legat de om şi natura sa, Alexandros Kalomiros remarcă, din nou percutant:

---

[130] Alexandros Kalomiros, **Sfinții Părinți despre originile şi destinul omului şi cosmosului**, trad. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p.23. La aceasta părintele Serafim Rose vede (prin descoperire personală) că Părinții din vechime, deşi nu respingeau evoluționismul per se (atâta vreme cât nu fusese inventată până de curând), oferă fundamentul combaterii hotărâte a principalelor sale teze. Ei au vorbit pe larg despre deosebirea dintre „felurile" de organisme, atât în momentul facerii lor, cât şi după aceea, şi erau în chip limpede împotriva oricărei filosofii ce ar fi confundat aceste deosebiri. Învățătura lor îngăduia variația în interiorul fiecărui „fel", ceea ce se poate observa şi dovedi ştiințific, dar se împotrivea cu tărie ideii că un fel se poate preschimba într-altul, lucru ce nu a fost dovedit ştiințific nici până în ziua de azi (**Cartea facerii, crearea lumii şi omul începuturilor**, trad. Constantin Făgețan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p.13-14.

[131] Sfântul Grigorie de Nyssa, **Despre facerea omului**,..., p.28-30.

[132] Alexandros Kalomiros, **op.cit.**, p.22. La aceste cuvinte părintele Serafim Rose a exclamat: „Trebuie să mărturisesc, că este mult mai şocant decât ne aşteptam – să expun învățătura «evoluționistă » nici măcar înfrumusețată ori aranjată, încununată cu «animalul evoluat Adam» şi «cel ce tăgăduieşte evoluția tăgăduieşte Sfintele Scripturi». Într-un fel suntem totuşi mai curând mulțumiți – căci acum am aflat pentru prima dată un respectabil «evoluționist» ortodox ce acceptă să spună pe față lucruri pe care alții, cred eu, se tem să le rostească cu glas tare." (Ierom. Serafim Rose, **op.cit.**, p.14).

„Omul, oricât de desăvârşit ar fi ca viețuitor, nu este în realitate nimic prin sine însuşi. Omul nu are nimic divin în el însuşi, în ciuda tuturor miturilor păgâne care încearcă să ne facă să credem că sufletul omenesc e de natură divină. Prin el însuşi, omul, suflet şi trup, e pulbere luată din pământ. Numai prin harul lui Dumnezeu devine omul ceea ce devine. Chiar şi ca viețuitoare, harul lui Dumnezeu ne-a făcut să fim ceea ce am devenit. Omul nu există de sine. El atârnă în întregime de Creatorul său. Harul lui Dumnezeu ne-a făcut să urcăm treptele care ne-au dus din țărână spre organismele unicelulare din apă, apoi spre trilobiți, apoi ne-au hrănit, protejat şi binecuvântat, precum şi aşezat într-o grădină, în care harul lui Dumnezeu prisosea în toate.

Nu trece oare fiecare din noi prin aceste nivele ale vieții? Nu suntem la începutul existenței noastre un organism unicelular? Nu trece embrionul nostru prin toate nivelele evoluției, pe care le-au urmat animalele? Nu are embrionul uman bronhiile ce au produs sistemul nostru respirator atunci când noi (strămoşii noştri biologici) eram încă peşti şi înotam în mare? Nu ne naştem oare ca animale goale, tremurătoare, devenind suflete vii prin cufundarea noastră în apele Botezului ce ne fac locuitori ai Raiului Bisericii? Ce suntem oare prin noi înşine dacă nu pulberea pământului? Ce anume avem care să nu ne fi fost dat nouă de sus?”[133]

Astfel de afirmații şi altele asemenea legate de umanitate, creație şi cosmos, conțin viziunea teologică (finalistă) a dr. Alexandros Kalomiros.[134]

2.4.2. Concepția ierom. Serafim Rose despre „evoluționismul creştin”

Perspectiva creştinului ortodox față de evoluție nu este defel una de simplă respingere a unei filosofii antireligioase sau anticreştine pe față. Unii dintre „evoluționiştii creştini” – în viziunea ierom. Serafim Rose – au reputația de „teologi ortodocşi”. Astfel autorul face o critică puternică modelului evoluționist, într-o privire istorică şi tematică.[135]

Apoi ieromonahul Serafim Rose face un rechizitoriu „evoluționiştilor

[133] Alexandros Kalomiros, **op.cit.**, p.40-41. La fel acceptând evoluția, dar nu evoluționismul, se află şi Ioannis Zizioulas, **Creația ca euharistie**, trad. Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, 1999, p.88, precum şi Christos Yannaras, **Abecedar al credinței**, trad.pr.dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p.85. Legat de acest aspect pr. Serafim Rose remarcă:

„Problema evoluției nu poate fi nicidecum discutată dacă nu ai un temei pentru înțelegerea laturii sale ştiințifice, ca şi a mai vastei filosofii a evoluției întemeiate pe ea (Teilhard de Chardin etc.). Este necesar să cunoşti latura ştiințifică pentru a pricepe problema în întregul ei. Adevărul ştiințific nu poate contrazice adevărul descoperit dumnezeieşte (spre exemplu: spun Părinții că omul a fost pe pământ acum vreo şapte sau opt mii de ani, mai mult sau mai puțin) cu condiția să le înțelegem pe amândouă în mod corect.” (Ierom. Serafim Rose, **op.cit.**, p.15).

[134] Discuția dintre cei doi continuă pe sute de pagini (scrisori, studii etc.). Disputa aceasta l-a apropiat pe părintele Serafim Rose de ideologia creaționistă din care s-a inspirat în studiile sale; lucrarea citată mai sus conține legat de această temă o sinteză a fişelor sale de lucru, întinsă pe parcursul a 477 de pagini (aici ne referim la p.249-303).

[135] **Ibidem**, p.184-217.

creştini" moderni şi contemporani într-o privire cronologică:

- Lecomte de Noűy;[136]
- Părintele Antonie Kosturos;[137]
- Karl Rahner;[138]
- Stephamus Trooster;[139]
- Concepția romano-catolică despre Omul Originar;[140]
- Theodosius Dobzhansky; [141]
- Teilhard de Chardin.[142] Acesta prin concepțiile sale se dovedeşte a fi şi un promotor al hiliasmului.

Punctul Omega ameţeşte pe mulți tocmai pentru că s-a acoperit „Alfa" – începutul (facerea lumii şi a omului). Între adepții săi se află şi: pr. John Meyendorff, pr. George Klinger etc.[143] Am prezentat rezumativ concepția acestui mare bărbat „apostolic", aflat – în conştiința contemporanilor şi a uceniciilor – drept un gânditor în Duhul Sfinților Părinți ai Bisericii creştine (ortodoxe).

2.4.3. Finalitatea în concepția pr. profesor Dumitru Popescu[144]

Ideea de evoluție are legătură (şi) cu nucleul experienței religioase de bază: suntem inserați în marile traiectorii ale evoluției cosmice şi ne găsim prinşi, în mod particular, în curentul vast al schimbărilor de viață şi de relații, de care nu poate scăpa nici o făptură vie. Cine dobândeşte o nouă cale de acces la experiențele religioase, experimentează cunoştința despre viață şi evoluție

[136] Lucrarea sa **Destinul omenirii**, nu oferă dovezi pentru o evoluție spirituală (deşi el o vede continuându-se şi azi, pe plan spiritual şi moral) (**Ibidem**, p.220-222).

[137] Autorul vede obârşia noastră ca fiind alta decât cea primită oficial de Biserică (**Ibidem**, p.222-223).

[138] Originea omului e văzută într-o privire dual㠠(pereche – grup) neclar argumentată (**Ibidem**, p.223-224).

[139] Prezența răului se justifică prin „fenomenul imaturității cosmice"; astfel nu se justifică existența „paradisiacă" a omului (pre)istoric (**Ibidem**, p.224-225).

[140] **Ibidem**, p.226-227.

[141] El observă extraordinara varietate a vieții de pe pământ, numind-o „excentrică şi inutilă". Nu există un plan prestabilit, pentru că lipseşte pronia unui Creator în lume (**Ibidem**, p.227-229).

[142] Acesta a încercat să-l facă pe omul muritor parte a proiectului veşnic al lui Dumnezeu. În concepția lui – pentru oricine, creştini, atei sau orice altceva – evoluția devine un fel de nouă revelație universală pentru omenire. În aceşti termeni se înțelege inclusiv religia. El îmbină într-o concepție unitară a realității pe Dumnezeu şi lumea, spiritualul şi secularul (era de altfel îndrăgostit de pământ). Omul se mântuieşte nu prin lepădarea de lume ci prin participarea activă la construirea ei. Evoluția este un proces care implică „construirea trupului cosmic al lui Hristos în care toate lucrurile sunt unite cu Dumnezeu". Acest Hristos nu este al Ortodoxiei, ci „Hristosul universal", sau „Supra – Hristos", care este „sinteza dintre Hristos şi univers". De aici se naşte o „Supra – umanitate" care vrea să se unească cu Omega, Punctul Omega (sinteza supremă sau apogeul procesului evoluționisto-spiritual). Culminarea acestui proces este Parusia care va veni. În concepția lui toți evoluează către Punctul Omega.(**Ibidem**, p.229-237). A se vedea şi Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, **Ştiință şi Teologie**..., p.220-235.

[143] **Ibidem**, p.240-246.

[144] Ne vom referi în demersul nostru la articolul - Pr.prof.dr. Dumitru Popescu din cartea sa **Omul fără rădăcini**, (Ed. Nemira, Bucureşti, 2001) – intitulat **Teoria evoluției şi evoluția teologiei. Ortodoxie şi evoluție** (p.48-74)

ca pe o îmbogățire. În teoria evoluției viața începe cu celula şi sfârşeşte cu apariția comunității. Teoria evoluției poate contribui la reconcilierea dintre credință şi ştiință.[145]

Dacă am încerca să apreciem teoria evoluției, - spune mai departe părintele D. Popescu – am putea spune că ea pune în evidență importanța capitală pe care procesul evolutiv, antropologic şi cosmologic îl are pentru cultura occidentală, sub două aspecte:

- evoluționismul este văzut ca o răsturnare a viziunii teologice despre lume. De la teoria creaționistă (după care creația s-ar afla pe calea unui proces de degradare progresivă) se trece la cea evoluționistă (după care perfecțiunea va apărea la sfârşit).
- este vorba (şi) de o evoluție a teologiei care se realizează în detrimentul valorilor creştine şi prezintă o întoarcere la concepții perimate, care nu țin seama de caracterul personal al Revelației biblice.[146]

Teoria evoluției caută să depăşească mitul veşnicei reîntoarceri, pentru a conferi omului şi creației un sens religios orientat către Punctul Omega sau spre a doua venire a lui Hristos. Tot ea caută cu orice preț să aducă Divinitatea mai aproape de lume, scopul ei fiind să reconcilieze credința cu ştiința. Ea are (şi) aspecte pozitive:

- obligă teologia să ia în considerare rezultatele cercetării ştiințifice şi să le folosească în misiunea creştină a Bisericii;
- ea vrea să depăşească eurocentrismul pentru a rămâne deschisă către realitatea universală;
- militează pentru reconcilierea dintre credință şi ştiință, pentru depăşirea decalajului dintre progresul tehnic şi cel spiritual al lumii în care trăim.

Dar ea are şi aspecte discutabile:

- tendința de a transfera transcendentul în interiorul imanentului demonstrează că teoria evoluției nu a reuşit să descopere adevărata relație dintre Dumnezeu şi creație, care îşi are unica ei soluție în existența lucrărilor sau a energiilor necreate. Dar lumea nu poate fi autonomă față de Creatorul ei.
- afirmațiile lui Bergson şi Whitehead nu presupun o ordine de la început în creație;
- eshatologia evoluționistă nu poate depăşi cadrul pur natural al istoriei. Sensul istoriei nu se poate descoperi în cadrul istoriei, ci în revelația divină, în planul superior al noii creații transfigurate în Hristos, la Parusia Sa.[147]

[145] Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, **art.cit.** în **op.cit.**, p.51. În continuare părintele profesor se apleacă asupra evoluției din perspectiva lui Theillard de Chardin, pe care o vede ca una (şi singura) de viitor. Părintele nu examinează critic această teorie, ci dimpotrivă o acceptă ca fiind plauzibilă şi în acord cu mentalitatea generală şi generalizantă contemporană (**Ibidem**, p.51-54).

[146] **Ibidem**, p.55-56.

[147] **Ibidem**, p.57-60.

Lumea nu este rezultatul unui proces evolutiv autonom (altfel nu înțelegem motivul pentru care evoluția încetează o dată cu apariția omului, fără să continue mai departe cu apariția unor ființe superioare omului). Procesul de evoluție al lumii s-a realizat odată pentru totdeauna şi saltul calitativ de la o specie inferioară la alte superioară s-a realizat datorită intervenției directe şi personale a lui Dumnezeu. Ni se pare un nonsens să se facă apel la factori iraționali (întâmplarea, hazardul, violența) pentru a justifica o teorie care se vrea ştiințifică şi rațională. Selecția naturală ar putea explica lupta pentru supraviețuirea celui mai puternic, dar nu poate explica saltul calitativ de la o specie la alta şi mai ales la om, fără o Persoană capabilă să gândească şi să realizeze aceasta printr-un act cu adevărat creator. Asemănările biologice dintre om şi ființele inferioare lui provin din faptul că Dumnezeu s-a folosit progresiv de specii inferioare pentru a crea trupul omului, dar conştiința omului nu vine din trupul lui, ci direct de la Dumnezeu, care a inserat chipul Său în complexitatea trupului omenesc, pentru ca omul să devină ființă conştientă.[148]

Intervenția lui Dumnezeu în procesul evolutiv al lumii se face prin planul divin al providenței care are-n vedere păstrarea identității creației, cooperarea cu creația şi conducerea ei către scopul final. Cooperarea este (şi) mai evidentă în cazul omului dotat cu un organism biologic uman de maximă complexitate şi cu chip (destinat asemănării) după Chipul lui Dumnezeu (văzut ca „microcosmos" şi „microteos").[149]

Epilog la o realitate care străbate istoria (ce nu s-a sfârşit încă)

Viața noastră sufletească arată veşnic intenție, fiind direcționată către anumite scopuri. În domeniul sufletesc nu avem o succesiune între trecutul şi prezentul sufletesc.[150]

Aspectul finalist al proceselor biologice nu este o simplă iluzie, deoarece se poate recunoaşte prin caractere obiective, a căror esență o formează cooperarea fenomenelor la totalitatea sistemului din care fac parte, astfel ca acesta să se conserve şi să continue în spațiu şi timp. Această cooperare are loc pentru ca procesele biologice care sunt veşnic variabile la circumstanțele exterioare, să aibă drept rezultat invariabil menținerea totalității şi conservarea vieții. Finalitatea ne apare ca o condiție a desfăşurării acțiunilor vitale şi a coordonării actelor de săvârşit. Finalitatea se opune fortuitului, privind modul de viață particular, în care se găsesc procesele vitale, în raport cu totalitatea sistemului din care fac parte şi în special cu efortul final al întregului sistem. Acest efort vital este conservarea vieții.[151]

---

[148] **Ibidem**, p.64-65.
[149] **Ibidem**, p.66-67.
[150] Victor Preda, **op.cit.**, p.39.
[151] **Ibidem**, p.47

Aşadar, viaţa în întreaga ei exuberanţă confirmă teza creaţiei şi existenţa unui Creator. Din această perspectivă – spune părintele Ilie Moldovan – suntem în măsură să vedem omul în centrul creaţiei, inima lui drept inima creaţiei, iar sufletul lui o oglindă a vieţii. Căci inima lui simte pulsul vieţii tuturor creaturilor, iar în sufletul lui se reflectă imaginea unitară, senină şi plină de armonie a întregului Univers.[152] De aceea, biologia omului este deosebită de orice altă biologie. Oricât s-ar apropia trupul omenesc şi comportamentul său de al animalelor, totuşi omul este alcătuit în totalitatea sa ca alt-ceva. Dacă în om realitatea biologică şi cea spirituală nu pot fi separate, înseamnă că omul nu trebuie înţeles ca o specie zoologică care a evoluat o vreme, pentru a i se adăuga, într-o bună zi, spiritul ca ceva nou. Căci încă la nivel biologic, omul a fost în mod originar ceva diferit de orice altă formă de viaţă.[153]

Acest fapt vine să ne arate originalitatea şi unicitatea persoanei umane pe de o parte şi destinul lor personal şi cosmic pe de altă parte. Fără intervenţia Creatorului – spune părintele Dumitru Popescu – omul are dovada că prin tehnica clonării, nu poate produce (astăzi, poate şi mâine) decât copii palide ale originalului.[154]

Şi biologia nu şi-a încheiat demersurile în ceea ce priveşte aspectul exterior fiinţei umane şi aspectul interior fiinţei umane pe de o parte şi finalitatea acesteia pe de altă parte.[155]

„Oare – se întreabă şi ne întreabă părintele Arsenie Boca – Dumnezeu nu are nici un cuvânt în biologie? Nici un lucru? Nici un sens? Nici o conducere? A dat legile şi a părăsit lumea? Sau legile Îl exclud pe Dumnezeu? Nicidecum. Toate faptele omului, toate mişcările lui, se înseamnă undeva, într-o nevăzută carte şi se înseamnă şi în sămânţa sa şi cu aceasta îşi trage urmaşii sub povara isprăvilor sale. Legile vieţii sunt legile Creatorului: păcătuieşti împotriva lor, nu scapi fără mustrarea lui Dumnezeu. Deci, nu ne mai tocmim, că Dumnezeu n-ar avea cuvânt în biologie (şi încă ce cuvânt puternic).[156]

Aşadar, aceasta este finalitatea omului: creşterea sa în dimensiunile spirituale (conferite de jertfa înţeleasă şi acceptată), ale bărbatului desăvârşit Iisus Hristos. Deci **desăvârşirea** este finalitatea noastră – cu poruncă dată de Mântuitorul – dacă este cine să priceapă şi să se angajeze (în această preaminunată şi responsabilă lucrare).[157]

---

[152] Pr.prof. Ilie Moldovan, **op.cit.**, p.51.
[153] **Ibidem**, p.52.
[154] Pr.prof. Dumitru Popescu, **art.cit.** în **op.cit.**, p.65.
[155] În acest sens recomandăm lucrarea redactată de Michael P. Murphy, Luke A.J. O'Neill, **Ce este viaţa? Următorii 50 de ani. Speculaţii privind viitorul biologiei**, trad. Ovidiu-Cristinel Stoica, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999, 150 p. Cei 17 cercetători oferă o imagine (im)posibilă a biologiei viitorului (o viziune din care unii încearcă să-L scoată fără succes pe Unul).
[156] Ierom. Arsenie Boca, **Cărarea Împărăţiei**, Arad, 1995, p.214, 236.
[157] **Ibidem**, p.147.

BIBLIOGRAFIE

A. Lucrări:

1. *Balca Nicolae, diac.prof.dr.,* ***Istoria filosofiei antice****, EIBMBOR, Bucureşti, 198, 379 p.*
2. *Barrow D. John, Frank F. Tipler,* ***Principiul ontropic cosmologic****, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, Bucureşti, 2001, 752 p.*
3. *Baştovoi Savatie, ierodiacon,* ***Între Freud şi Hristos****, Ed. Marineasa, Timişoara, 2001, 149 p.*
4. *Berdiaev Nikolai,* ***Împărăția lui Dumnezeu şi împărăția cezarului****, trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, 143 p.*
5. *Bernea Ernest,* ***Crist şi condiția umană****, Editura Cartea românească, 1996, 107 p.*
6. *Biberi Ion,* ***Individualitate şi destin****, Fundația Regele Mihai I, Bucureşti, 1945, vol. I, (399 p.) şi vol.II (407 p.)*
7. *Boca Arsenie, ierom.,* ***Cărarea împărăției****, Arad, 1995, 350 p.*
8. *Copăcianu Emanuel,* ***Omul, ființă cunoscută****, Ed. All, Bucureşti, 1994, 156 p.*
9. *Davies Brian,* ***Introducere în filosofia religiei****, trad. Dorin Oancea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, 207 p.*
10. *Florenski Pavel,* ***Perspectiva inversă şi alte scrieri****, trad. Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu, Ana Maria Brezuleanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, 271 p.*
11. *Florian Mircea,* ***Recesivitatea ca structură a lumii****, vol.I, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1983, 534 p.*
12. *Ham Ken,* ***Evoluția: adevăr sau minciună****, trad. Narcis Paşca, 1996, 153 p.*
13. *Kalomiros Alexandros,* ***Sfinții Părinți despre originile şi destinul omului şi cosmosului****, trad. Pr.prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, 143 p.*
14. *Kant Immanuel,* ***Critica facultății de judecare****, trad. V.D. Zamfirescu, Al. Surdu, EŞC, Bucureşti, 1981, 571 p.*
15. *Losski Nikolai,* ***Condițiile binelui absolut****, trad. Ina Nicolaeva, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, 294 p.*
16. *Lovejoy O Arthur,* ***Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling****, trad. Diana Dicu, Ed.Humanitas, Bucureşti, 1997, 323 p.*
17. *Mihălcescu Irineu, mitr.* ***Teologia luptătoare****, Roman, 1994, 223 p.*
18. *Mironescu Alexandru,* ***Limitele cunoaşterii ştiințifice,*** *Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, 207 p.*
19. *Mladin Nicolae,* ***Doctrina despre viață a profesorului Nicolae Paulescu****, Ed. Periscop, Iaşi, 1997, 80 p.*
20. *Moldovan Ilie, pr. prof. dr.,* ***Adolescența, preludiu la poemul iubirii curate****, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2001, 352 p.*
21. *Moraru Solomon Elena,* ***Biologia, Ştiința vieții****, Ed. Dealul Melcilor, Braşov, 1999, 82 p.*
22. *Morris M. Henry,* ***Bazele biblice ale ştiinței moderne****, trad. Liviu Cotrău, 1993, 481 p.*
23. *Idem,* ***Creaționismul ştiințific****, trad. Iosif Țon, SMR, 1992, 280 p.*

24. *Idem (Gary E. Parker),* ***Introducere în ştiința creaționistă****, trad. Emil Silvestru, Ed. Anastasia, 2000, 435 p.*

25. *Murphy P. Michael, Luke A. J. O'Neill,* ***Ce este viața? Următorii 50 de ani. Speculații privind viitorul biologiei****, trad. O.C. Stoica, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999, 150 p.*

26. *Negulescu P.P.,* ***Scrieri inedite, IV, Problema cosmologică,*** EARSR, Bucureşti, 1977, 696 p.

27. *Nellas Panayotis,* ***Omul-animal îndumnezeit****, trad.diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu,1999, 286 p.*

28. **** * * Doctorul Nicolae C. Paulescu sau Ştiința mărturisitoare****, Ed. Christiana, Bucureşti, 2002, 282 p.*

29. *Paulescu C. Nicolae,* ***Instincte, patimi şi conflicte (I),*** *Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, 235 p.*

30. *Idem,* ***Națiunile de suflet şi de Dumnezeu în filosofie (II)****, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, 277 p.*

31. *Popescu Dumitru, pr. prof. dr.,* ***Hristos. Biserică. Societate****, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, 150 p.*

32. *Idem (şi diac. Doru Costache),* ***Introducere în dogmatica ortodoxă****, Ed. Libra, Bucureşti, 1997, 199 p.*

33. *Idem,* ***Omul fără rădăcini****, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, 118 p.*

34. *Idem,* ***Ortodoxie şi contemporaneitate****, Ed. Diogene, 1996, 214 p.*

35. *Idem (şi colab.),* ***Ştiință şi teologie****, Ed. XXI, Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, 300 p.*

36. *Preda Victor,* ***Biologie teoretică****, Ed. W. Welthen, Sibie, 1944, 356 p.*

37. *Idem,* ***Experiența antropologică şi determinismul manifestărilor umane****, Sibiu, 1941, 139 p.*

38. *Remete George, pr. lector,* ***Dogmatica ortodoză****, Alba Iulia, 1997, 362 p.*

39. *Rose Serafim, ierom.,* ***Cartea facerii, Crearea lumii şi omul începuturilor****, trad. Costantin Făgețan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, 477 p.*

40. *Rupnik Marko Ivan,* ***Cuvinte despre om I****, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, 240 p.*

41. *Savin I. Gh.,* ***Existența lui Dumnezeu 2. Probele cosmologică şi teologică****, Bucureşti, 1943, 274 p.*

42. *Sârbu Corneliu, pr. prof. dr.,* ***Teologie fundamentală ortodoxă (românească)****, "Portărița", 2001, 335 p.*

43. *Sfântul Grigorie de Nyssa,* ***Scrieri exegetice, dogmatico – polemice şi morale****, în PSB 30, trad. pr. prof.dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, 478 p.*

44. *Sfântul Ioan Damaschin,* ***Dogmatica****, trad. pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, 214 p.*

45. *Sgreccia Elio, Victor Tambone,* ***Manual de bioetică****, trad. Gilda Levescu, Bucureşti, 2001, 307 p.*

46. *Smith A. E Wilder,* ***Omul origine şi destin****, Ed. Psycho-Massmedia, Bucureşti, 1996, 301 p.*

47. *Stăniloae Dumitru, pr. prof. dr.,* ***Teologia Dogmatică Ortodoxă****, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1997, 308 p.*

48. *Teşu C. Ioan, pr.,* ***Omul – taină teologică****, Ed.Christiana, Bucureşti, 192 p.*

49. *Todoran Isidor,* ***Problema cauzalității în argumentul cosmologic****, Cluj, 1935, 208 p.*

50. *Idem (şi arhid. Prof.dr. Ioan Zăgrean),* ***Teologie dogmatică****, EIBMBOR, Bucureşti, 1991, 404 p.*

51. *Țuțea Petre,* ***Omul. Tratat de antropologie creştină 1. Problemele sau cartea întrebărilor şi 2. Sistemele sau cartea întregurilor logice****, Ed Timpul, 1992, 365 p. respectiv 1993, 314 p.*

52. *Vlăducă Ion, Firmilian Gherasim,* ***Ortodoxia şi eroarea evoluționistă,*** *Scara, Bucureşti, 2002, 147 p.*

53. *Yannaras Christos,* ***Abecedar al credinței****, trad. pr. Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996, 206 p.*

54. *Zizioulas Ioannis,* ***Creația ca Euharistie****, trad. Caliopie Papacioc, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999, 93 p.*

B. Studii:

55. *Costache Doru, pr.dr.,* ***Logos şi evoluție în cercetarea antropologică****, în BO, nr.2/2001, Alexandria, p.93-111.*

56. *Crainic Nichifor,* ***Nicolae Paulescu, fondatorul naționalismului creştin,*** *în* ***Ortodoxie şi etnocrație,*** *Albatros, Bucureşti, 1997, 288 p.*

57. *Glăjar Ioan, pr. lect.,* ***Omul, ființă religioasă*** *în volumul* ***Credință Ortodoxă*** *şi* ***Viață creştină****, Sibiu, 1992, p.3-13.*

58. *Papadima Ovidiu,* ***Doctorul Paulescu sau suferința sufletului****, în* ***Gândirea****, nr.4-5/1999, p.25-27.*

59. *Schůtzemberger M.P.,* ***Lacunele darwinismului****, în* ***Scara****, treapta a III-a, 1998, p.44-50.*

60. *Schwarz Hans,* ***Darwinismul din sfera socială- contradicție în sine****, în vol.* ***Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de milineiu****, Cluj Napoca, 2001, p.169-182.*

61. *Silvestru Emil, prof. univ. dr.,* ***Despre învățămintele unui veac de evoluționism şi o alternativă pentru mileniul trei****, în* ***Scara****, treapta a şasea, p.81-84.*

62. *Todoran Isidor, dr.* ***Argumentul teleologic****, în* ***Anuar****, Cluj Napoca, 1939-1940, p.143-172.*

63. *Vasilescu Emilian,* ***Nicolae Paulescu, Apologet creştin****, în* ***Gândirea****, nr.4-5/1999, p.19-23.*

64. *Vlăducă Ion,* ***Evoluționismul ateist şi teist****, în* ***Porunca iubirii****, nr. 1-2/2002, p.101-103.*

VIAȚA, PERSONALITATEA ŞI INFLUENȚA DOCTRINARĂ A SFÂNTULUI DIADOH AL FOTICEEI

Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

ABSTRACT

It is remarkable that very little information has survived about Diadochus'life, thus the life and the work of Diadochus were not so easily known. However, from his own writings we can suggest some aspects of his life and activities: Diadochus writes as a monk, he helped to organise the monastic life. From his writings we know that was interested in dogmatic subjects from his writings and to oppose the heresies of his time. Diadochus became bishop of Photice in Epirus betwen 451 and 457. Probably he died before 468.

Diadochus of Photice does not cite his sources to except the Bible. It is beyond doubt that Diadochus knew Grek philosophy but he had more confidence in the Bible and in patristic tradition than in Greek thought. For this reason his relationship to Greek Philosophy is external and limited only to the use of some philosophical terms. After all is the relation between Diadochus and Evagrius of Pont and Sankt Macarius, and emphasizes the aesthetic element and empoloy the characteristic terms to express the importance of conscious feeling and sensation. Diadochus is closely connected and with Mark the Heremit, both autors belong to the „aesthetic" rather than to the „intellectualist" tradition and both adopt a mediating position, betwen Evagrian intellectualism and Messalian materialism.

The writingh of Diadochus of Photice enjoyed great popularity and influence in succeeding generations and this is proven by the number of manuscripts which have survived. Diadochus is quoted or mentioned as an authotity by a long series of monastic authors between sixth and eighteenth century: a Maximus the Confessor, John Climacus, Photius of Constantinople in his Bibliotheca, Symeon the New Theologian (11th. c), Callistus and Ignatius Xanthopoulos (14th. c). But the greatest influence of Diadochus' writings was on the Hasychast attitude and is honoured by the leader of the Hesychast renaissance, Saint Nicodemus of the Holy Mountain (18th. c) in the Philokalia, which includes the whole „Century" of Diadochus. Through the various translations of Philokalia Diadochus has influenced modern Christian literature. Diadochus of Photice is one of the most important writers of Christian Spirituality who has influenced later ascetical and mystical writers. Is appears as an authority in the texts of the above writers who call upon him to prove the Orthodox character of their teaching.

Sfânta Biserică surprinde şi propovăduieşte adevărul Revelației dumnezeieşti şi al intervenției continue a lui Dumnezeu în lumea creată de El: Dumnezeu este "*Cel ce este*", Cel necreat, care a adus la existență, din totală neexistență, cerurile şi pământul prin Cuvântul Său, chemând şi ocârmuind întreaga zidire la părtăşia vieții şi bunătății Sale nemuritoare şi îndumnezeitoare. Atenția şi iubirea lui Dumnezeu, neîncetate față de lume şi față de oamenii ziditi de El "*după chipul Său*", ni se revarsă şi nouă astăzi şi în vecii vecilor, în spațiul sacru al Bisericii Sale dreptmăritoare. În cadrul

dezbaterilor noastre, subiectul de cercetare pe care ni l-am propus în studiul de față este unul de mare actualitate, care vrea să se apropie de marea personalitate duhovnicească şi de învățătura ascetică a uneia dintre cele mai reprezentative figuri creştine ale începutului monahismului răsăritean, Sfântul Diadoh, episcop al Foticeei, din prima jumătate a secolului al V-lea.

Asemenea altor figuri marcante ale Creştinismului timpuriu, Sfântul Diadoh al Foticeei scapă cititorilor săi moderni, deşi este una dintre personalitățile ascetico-contemplative de o mare ținută duhovnicească, de o rară discreție şi smerenie, ierarh cu o viață exemplară, care a oferit lumii creştine şi răsăritene o veritabilă meditație ascetică prin opera sa teologică, unică şi profundă în felul ei, prin vasta ei complexitate şi care a reprezentat o contribuție majoră la consolidarea şi organizarea teologiei ascetice ortodoxe. Scopul acestui studiu e acela de a ne apropia cât mai mult de învățătura sa ascetică şi de a recunoaşte exegetic şi teologic înalta sa personalitate şi profunda sa meditație asupra temelor teologice din timpul şi contextul dezbaterilor vieții sale.

1. Linii pentru o *biografie spirituală* asupra Sfântului Diadoh al Foticeei

Este remarcabil faptul că foarte puține informații s-au păstrat despre viața şi activitatea monahală a Sfântului Diadoh, iar informațiile care le avem despre el sunt învăluite de misterul smereniei. Dar, oricât de virtuoasă ar fi, smerenia sa este prima provocare pe care o pune înaintea cercetării biografului său. Iată, deci, cea dintâi „ştergere de sine" a lui Diadoh, care începe odată cu începutul: el însuşi nu ne spune nimic despre viața sa. Se presupune doar că a trăit în oraşul Epir, din Grecia, care, pe la începutul secolului al V-lea, era izolat de marile centre bisericeşti din Est şi Vest, astfel încât viața şi opera sa ne este şi foarte greu de cunoscut. Din scrierile sale putem deduce unele aspecte ale vieții şi câteva din preocupările sale. Sfântul Diadoh scrie ca un călugăr şi cu o viziune caracteristică vieții de obşte, dar el nu ne oferă indicații precise despre sine însuşi şi pregătirea sa. Faptul că în lucrarea sa "*Capete teologice*"[1] se adresează "fraților" şi face referire constantă la "asceți" şi "viața ascetică", presupune că a trăit într-o comunitate mănăstirească organizată,

[1] Scrierea „*Cele o sută capete teologice*" apare în colecția lui Jean Paul Migne intitulată „*Patrologiae Greacae*" (prescurtat **P.G**.), tomul *65*, col. 1167-1212, după o traducere latină făcută de Fr. Turrianus la 1570 cu titlul: „*Capita centum de perfectione spirituali*". Despre existența unui text grecesc avem informații în 1782 când a fost publicat la Veneția în marea colecție intitulată „*Filocalia*". Acest text grecesc a fost reprodus în ediția a doua a „Filocaliei" la Athena, vol. I, 1983, pp. 140-164, după care s-a şi tradus în limba română de Pr. prof. dr Dumitru Stăniloae în colecția „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*" (prescurtat F.R.), ediția I, Sibiu 1947. Noi am folosit, în expunerea noastră, ediția a doua, *Edit.* Harisma, Bucureşti 1992, pp. 390-450.

unde era "*părinte spiritual*"[2]. Din "Capete 53" deducem că la vremea aceea în Grecia erau "*chinoviți, eremiți şi solitari*"[3], iar în "Capete 100" se vorbeşte despre „*încălcarea regulilor*"[4], ceea ce înseamnă că aceste reguli erau deja fixate în interiorul vieții de obşte, moştenind monahismul vechi egiptean de tip pahomian. Altceva nu se ştie despre viața acestui monah şi apoi ierarh, care a trebuit să fie un mare ascet şi un adânc cunoscător al tainelor vieții mistice.

După cum reiese din opera sa, Sfântul Diadoh era preocupat mai mult de chestiunile cu subiect dogmatic, fără să neglijeze spiritul religios-moral al vieții monahale din Biserica Răsăritului creştin. Cert este că Diadoh a găsit frecvent ocazia de a se opune ereziilor epocii sale. În unele din "*Capetele*" sale teologice atacă deseori abaterile mişcării eretice messaliene, dar şi a altor erezii ale timpului său. De exemplu, în "*Predica*" la Înălțarea Domnului Iisus Hristos[5] întăreşte dogma unității reale dintre cele două firi în Persoana dumnezeiască a lui Hristos, împotriva celor ce-I atribuiau o singură fire, în timp ce în "*Vederi*", în care, în forma unui dialog purtat în vis între el şi Proorocul Ioan Botezătorul, se discută asupra problemelor în legătură cu „vederea" lui Dumnezeu pe pământ şi în viața viitoare, iar Diadoh îi respinge pe antropomorfişti[6].

Mai mulți scriitori bisericeşti de mai târziu fac dese referiri la scrierile sau ideile Sfântului Diadoh, uneori indirect, alteori chiar citându-l. Aceştia îl catalogau ca fiind "*sfânt, binecuvântat şi evlavios*"[7]. Sunt şi câteva referințe directe asupra vieții sale. Se vorbeşte despre o scrisoare adresată împăratului Leon I (457-474), în care apare semnătura episcopului din Epir, după asasinarea episcopului Proterie din Alexandria, în anul 457[8]. Germanul Francisc Dorr sugerează că Diadoh este, de fapt, autorul acestei scrisori, deoarece există o vizibilă asemănare de stil între această scrisoare şi scrierile ascetice diadohiene[9].

În prefața la „*Historia persecutionis Africanae provincianae*" scrisă de Victor, episcop de Vita, în anul 486, există o referire cu caracter de laudă la adresa lui Diadoh, care-i defineşte puternica personalitate ca bun scriitor. Iată ce se scrie în această prefață: „*Eruditus a tanto pontifice, totoque laudis genere praedicando beato Diadocho, cuius ut astra lucentia extant quam plurima*

---

[2] *Cf.* M. Rothenhausher, *Zur asketischen Lehrschrift des Diadochus von Photike*, în „Das Heilige Uberlieferung: Eine Festgabe zum D. I. Herwegen", Munster 1938, pp. 86-95, *apud* Arhim. Dr. Theodoritus Polyzogopoulos, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, din Rev. "*Theologia*", an. 47, nr. 3 (1984), Athena, p. 772.

[3] Vezi Diadoh al Foticeei, *Capete teologice* 53, în *trad. rom*. din FR, vol. I, p. 411.

[4] *Cf*. Diadoh,*Capete* 100, (p. 448-449).

[5] Publicată de J.P. Migne în P.G. tomul *65*, col. 1112-1113.

[6] Vezi Diadoh, *Viziuni*, în J.P. Migne în P.G. tomul *65*, col. 1114-1148, cu traducere franceză după Edouard de Places în *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles* din colecția „*Sources Chretiennes*" (prescurtat **SC**), nr. *5* bis, Edition du Cerf, Paris 1955.

[7] Vezi The. Polyzogopoulos, *art. cit*., p. 773.

[8] *Cf.* J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomul 7, Florența, 1757-1762, col. 619b, *apud* The. Polyzogopoulos, *art. cit*., p. 773.

[9] A se vedea Francisc Dorr, *Diadochus von Photice und die Messalianer*, Freiburg, 1937, p. 2.

chatolici dogmatis monumenta dictorum"[10]. Aceste cuvinte ale episcopului Victor arată că exista o legătură între Diadoh şi Africa, dar din păcate sursa nu ne oferă mai multe informații. După părerea lui Victor, Diadoh a fost profesorul stăpânului său, căruia i-a dedicat povestirea[11]. Se pare că Diadoh a ajuns episcop al Foticeei în Epir între 451, anul celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic, la care a fost prezent predecesorul său, episcopul Ioan, şi 457, data scrisorii către împăratul Leon I. Perioada păstoriei sale şi a activităților sale pastorale şi bisericeşti nu ne este cunoscută în amănunțime.

Noile cercetări au scos în evidență faptul că Sfântul Diadoh din Foticeea ar putea fi confundat cu un alt autor, cu acelaşi nume, regăsit în izvoarele mănăstireşti mai vechi. Numele lui întreg este Marc Diadoh şi a fost considerat autorul unei predici publicate de Jean Paul Migne în colecția sa grecească „*Patrologiae Greacae*" în tomul 65, situată tocmai între „*Predica*" şi „*Capetele*" Sfântului din Foticeea[12]. Predica lui Marc Diadoh intitulată „*Contra Arianos*", este scrisă împotriva arianismului. Din subiectul scrierii se poate deduce că autorul, altul decât Diadoh al Foticeei, a trăit cu mult înainte de episcopul din Foticeea, probabil în secolul al IV-lea[13].

Vom mai spune că scrierile lui Diadoh nu ne oferă indicații precise cu privire la Foticeea, oraşul unde el era episcop. Istoria şi poziția geografică a Foticeei în Epir a rămas necunoscută până nu demult. Mulți cercetători au socotit că „Vella" a fost construit pe ruinele oraşului Foticeea, fapt dedus din imediata lui apropiere de acesta şi că oraşul includea cele mai multe teritorii ale acelei regiuni. Partea dreaptă a oraşului Foticeea a fost descoperită de geograful D. Panagiotides, care a descoperit două inscripții, una în latină în 1890[14] şi una grecească în 1906[15], în Liboni din Thesprotia, care e situat la 4 km. S-V de Paramitia, unde am putea situa şi noi localitatea Foticeea. Astfel, partea superioară a Foticeei se afla în zona actualei Paramitia, iar partea inferioară în zona Liboni[16].

Foticeea a fost unul dintre cele mai importante oraşe din Epir şi probabil că a fost încreştinat în timpul primului secol creştin. De fapt, Apostolul Pavel

---

[10] Text citat aici după Otto Bardenhewer, Gheschichte *der Altkirlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg, 1962, p. 187 (vezi şi nota 2).

[11] *Cf.* H.I. Marrou, *Diadoque de Photike et Victor de Vita*, în „*Revue des etudes anciennes*", vol. 45, 1943, pp. 225-232.

[12] A se vedea J.P. Migne, P.G. tomul *65*, col. 1149-1169.

[13] *Cf.* precizărilor lui The. Polyzogopoulos, p. 774.

[14] Conținutul inscripției latine este grefat cu următoarea dedicație: „*Sex Pompeio Sp. O Sabino praefecto alae Taurianae, procuratori Augusti Epiri ordo Photicensis ex pecunia viritim conlata ob meritae*". A se vedea inscripția III, Supl. II. 12299, *apud* The. Polyzogopoulos, p. 774, nota 11 de la subsol.

[15] Editată după D. Evangelides, Επιγραφαι Ηπειρου, Αρχαιολογικη εφημερις, Athena, 1914, p. 232.

[16] A se vedea despre Foticeea şi aprofundarea lui E. Oberhummer, în articolul intitulat "*Photike*" din colecția coordonată de Pauly-Wissowa-Kroll, "*Real-Encyclopedie*", vol. 20, 1 (1941), col. 660-665.

a predicat în Nicopole (*Cf.* Tit 3,12), la acea vreme fiind capitala Epirului, dar nu deținem informații creştine despre această zonă decât prin secolul al IV-lea, când episcopii din Epir au luat parte la Sinoadele ecumenice şi locale. Numărul episcopilor de aici nu a fost constant de-a lungul secolelor. Epirul avea 8 dioceze, iar una dintre ele era tocmai Foticeea. Nouă ne sunt cunoscute numele a doar 4 episcopi din Foticeea: Ioan, care a participat la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), succesorul său Diadoh, apoi Ilarius şi Florentius[17].

2. Viziune asupra formării concepției teologico-spirituale a Sfântului Diadoh

Un lucru foarte cert este faptul că Diadoh nu-şi citează izvoarele şi nici nu ne oferă informații precise despre scriitorii bisericeşti din care s-a inspirat, cum nici nu face referire la vreun nume sau o carte în afară de Sfânta Scriptură. În scrierile sale apar aproximativ 53 de citate din Vechiul Testament şi 109 din Noul Testament. Citatele biblice provin în special din Psalmi (39 citate) şi Epistolele Sfântului Apostol Pavel (64 citate). Fără îndoială că el a cunoscut şi filosofia greacă, deşi avea mai mare încredere în Sfânta Scriptură şi în Tradiția Părinților Bisericii. Din acest motiv, influența filosofiei greceşti este una externă şi limitată numai la folosirea câtorva termeni filosofici, dintre care cei mai mulți erau cunoscuți şi altor Sfinți Părinți bisericeşti.

De exemplu, în „Capete" 89 Diadoh foloseşte expresii pe care le regăsim în pasajele platonice din „*Theaetetus*" 176a8-b3 şi „*Republica*" 501b şi 613a7[18]. Apoi, ideea platonică a divizării sufletului uman în cele trei substanțe: λογιστικος, θυμοειδες şi επιθυμητικον[19] într-o variantă puțin diferită: „*Când facultatea impulsivă a sufletului se porneşte împotriva patimilor, trebuie să ştii că este vreme de tăcere, căci este ceas de luptă. Iar când vede cineva că starea aceasta de nelinişte a ajuns la linişte, prin rugăciune sau milostenie, să se lase mişcat de dragostea cuvintelor asigurând prin legăturile smeritei cugetări aripile minții*"[20]. Facem precizarea că această concepție platonică a intrat în abordarea creştină prin Sfântul Grigorie de Nazianz şi Avva Evagrie

---

[17] *Cf.* precizărilor lui Polyzogopoulos, p. 775.

[18] Dar aceste pasaje le regăsim şi la alți Sfinți Părinți ai Bisericii, precum: Clement Alexandrinul, *Stromate* II,19 [Vezi traducerea franceză în Ediția lui Cl. Mondesert din colecția SC vol. 38, Paris, 1954, p. 109, dar şi traducerea românească făcută de Pr. Dumitru Fecioru în *Sfântul Clement Alexandrinul. Scrieri*, partea a doua, din colecția „*Părinți şi Scriitori bisericeşti*" (prescurtat **PSB**) vol. *5*, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1982, p. 162-163] sau Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* 1,2 din colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *32*, col. 69, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. C-tin Cornițescu & Pr. prof. dr. Teodor Bodogae în „*Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri, partea a treia*", din colecția PSB vol. *12*, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1988, p. 17.

[19] A se vedea Platon, *Republica*, 4, 435e-436a.

[20] *Cf.* Diadoh, *Capete* 10, p. 393. A se vedea şi *Capete* 45, p. 408-409.

Ponticul[21]. De remarcat, de asemenea, folosirea de către Diadoh a unor expresii platonice în „Capete" 57, unde regăsim cuvinte ca: „*Cel ce petrece pururea în **inima** sa, e departe de toate lucrurile frumoase ale vieții. Căci umblând în **duh,** nu poate cunoaşte **poftele trupului**. Unul ca acesta făcându-şi plimbările în cetatea întărită a virtuților, le are pe acestea ca păzitori la **porțile** cetății **curăției**. De aceea uneltirile dracilor împotriva lui rămân fără succes, chiar dacă ar ajunge săgețile poftei până la **ferestrele firii***"[22].

Termenii „*subtilitate*" (λεπτοτητα)[23], "*densitate*" (πυκνοτητα)[24] şi „*raritate*" (αραιοτητα)[25] provin din „*Fizica*" lui Aristotel[26]. Apoi expresia „μνημη Θεου*",* frecvent întâlnită la Sfântul Diadoh şi care înseamnă „amintirea sau regăsirea lui Dumnezeu", are un substrat stoic. Stoicul Zenon a dezvoltat o teorie a „*memoriei divine*", regăsită înainte şi la Epictet şi Marc Aurelius[27]. În „*Viziunile*" lui Diadoh regăsim expresia stoică „ενδιαθετω λογω"[28], care nu este altceva decât corespondentul latinescului „verbum mentale" (*cuvântul mintal*) al scolasticilor în opoziție cu „λογος προφορικος" sau „verbum externum" (*cuvântul extern*). În sfârşit, expresia diadohiană „*o singură simțire naturală a sufletului*" (ταις της ψυχης κινησεσιν)[29] este o expresie materialistă stoică, căci pentru stoici sufletul este „τονικη κινησις".

Deoarece Sfântul Diadoh este un autor ascet al secolului al V-lea am considerat necesar să examinăm şi relația cu literatura ascetică a secolului al V-lea creştin, reflectată în sistemul celor două curente existente în sânul Bisericii creştine: biblicii sau "*esteticii*" şi filosofii sau „*intelectualii*"[30]. Primul curent ia naştere o dată cu învățătura teologică a Sfântului Apostol Pavel şi Părinții Apostolici, trăsătura caracteristică a acestei mişcări fiind aceea că dă prioritate voinței umane şi capacității omului de a iubi. Acest curent are la rândul lui alte două ramuri şi anume: cea *extremă*, reprezentată de adepții mişcării messaliene, şi partea *ortodoxă*, reprezentată de scrierile

---

[21] A se vedea Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poeme* II,i, 47, din colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *37*, col. 1381A-1384A şi Evagrie Ponticul, *Praktikos* 89, din P.G. tomul *40*, col. 1236A, traducere franceză de Antoine & Claire Guillaumont, *Evagre le Pontique. Traite pratique ou le moine*, din SC, nr. 170-171, Editions du Cerf, Paris, 1971, p. 680.

[22] *Cf.* Diadoh, *Capete* 57, p. 413. Vezi paralela din Platon, *Republica* 6, 495d3 sau *Symposium* 180 E.

[23] Vezi *Capete* 71, p. 424.

[24] Diadoh, *Vision de Saint Diadoque, eveque de Photice en Epire* 18, (p. 174).

[25] Idem, *Vision* 29, p. 179.

[26] Vezi Aristotel, *Fizica*, VIII 7, 260 b 10.

[27] A se vedea Epictet, *Apud Arrian Discourses*, II, 18, 29 şi Marc Aureliu, *Meditations*, 6,7, *apud* The. Polyzogopoulos, p. 776.

[28] Diadoh, *Vision* 24, (p. 177).

[29] Vezi Diadoh, *Capete* 29, p. 400.

[30] Vezi pe larg reflecțiile lui Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Sich*, Munchen, 1959, p. 344-354 şi Irenne Hausherr, *Les grands courants de la spiritualite orientale*, în „*Orientalia Christiana Periodica*" (prescurtat OCP), vol. I, Roma, 1935, pp. 114-138, şi mai ales pp. 121-124 şi 126-128.

şi spiritualitatea Sfântului Macarie Egipteanul[31]. Cel de-al doilea curent, intelectual sau filosofic, îşi are originea în axioma anaxagoriană „θεωρια εστι τελος του βιου"[32], care dă prioritate minții şi este reprezentată în teologia creştină începând cu Origen şi Părinții alexandrini, dar expresia clasică şi definitivă se regăseşte la binecunoscutul monah din Nitria şi Sketis, Avva Evagrie (Ponticul 345-399). Desigur, opoziția dintre aceste două şcoli nu trebuie exagerată dar nici înțeleasă într-un sens limitat, deoarece există mulți autori de mare prestigiu ai Bisericii aparținând ambelor curente în acelaşi timp. Un exemplu cert este Sfântul Ioan Cassian, care deşi este un discipol al lui Evagrie, accentuează criteriul "*experienței spirituale*"[33].

Aşadar, ne punem întrebarea: care este legătura Sfântului Diadoh cu cele două curente teologice şi mai ales cu principalii reprezentanți ai acestor curente, Evagrie şi Macarie? Desigur, răspunsul la această întrebare ar putea constitui subiectul unei opere întregi, dar noi vom recurge aici doar la câteva precizări în legătură cu această chestiune. Cei mai mulți teologi, care s-au apropiat îndeaproape de doctrina spirituală a Sfântului Diadoh, vorbesc despre el ca fiind urmaş al lui Evagrie.

Avva Evagrie este un nume mare şi binecunoscut în istoria spiritualității creştine şi ascetice, recunoscut, pe drept cuvânt, ca fiind "*părintele literaturii spirituale*" şi *teoreticianul* spiritualității monastice a creştinismului răsăritean[34]. Cu toate că a fost condamnat la Sinodul al V-lea Ecumenic, deoarece învățătura lui urma pe cea a lui Origen, scrierile sale ascetice, adesea păstrate sau transmise sub numele altor autori, au influențat gândirea patristică ulterioară. John Meyendorff scria că: "*Din cauza faptului că scrierile lui Evagrie au intrat clandestin în Tradiția creştină, a fost nevoie de îndreptare ortodoxă de Sfinții Părinți*"[35]. Se pare că terminologia impusă de Evagrie a supraviețuit în spiritualitatea răsăriteană, însă învățăturile sale mai puțin.

Originar din Pontul Asiei Mici, locuitor al deşertului Egiptului în cei cinsprezece ani ce-au premers morții sale, unde şi-a format întreaga sa

---

[31] În favoarea acestei precizări aducem ca argument reflecțiile savantului Theodoritus Polyzogopoulos din *art. cit*., p. 776, care la nota 30 precizează că, "*de fapt, messalienii n-au făcut altceva decât să exagereze teme care nu conțineau în ele însele nici o erezie, dar care accentuau continuu importanța sentimentului şi a experienței conştiente, ducându-o până la erezii extreme, în timp ce literatura pseudo-macariană, în ciuda faptului că insista asupra importanței simțirii, rămâne substanțial ortodoxă*".

[32] Această axiomă este reprodusă astfel şi la Clement Alexandrinul. (Vezi *Stromate* II,21, *edit. cit*., din SC, Paris, 1954, p. 13 şi *trad. rom*., din PSB vol. *5*, p. 165).

[33] Despre spiritualitatea Sfântului Ioan Cassian, a se vedea lucrarea lui Columba Stewart, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr & Cristian Pop, *Edit.* Deisis, Sibiu, 2000.

[34] Cum îl numeşte H. Chadwick în lucrarea sa intitulată *John Cassian*, Cambridge, ediția II-a, 1968, p. 86.

[35] John Meyendorff, *A study of Grigory Palamas*, Londra, 1964, p. 138. (Vezi şi John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă*, în *trad. rom*. de Angela Pagu, *Edit*. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 19).

înțelegere asupra teologiei mistice, Evagrie a fost primul intelectual care a îmbrățișat viața de pustnic în zona Nitria şi Kellia din deşertul Alexandriei Egiptului. A fost primul mare codificator al doctrinei monastice despre rugăciune, abilitatea sa situându-se îndeosebi pe „*terenul pietății practice*”[36]. Universul gândirii sale apare ca un gigantic manual, ca un plan de lecții uriaş, care l-a urmat îndeobşte pe Origen şi Clement Alexandrinul, şi a reuşit să elaboreze o înțelegere subtilă şi pătrunzătoare a modului monahal al rugăciunii mistice. Asemeni alexandrinilor, Avva Evagrie este un intelectual atât în sensul că se mişcă în interiorul unui sistem de idei care aparține unei tradiții intelectuale numită “platonism”, cât şi pentru că scopul vieții mistice este conceput ca activitate supremă a minții sau intelectului care-l contemplă şi cunoaşte pe Dumnezeu, scop pentru care vouç-ul a şi fost creat.

Prin intermediul lui Evagrie, monahii Răsăritului creştin au învățat să se exprime în limbaj neoplatonic, fenomen care în acea vreme era inevitabil, fapt care amenința să devieze uneori spiritualitatea pustiului egiptean într-o direcție străină Evangheliei lui Hristos. Prin el, intelectualismul lui Origen, depăşit în plan dogmatic, îşi face intrarea în cel al spiritualității, pentru a oferi asceticii creştine o nouă bogăție, dar care a creat şi noi dificultăți[37].

Concepția neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului uman, l-a determinat să conceapă asceza monahilor nu ca pe o mărturie adusă de „însăşi materie”, despre prezența în noi a Împărăției lui Dumnezeu, ci mai degrabă ca pe o desfacere a minții de trup, care, în rugăciune curată, se deda cu totul „*activității ei fireşti*”. Această latură intelectuală a misticii lui Evagrie, de tip origenist, a fost condamnată ulterior de Biserică, gândirea sa teologică fiind percepută mai puțin ca *teologie* mistică, cât mai degrabă ca *filosofie* mistică[38]. Abia în zilele noastre ne dăm seama, din ce în ce mai mult,

---

[36] Aşa după cum remarcă W. Bousset, *Apophthegmata*, Tubingen, 1923, p. 304, *apud* P. Scherwood, *Maximus the Confessor: Ascetic, Life and Four Centuries on Charity*, Londra, 1955, p. 235.

[37] Este binecunoscut faptul că prin intermediul gândirii lui Origen, s-a creat o adevărată schismă între “*spiritualitate*” şi “*teologie*”, ce a străbătut, cu o oarecare intensitate, întreaga istorie a Bisericii, pentru a sfârşi în cele din urmă -mai ales în Occident- prin separația lor aproape totală, consecințele acestei separații fiind considerabile: “spiritualitatea” (sau ceea ce se înțelege prin aceasta) s-a desprins într-o asemenea măsură de “teologie”, de dogmă, încât ea s-a putut deschide, fără a provoca proteste notabile, multiplelor “mistici” orientale extreme, deseori amestecate cu variante infinit multiplicate ale străvechiului gnosticism de tip neoplatonist.

[38] Aşa cum o sistematizează părintele Irrene Hausherr în studiul său intitulat *Le traite de l'Oraison d'Evagre de Pontique*, din „*Revue d'ascetique et mistique*” (prescurtat RAM), nr 15 (1934), p. 117. Întregul său efort de sistematizare ascetică şi mistică a fost plasat în interiorul cadrelor unui sistem ce a provocat controverse, atât de amarnice şi polarizate, încât au condus la condamnarea sa postumă, după 150 de ani, la Sinodul al V-lea Ecumenic din anul 553, odată cu Origen. (Despre condamnarea lui Evagrie Ponticul la Sinodul al V-lea Ecumenic, a se vedea lucrarea lui O. Zockler, *Evagrius Pontikus*, Biblische und Kirchenhistorische Studien 4, Munchen, 1893, p. 82-91 şi F. Diekamp, *Die origenisti-schen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das funfte allgemeine Konzil*,

de rolul capital jucat de Avva Evagrie în istoria spiritualității creştine şi de influența gândirii sale în teologia ascetico-mistică ulterioară a întregii Biserici creştine[39].

Evagrie este bărbatul care a adus sofisticatele teorii alexandrine în experiențele monahale ale deşertului nitric şi sketic şi a fost, astfel, în stare să formuleze experiența interioară a monahilor în termeni neoplatonici, justificând şi explicând, atât ontologic, cât şi filosofic, cunoaşterea suprarațională, interioară, nemijlocită a lui Dumnezeu în viața şi sufletul fiecăruia. Pentru aceasta a şi fost numit, pe drept cuvânt, "*filosoful din* (*în*) *deşert*"[40].

Părintele John Meyendorff plasează tradiția evagriană şi cea diadohiană într-o oarecare opoziție, sau cel puțin în contrast, una față de cealaltă, pe motivul că Evagrie este „intelectualist", în abordarea sa punând primul accent pe intelect (νους) ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu, în timp ce pentru Diadoh noțiunea biblică de *inimă* (καρδια) serveşte pentru a indica centrul ființei omeneşti şi locul acestei întâlniri[41].

Este adevărat că Sfântul Diadoh a fost influențat de scrierile evagriene, dar opoziția dintre cei doi corifei ai Spiritualității răsăritene apare mult mai pregnant decât punctele comune. Aceasta pentru că Evagrie aparține curentului intelectual, întregul său sistem depinzând de "νους" (*minte*) şi activitățile sale, pe când Diadoh gândeşte în termeni de "*simț*" şi "*gust*", utilizând expresii ca „γευσις", "γευεσθαι" şi „γλυκυτης", punând astfel mai mult accentul pe elementul estetic. Pentru Diadoh, viața duhovnicească apare de la început până la sfârşit ca o „*trăire*" şi aproape la orice pas se vorbeşte despre „*experiență*". Aceasta este o caracteristică justă lui Diadoh, el aparținând teologiei de sentiment, înclinând spre direcția pietății tradiției răsăritene, în care trăirea mistică nu poate fi identificată nicidecum cu o simplă stare sentimentală, ci mai degrabă se pune accentul pe „*simțirea minții*"[42].

Munster, 1899, p. 101-138). Dar trebuie precizat că Evagrie a depăşit mult tradiția origenistă, originalitatea sa constând în intensa lui preocupare practică ivită atât din propria lui participare la tradiția trăită a Părinților deşertului, cât şi din propria sa experiență a vieții anahoretice. Această dimensiune a fost acceptată cu recunoştință de monahismul răsăritean, iar operele sale, ce s-au păstrat în limba greacă, au exercitat o imensă influență asupra teologiei mistice şi duhovniceşti ortodoxe răsăritene prin rolul capital jucat de Evagrie însuşi. (Despre tensiunea interioară dintre harismatismul răsăritean şi autoritatea ierarhică, a se vedea pe larg binedocumentata lucrare a lui Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum*, Leipzig, 1898, mai ales pp. 220-330).

[39] Hans Urs von Balthasar îl numeşte pe Evagrie, "*cel care domină aproape absolut întreaga teologie mistică bizantină şi siriacă*". (*Cf.* Hans Urs von Balthasar, *The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrius*, traducere din germană în limba engleză, la Monastic Studies 3, 1965, p. 183).

[40] *Cf.* Antoine Guillaumont, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1967, p. 5.

[41] Vezi Jean Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice şi doctrinare*, în *trad. rom*. de Pr. Alexandru Stan, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1996, p. 41.

[42] *Cf.* Marcel Viller & Karl Rahner, *Aszkese und Mystik in der Vater zeit*, Freiburg im Breislau, Herder, 1939, p. 228. A se vedea şi Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg im Breislau, Freiburg, 1924, p. 189.

Apoi, Evagrie spune puține cuvinte despre rolul Sfintelor Taine şi face puține afirmații despre Persoana lui Iisus Hristos, în timp ce în scrierile lui Diadoh acestea ocupă o poziție privilegiată. După Diadoh scopul vieții duhovniceşti este unirea sufletului cu Dumnezeu prin dragoste, numai că după căderea omului în păcat „chipul" dumnezeiesc din el s-a întinat. Doar harul Sfântului Botez curăță „chipul", îl spală de întinăciunea păcatului. Dar prin aceasta încă nu avem şi „asemănarea" cu Dumnezeu. Lucrarea harului primit la Botez încă nu o simțim, căci „asemănarea" începem să o câştigăm pe măsură ce ne sporim eforturile noastre pentru o viață virtuoasă şi să o atingem deplin când a crescut în noi dragostea de Dumnezeu în mod deplin. Abia după ce am sporit în „asemănare", în dragoste, ni se face şi harul „*simțit*"[43]. Întreaga atmosferă duhovnicească diferă, aşadar, mult de la unul la celălalt.

Comparând antropologia Avvei Evagrie cu cea a Sfântului Diadoh, observăm următoarele: referitor la ființa umană, Evagrie, datorită influenței lui Origen, vede omul în termeni dualist-platonici, arătând că omul nu este mântuit ca întreagă existență psihosomatică, ci doar sufletul său este mântuit. Pentru Evagrie, materia şi existența materială a omului nu sunt rele în sine, dar asemănător Sfântului Grigore de Nyssa, el crede că materia a fost creată numai în vederea păcatului şi că ea va fi purificată până la cel mai înalt nivel[44]. Această doctrină spirituală de tip origen-platonică a Avvei Evagrie se prezintă a fi tocmai opusul învățăturii lui Diadoh în ceea ce priveşte ființa umană, care este mai mult biblică, probabil cu unele influențe de natură stoică. Termenul de bază "καρδια" (*inimă*) la Evagrie, ca pentru Origen şi Sfântul Grigore de Nyssa, devine sinonim cu cel prin care se exprimă "νους"-ul sau platonicul "suflet", în timp ce Diadoh redă termenului "*inimă*" întreaga lui semnificație biblică de centru al întregii vieți psihofiziologice a omului. De fapt, aici nu este vorba doar de un conflict de concepte, ci mai degrabă este vorba de două doctrine cu privire la chestiunea omului, cea a lui Platon şi cea biblică. În acest punct, Diadoh se situează în opoziție cu şcoala intelectualistă evagriană, deşi în esența învățăturii sale, el a fost influențat de scrierile marilor autori nitrieni. Însăşi titlul operei sale de bază trădează legătura sa cu Avva Evagrie. Bineînțeles, un anumit număr de idei comune şi termeni utilizați pot fi puşi pe seama influențelor comune: Sfânta Scriptură, Origen sau literatura creştină cunoscută.

Şi totuşi, asemeni lui Evagrie, Sfântul Diadoh crede că răul nu există în realitate pentru că nu a fost creat de Dumnezeu. Răul începe să existe prin refuzul binelui de către voința umană liberă. "*Răul nu este în fire, nici nu este cineva rău prin fire. Căci Dumnezeu n-a făcut ceva rău. Când însă cineva, din*

[43] "*Harul chiar din clipa în care ne botezăm se ascunde în adâncul minții. Din moment ce începe cineva să iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătățile harului intră în comuniune într-un chip tainic cu sufletul prin* ***simțirea minții****. Căci pe măsură ce sporeşte sufletul şi darul dumnezeiesc îşi arată dulceața sa minții*". (*Cf.* Diadoh, *Capete* 77, p. 427).

[44] *Cf.* Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*", în traducere engleză, Londra, 1963, p. 383.

pofta inimii, aduce la formă ceea ce nu are ființă, atunci aceea începe să fie ceea ce vrea cel ce face aceasta. Se cuvine deci prin cultivarea necontenită a amintirii lui Dumnezeu să ne ferim de a ne deprinde cu răul. Căci e mai puternică firea binelui, decât deprinderea răului. Fiindcă cel dintâi este, pe când cel de-al doilea, nu este, decât numai în faptul că se face"[45]. Apoi, Sfântul Diadoh urmează distincția evagriană a spiritelor rele aşezate în două grupe, deşi Evagrie este mult mai atras de demonic şi angelic: „*Cuvântul cunoştinței ne învață că sunt două feluri de duhuri rele. Unele dintre ele sunt oarecum mai subțiri, iar altele mai materiale. Cele mai subțiri războiesc sufletul, celelalte obişnuiesc să ducă trupul în robie prin anumite îmboldiri stăruitoare. De aceea dracii care războiesc sufletul şi cei care războiesc trupul îşi sunt mereu potrivnici, cu toate că au acelaşi scop de-a vătăma pe oameni. Când harul nu locuieşte în om, aceştia foiesc ca nişte şerpi în adâncurile inimii, neîngăduind câtuşi de puțin sufletului să caute spre dorința binelui*"[46].

Asemănător lui Evagrie şi Sfântul Diadoh vorbeşte adesea despre nevoia de a împlini poruncile Domnului după primirea Botezului: „*Harul îşi ascunde prezența sa în cei botezați, aşteptând hotărârea sufletului, ca atunci când omul se va întoarce cu totul spre Domnul, să-şi arate, printr-o negrăită simțire, prezența în inimă. Pe urmă iarăşi aşteaptă mişcarea sufletului, îngăduind săgeților diavoleşti să ajungă până în adâncul acestei simțiri, ca printr-o hotărâre şi mai caldă şi prin cuget smerit să caute pe Dumnezeu. Deci, dacă omul va începe de aici înainte să sporească în păzirea poruncilor şi să cheme neîncetat pe Domnul Iisus, focul sfântului har se va revărsa şi peste simțurile mai de dinafară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului omenesc...Iar când nevoitorul se va îmbrăca cu toate virtuțiile, atunci harul îi va lumina toată firea printr-o oarecare simțire mai adâncă, încălzindu-l spre mai multă dragoste de Dumnezeu*"[47].

Pe lângă acestea, regăsim la ambii autori aceleaşi învățături despre lipsa patimilor (απαθεια), dar aceasta nu înseamnă că omul nu mai este subiect al tentațiilor, cât faptul că omul ne le mai acordă importanță: „*Nepătimirea nu înseamnă a nu fi războit de diavoli, căci atunci ar trebui să ieşim din lume* (Cf. I Cor. 5,10), *ci războiți fiind de ei, să rămânem nebiruiți. Căci şi luptătorii îmbrăcați în fier sunt ținta săgeților trimise de vrăjmaşi şi aud sunetul săgeților trimise, dar nu sunt răniți de ele, pentru tăria îmbrăcămintei de război. Pentru*

[45] *Cf.* Diadoh, *Capete* 3, p. 390. A se vedea aceeaşi idee la Avva Evagrie, *Gnostikos* 39, ediția Wilhelm Frankenberg, "*Euagrius Ponticus*", Abhandlungen der koniglichen Gessellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Neue Folge, Berlin, 1912, p. 83, preluată şi în traducere franceză de Antoine & Claire Guillaumont: Evagre le Pontique, *Le Gnostique*, din colecția SC, vol. 356, Editions du Cerf, Paris, 1989.

[46] *Cf.* Diadoh, *Capete* 81, p. 430. La Avva Evagrie găsim aceeaşi învățătură în *Praktikos* 43, în traducere franceză de Antoine & Claire Guillaumont: Evagre le Pontique, *Traite pratique ou le moine*, din SC, nr. 170-171, Editions du Cerf, Paris, 1971, p. 598.

[47] Diadoh, *Capete* 85, p. 434-435.

că acoperiți fiind cu fier, ei rămân nebiruiți când sunt războiți"[48]. Pe aceeaşi linie duhovnicească, conceptul lui Evagrie de „*credincios pur*" eliberat de orice idei şi imagini, îl regăsim şi la Sfântul Diadoh: „*Cuvântul duhovnicesc păstrează sufletul celui ce-l găseşte pururea neiubitor de slavă deşartă*"[49], căci „*Când închidem minții toate ieşirile cu pomenirea lui Dumnezeu, ea cere o ocupație care să dea de lucru hărniciei ei...Deci toți aceia care cugetă neîncetat la acest nume sfânt şi slăvit, în adâncul inimii, vor putea vedea odată şi lumina minții lor*"[50].

Cu toate acestea, Sfântul Diadoh se apropie mai mult de învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul, cu care se aseamănă foarte mult, mai ales prin aceea că accentuează elementul estetic şi evidențiază admirabil mistica luminii. Pentru început vom spune că între mistica mult prea intelectualistă a Avvei Evagrie şi cea a vieții conştiente în harul simțit a Sfântului Macarie, Sfântul Diadoh ocupă o poziție de mijloc, el fiind unul dintre cei mai substanțiali, mai adânci şi mai originali scriitori mistici, precursorul prin excelență al isihasmului bizantin. În teologia mistică răsăriteană exista o tensiune constantă între evagrianism şi messalianism, între o accentuare intelectualistă şi una populară asupra misticii, unde Sfântul Diadoh se prezintă ca fiind exemplul prin excelență al modului în care aceste două tradiții, aparent atât de diverse, pot converge totuşi.

Sfântul Diadoh este foarte conştient de ereziile mişcării messaliene, împotriva căreia a luat dese inițiative, combătând învățăturile propovăduite de reprezentanții ei. Opoziția Sfântului Diadoh față de poziția fundamentală messaliană este una certă, mai ales în *Centuriile* sale, iar prin contactul cu această mişcare, Diadoh a luat o poziție categorică care poartă multe semne ale influenței messaliene. Încurajat de anumite asemănări constante între unele propoziții din „*Cuvântul ascetic*" al Sfântului Diadoh şi unele expresii din „*Omiliile duhovniceşti*" macariene, catolicul german Fr. Dorr susține, într-o lucrare a sa, că scrierea Sfântului Diadoh este îndreptată împotriva messalianismului exprimat în Omiliile duhovniceşti[51]. Fr. Dorr face referire la ideea „*conlocuirii harului cu păcatul în inima celui botezat*", propoziție care, chiar dacă s-ar găsi în Omiliile macariene, ea nu apare nicidecum într-o formă messaliană, căci messalienii admiteau doar o conlocuire a demonului

---

[48] *Cf.* Diadoh, *Capete* 98, p. 447. La Evagrie, a se vedea *Traite pratique ou le moine* 67, din SC, nr. 170-171, p. 652.

[49] Diadoh, *Capete* 11, p. 393. Vezi şi *Capete* 33, p. 403.

[50] *Cf. Capete*, 59, p. 414.

[51] *Cf*. Fr. Dorr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, p. 20. Părintele profesor Dumitru Stăniloae susține în acest sens că rezumând în esență doctrina messaliană, Dorr, cu toate că a recurs la numeroase speculații pentru a găsi măcar câteva nuanțe fine de messalianism în opera (*pseudo*)macariană şi o anumită deosebire între ea şi scrierea Sfântului Diadoh, nu a găsit decât un "*messalianism exprimat fățiş în Omiliile duhovniceşti*". [Vezi Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *În jurul Omiliilor duhovniceşti ale Sfântului Macarie Egipteanul*, articol în Rev. „*Mitropolia Olteniei*" (prescurtat MO), nr. 1-2 / 1958, p. 18-20].

cu sufletul şi nu a lui cu harul. Prin urmare, aceasta nu este o teză exclusiv messaliană, ci mai degrabă teza alungării demonului prin eforturi omeneşti şi prin aceea că harul nu vine în suflet la Botez, ci ulterior prin rugăciune. Ei bine, acestea sunt teze fundamentale pentru messalieni, împotriva cărora au luat poziție, atât Sfântul Macarie, cât şi Sfântul Diadoh, prin scrierile lor.

În cele ce urmează vom încerca să pătrundem în gândirea teologică a Sfântului Diadoh pentru a evidenția trăsăturile caracteristice ale doctrinei sale spirituale, făcând deseori referire la spiritualitatea (*pseudo*)macariană, cu care se aseamănă atât de mult. La o examinare mai atentă, se poate lesne observa că Sfântul Diadoh, pe lângă evidenta influență ce vine din partea Avvei Evagrie asupra lui, moşteneşte în acelaşi timp şi tradiția monahală egipteană, opera sa fiind pătrunsă de spiritul, limbajul şi temele duhovniceşti ale Sfântului Macarie Egipteanul[52].

Referitor la tema *conlocuirii* harului cu păcatul în sufletul celui botezat, la care am făcut referire, ambii autori vorbesc despre o pătrundere treptată a harului în suflet, sau mai precis harul îşi întinde lucrarea lui peste diferite părți ale sufletului. Dacă există o deosebire între cele două abordări, aceea constă în faptul că Sfântul Diadoh afirmă mai categoric prezența harului decât Sfântul Macarie, din momentul Botezului, în toată partea superioară sau centrală a sufletului, în vouς sau în inimă. Dar în acelaşi timp, el afirmă poate mai categoric „absența" harului în partea inferioară a sufletului sau la suprafața inimii, decât Sfântul Macarie.

Astfel, ceea ce trebuie recunoscut la Sfântul Macarie, este faptul că el recurge la o distincție mai puțin precisă între partea centrală a sufletului şi partea de suprafață, el vorbind în general de „*părțile sufletului*". La Macarie, conceptul mai general despre suflet, cuprinde în sfera sufletului şi „*simțirea trupească*" sau „*omul psihic*", pe când la Sfântul Diadoh această sferă cuprinde doar „mintea" sau „inima". În acest punct se întâlnesc, de fapt, cele două tendințe tradiționale spirituale existente în spiritualitatea monahală răsăriteană a secolului al IV-lea şi găsite unificate în opera Sfântului Diadoh: pe de-o parte *tradiția macariană a simțirii conştiente a harului*, care vorbeşte de „*simțirea*" sufletului, de „*simțirea şi atitudinea*" sufletului, despre inimă şi pătrunderea în inimă; iar pe de altă parte *tradiția intelectualist-interioară evagriană*, care accentuează mai mult curățirea progresivă a sufletului, începând cu partea poftitoare şi înaintând spre partea irascibilă a sufletului în tendința sa spre nepătimire. Aşa se face că Sfântul Diadoh adună la un loc ceea ce e adevărat în spiritualitatea inimii şi în cea a minții şi, asemeni Sfântului Macarie, spiritualitatea sa fiind deopotrivă a *inimii*, fără a fi materialistă (în sens messalian) şi a *minții*, fără a fi intelectualistă (în sens evagrian).

[52] Diadoh a împrumutat puternic vocabularul macarian al "*simțirii duhovniceşti*", recunoscut prin cuvinte tipice cum sunt αισθησις, πειρα şi πληροφορια şi o mulțime de alte cuvinte legate de simțirea duhovnicească. (Vezi pe larg Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 96-157).

Sfântul Diadoh combate vehement învățătura eretică messaliană despre "*coexistența*" celor două spirite a păcatului şi a purității, a binelui şi a răului în inima omului, afirmând, foarte asemănător cu Sfântul Macarie, că Duhul Sfânt este dat în momentul Botezului care eliberează omul de pângărirea păcatului, fără să înlăture dualitatea voinței, pe care Adam a obținut-o ca rezultat al căderii şi pe care urmaşii au moştenit-o de la el: "*Prin apa mântuitoare a Botezului ne naştem din nou, cu lucrarea Sfântului Duh. Prin aceasta, îndată ne curățim sufletul şi trupul, dacă venim la Dumnezeu din toată inima. Căci Duhul Sfânt, sălăşluindu-se în noi, alungă păcatul. Fiindcă nu este cu putiință ca, odată ce fața sufletului este una şi simplă, să fie prezente în el două persoane. Căci dacă harul dumnezeiesc se împreună prin Sfântul Botez cu trăsăturile chipului ca o arvună a asemănării, unde mai poate încăpea persoana celui rău, mai ales că nu există nici o împărtăşire între lumină şi întuneric*?"[53]

Eroarea fundamentală a messalienilor consta în aceea că identificau realitatea stării de har cu sentimentul experienței conştiente a acesteia. Sfântul Diadoh insistă asupra faptului că chiar şi atunci când nu ne dăm seama de prezența lui, harul este acolo într-un mod „*ascuns*", descoperindu-se prin percepția intelectului (νους) însuşi. Doar când omul începe să-L iubească pe Dumnezeu, prezența lui este pe deplin simțită. Cu cât sufletul resimte mai multă pace divină, cu atât se dezvăluie mai mult intelectului[54]. La fel se întâmplă când Dumnezeu „se retrage" pentru a ne educa. Prin παιδευτικη παρακρησις, harul divin se ascunde, dar sprijină sufletul din umbră; această retragere însă nu privează sufletul de lumina divină. Astfel, Sfântul Diadoh este de acord cu ideea că harul e activ, chiar dacă nu este simțit conştient. Revelarea sa deplină depinde de progresul spiritual al omului[55].

Messalienii au privit percepțiile psihologice ca fiind o latură infailibilă a acestei evoluții spirituale. Lucru adevărat pe undeva, numai că Sfântul Diadoh insistă mai mult asupra faptului că nu întotdeauna te poți baza pe simțirea umană, deoarece, în paralel cu percepția concretă există şi „*iluzia*", ca operă a diavolului, menită să devieze şi să distorsioneze realitatea. „*Mângâierea amăgitoare vine totdeauna când cel ce se nevoieşte e furat de*

---

[53] *Cf.* Diadoh, *Capete* 78, p. 428. Aceeaşi idee o regăsim la Evagrie în *De oratione tractatus*, 44-46 şi 66-70, ediția lui J.P. Migne din P.G. tomul *79*, col. 1165–1200, în traducere franceză de Irenne Hausherr în *Les lecons d'un contemplatif. Le Traite de l'Oration d'Evagrie le Pontique*, Paris, 1960.

[54] *Cf.* Diadoh, *Capete* 76, p. 426-427.

[55] Cam în acelaşi fel vorbeşte şi Sfântul Marcu Ascetul, la care vom face o scurtă referire mai jos. Pustnicul Marcu, pentru a explica mai bine relația dintre harul Botezului şi îndeplinirea poruncilor, accentuează aceeaşi distincție fundamentală. El declară, că la Botez, plinătatea harului şi prezența lăuntrică a Duhului Sfânt ne sunt date "*mistic*", sau tainic (μυστικῶς sau κρυφιως), însă, dacă împlinim poruncile ar trebui să devenim conştienți de acest har în mod activ (ενεργῶς). [A se vedea pe larg lucrarea lui T. Kalistos Ware, *The ascetic writings of Mark the Heremit*, Oxford, 1965, p. 210 ş.u].

o toropeală uşoară, amestecată cu o jumătate de pomenire a lui Dumnezeu. Mângâierea bună, ca una ce e de la Dumnezeu, îndeamnă în chip vădit sufletele nevoitorilor spre dragoste, umplându-le de multă bucurie. Cea de-a doua, obişnuind să învăluie sufletul într-o adiere amăgitoare, încearcă să fure, prin somnul trupului, simțirea minții sănătoase. Deci, dacă mintea se va afla stăruind cu luare aminte în pomenirea Domnului Iisus, va risipi adierea dulce la părerea vrăjmaşului şi se va porni cu bucurie la războiul împotriva lui, având la îndemână, ca armă, pe lângă har, experiența dobândită"[56]. Astfel, absența unor percepții psihice nu înseamnă neapărat absența harului divin, aşa cum credeau messalienii. Desigur că Sfântul Diadoh, asemeni Sfântului Macarie, nu face parte dintre „intelectualişti", dar consideră că scopul vieții creştine este trăirea conştientă a harului divin[57].

În ceea ce priveşte Taina Sfântului Botez, Sfântul Diadoh spune că prin Botez, omul „*se naşte din nou*", astfel încât el este imediat purificat de Duhul Sfânt, Care sălăşluieşte în om şi alungă păcatul. De fapt, în câteva cuvinte, Sfântul Diadoh respinge doctrina messaliană a coexistenței celor două entități în om: spiritul rău şi Duhul Sfânt[58]. Referitor la Sfântul Macarie, această coexistență este exprimată în două fragmente din Omiliile sale: „*...harul lui Dumnezeu, fiind în suflet împreună cu păcatul, cu nimic nu se vatămă de acesta*"[59] şi „*...sunt unii în care există, lucrează şi se odihneşte harul, dar în care locuieşte şi răutatea. Deci, două stăpâniri lucrează într-o singură inimă: a luminii şi a întunericului*"[60].

În acest sens, francezul Louis Bouyer spune că afirmația „simul peccator et justus", este o afirmație ce de multe ori a alarmat pe comentatorii moderni şi i-a convins de „messalianismul" autorului Macarie. Dar aceasta trebuie citită cu mai multă atenție decât se pare că i s-a acordat. „*Macarie nu consideră niciodată această condiție ca fiind una normală: pentru el, în timp ce harul întotdeauna găseşte păcatul dinainte prezent în om, nu încetează a lupta împotriva lui*"[61]. Concluzia este dată de Sfântul Macarie în Omilia 50, unde scrie următoarele: „*Sufletul are multe mădulare şi un adânc mare, aşa că intrând păcatul a luat în stăpânirea sa toate mădularele şi toate cămările*

---

[56] *Cf.* Diadoh, *Capete* 32, p. 402.

[57] Sfântul Diadoh foloseşte chiar expresia messaliană *"εν παση πληροφορια και αισθησει"* şi vorbeşte despre "***gustarea*** *conştientă a bunătății lui Dumnezeu*". De asemenea, face dese referiri la criteriul experienței, folosind expresii precum πειρα şi αισθησις, nu de percepere prin simțuri fizice, în sens messalian, care a înțeles aceşti termeni doar într-un sens pur material.

[58] A se vedea Diadoh, *Capete* 80, p. 429-430; 82, p. 431-433 şi 84, p. 434.

[59] *Cf.* Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* 16,6, în *trad. rom*. de C-tin Cornițescu, în colecția "*Sfântul Macarie Egipteanul. Scrieri*" din PSB, vol. *34*, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1992, p. 174.

[60] Idem, *Omilia*, 17,4 (p. 179).

[61] Spune Louis Bouyer în lucrarea sa *The spirituality of the New Testament and the Fathers*, p. 379-380.

inimii. Atunci când omul îl caută, harul vine spre el şi ia în stăpânire, să zicem, două mădulare. Omul fără experiență, fiind mângâiat de har, crede că, venind harul, a luat în stăpânire toate mădularele sufletului şi că păcatul a fost dezrădăcinat. Şi cum cea mai mare parte din el se află sub stăpânirea păcatului şi numai o parte sub cea a harului, un astfel de om se înşală şi nici măcar nu ştie... Socotesc că prin aceste puține cuvinte, v-am deschis calea ca unor bărbați înțelepți, să vă apucați de lucru, să cercetați puterea cuvintelor, să deveniți mai înțelepți întru Domnul, să creşteți cu ajutorul harului în simplitatea inimii voastre, ca să dobândiți mântuirea şi, izbăvindu-vă de toată viclenia şi înşelăciunea celui potrivnic, să vă învredniciți a fi găsiți fără prihană în ziua judecății Domnului nostru Iisus Hristos"[62].

Aceste ultime cuvinte din Omilii nu lasă loc de îndoială asupra influenței Sfântului Macarie, cu privire la tema coexistenței păcatului şi a harului divin în noi, asupra Sfântului Diadoh. De altfel, tema continuă o mai străveche abordare, intrată deja în tradiția bisericească o dată cu rabinii şi preluată de catehismele începuturilor erei creştine: pornind de la „διπσηκια" = dualitatea gândirii, creştinii ar trebui să-şi canalizeze toate eforturile înspre simplitatea inimii, astfel încât să nu fie judecați şi pedepsiți de Hristos. Aşezate însă în contextul real şi acordându-li-se aprecierea potrivită, învățăturile Sfântului Macarie îşi recâştigă, prin bogăție şi adâncime, echilibrul pe care tradiția răsăriteană a recunoscut-o întotdeauna.

Desigur, noi recunoaştem că doctrina ascetică profundă a Sfântului Macarie este asemănătoare în conținut cu un tip de învățătură messaliană mai "*rudimentară*", fără ca Macarie să fie catalogat adept al mişcării messaliene sau, cu atât mai puțin, inițiatorul acestei mişcări[63]. Desigur că descrierile făcute de cei doi autori, la care ne referim, ne oferă doar o idee despre asemănarea dintre doctrina messaliană şi *Capetele* diadohiene şi *Omiliile* macariene. Mai precis, este vorba despre faptul că lucrarea messaliană reprezentativă, cea a "Ascetikonului", denunțată şi anatematizată de Părinții participanți la Sinodul al III-lea Ecumenic din Efes, în sesiunea a VII-a[64], prezintă formele eretice sau ideile doctrinare foarte hotărât, în timp ce "Omiliile duhovniceşti" ale Sfântului Macarie o prezintă într-o manieră mai caldă şi îndulcită, care riscă să inducă în eroare şi pentru că fondul literar este reprodus cam în aceeaşi serie de dezvoltări.

Teologul A. Wilmart spune foarte bine că „*Omilistul* (Macarie) *reduce la trei fapte drama vieții spirituale: mai întâi, dominația diavolului, adevărată posedare ce constă într-o unire personală şi sensibilă a spiritului răufăcător cu*

[62] Vezi Macarie, *Omilia* 50,4 (p. 282).

[63] A se vedea în acest sens teza noastră de doctorat intitulată *Viața, personalitatea şi învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, apărută la *Edit*. Mega & Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2005.

[64] A se vedea articolul lui E. Amann intitulat *Messaliens* din colecția franceză „*Dictionaire de Theologie Catholique*" (prescurtat DThC), tomul X, 1920, col. 792-795.

sufletul, făcând din păcat sufletul sufletului; în al doilea rând, lupta în suflet a spiritului rău şi a Duhului Sfânt, a păcatului şi a harului divin, a întunericului şi a luminii, fiecare dintre cele două forțe aspirând la o dominare; şi în al treilea rând, prin mijlocul suveran al rugăciunii neîncetate, se arată triumful Duhului Sfânt în toată plinătatea sa, Rusaliile reînsuflețite, botezul de foc, distrugând în final tot păcatul şi producând preafericita nepătimire, în timp ce Duhul divin, stăpân al sufletului acum, devine, la rândul său, sufletul sufletului; atunci omul este îndumnezeit, iar lucrarea sa este de acum înainte de a se ruga mereu"[65]. Dacă punem în comparație acest rezumat al lui Wilmart referitor la doctrina macariană alături de cea messaliană, nu putem fi decât surprinşi de asemănarea lor, deşi este imposibil de confundat doctrina atât de elevată şi pură, care reiese din „Omiliile" macariene, cu abordările eretice, de nuanță mistică, ale messalienilor.

Un alt cercetător, germanul W. Volker s-a apropiat mult de învățătura şi spiritualitatea „Omiliilor" Sfântului Macarie şi şi-a exprimat îndoiala cu privire la teoriile doctrinare messaliene. El a susținut puternic opinia că ideile lui Macarie despre viața ascetică se reduc la tendința clasică a Părinților şi că "*în opera lui Macarie **nu se găseşte nimic** care să ne împiedice de a devia conținutul lor esențial din Tradiția patristică clasică*"[66]. Cele mai multe dintre cercetările actuale scot în evidență existența unei apartenențe adevărate a "Omiliilor duhovniceşti" la ideile messaliene, dar ele prezintă o *nouă formă* de messalianism, mai atenuată sau moderată. Alți cercetători moderni, care după minuțioase abordări teologice exprimate în paralelismul lor cu ideile messaliene şi privite contextual, au concluzionat următoarele: unele pasaje din Omilii exprimă un "*oarecare messalianism subțiat*"[67] sau sunt "*o mărturie a unui messalianism mai rudimentar, fără a respinge însă postulatul lor inițial"*[68]. Prin urmare, vom spune că pe alocuri, paralelismul aproape verbal al unor citații din Ascetikon sunt izbitoare cu ideile macariene, regăsite şi în dezbaterile teologice şi spirituale ale Sfântului Diadoh. Dar acesta nu este un motiv definitiv prin care să se adopte unanim părerea că Macarie a fost, este şi rămâne, în esență, un messalian. Sensul deplin al învățăturii sale, în structura ei cea mai adâncă, demonstrează cu totul altceva. Sfântul Macarie nu s-a socotit pe sine însuşi niciodată a fi un messalian şi acest lucru nu poate fi desprins, în sens definitiv şi unanim, nici din doctrina sa duhovnicească.

Asemănător lui şi Sfântul Diadoh, în anul 450, prin scrierea sa intitulată „Κεφαλαια γνωστικα εκατον", combate doctrina messaliană despre două spirite concurente în sufletul omului şi pune direct problema harului,

---

[65] *Cf.* A. Wilmart, *La lettre spirituelle de l'abbe Macaire*, în RAM, nr. 1, 1920, pp. 58-83, aici p. 62.

[66] Vezi W.Volker, *Neue Urkunden des Messalianismus*? din „*Theologische Literaturzeitung*", nr. 68, 1943, pp. 129-136, aici p. 133.

[67] "*verfeinester Messalinismus*" (*Cf.* Fr. Dorr, *op. cit*., p. 20).

[68] Vezi Vezi Irenne Hausherr, *L' erreur fondamentale ...*, în OCP, III-IV, Roma, 1935, p. 345.

unde argumentele foarte concrete aduse de el corespund exact cu cele ale omilistului Macarie, încât A. Wilmart se întreabă „*dacă nu cumva cel vizat este însuşi Macarie?*”[69]. Desigur că acest ansamblu de coincidențe nu putea fi rezultatul hazardului, orice spirit neavizat poate să recunoască apropierea care există între învățătura ascetică a Sfinților Macarie şi Diadoh, pe de-o parte, şi abordările acestora împotriva tezelor doctrinare messaliene, pe de altă parte. Pentru a combate messalianismul, Diadoh prețuieşte mult trăirea mistică a harului prin aceea că face o distincție între „chipul” lui Dumnezeu şi „asemănarea” cu Dumnezeu, pentru a putea distinge şi harul Sfântului Botez, care restabileşte acest „chip” fără să ne dăm seama, de trăirea conştientă a harului, care realizează treptat „asemănarea” prin eforturile voinței noastre libere spre înfăptuirea virtuților.

Potrivit învățăturii messaliene, Botezul nu alungă pe diavol din sufletul omului şi, prin urmare, nu şterge păcatul cu totul, ci mai degrabă în omul botezat sălăşluieşte deopotrivă harul şi păcatul, Duhul Sfânt şi diavolul. Dar, aşa cum am văzut şi mai sus, Diadoh respinge această doctrină falsă, arătând că, dacă până la Botez înăuntrul sufletului se află diavolul, de la Botez înăuntrul lui se sălăşluieşte harul, iar diavolul e scos afară. Din acest moment sufletul este influențat de har dinăuntrul său, iar diavolul îl influențează numai din afară, prin „mustul trupului” şi prin simțurile lui. Iată ce spune Diadoh în acest sens: ”*Unii au născocit că atât harul, cât şi păcatul, adică atât Duhul adevărului, cât şi duhul rătăcirii se ascund în mintea celui ce se botează. Dar eu am înțeles, din dumnezeieştile Scripturi, că înainte de Sfântul Botez harul îndeamnă sufletul spre cele bune din afară, iar Satana foieşte în adâncurile lui, încercând să stăvilească toate ieşirile minții înspre dreapta. Dar din ceasul în care renaştem, diavolul e scos afară, iar harul intră înăuntru. Aşadar, precum odinioară stăpânea asupra sufletului rătăcirea, aşa după Botez stăpâneşte asupra lui adevărul. Ce e drept, Satana lucrează asupra sufletului şi după Botez, ca şi mai înainte, dar nu ca unul ce se află la un loc cu harul, ci învăluind oarecum mintea în fumul dulceților neraționale, prin mustul trupului*”[70]. Cu alte cuvinte, până nu se sălăşluieşte harul în adâncul sufletului, lucrează diavolii chiar din el, oprindu-l de la dorirea binelui şi îndemnându-l la patimi sufleteşti. Dar după ce se sălăşluieşte harul în minte, vin la rând diavolii cei materiali, care ațâță trupul spre patimi trupeşti, ca să despartă mintea din comuniunea cu harul. ”*Harul lui Dumnezeu se sălăşluieşte în adâncul sufletului. De aceea, din adâncul inimii simțim oarecum izvorând dragostea de Dumnezeu, când ne gândim fierbinte la El. Iar dracii de aici înainte se mută şi se încuibează în simțurile trupului, lucrând prin firea uşor de influențat a trupului a celor ce sunt încă prunci cu sufletul... şi robesc sufletul prin simțurile trupului, îmbiindu-i cu sila spre cele ce nu vrea, când ne află umblând fără grijă şi cu nepăsare pe calea credinței*”[71].

---

[69] *Cf.* A. Wilmart, *art. cit*., p. 82, unde face trimitere la *Omiliile* 7,2; 11,13; 16, 3-5 şi 17,5 macariene, foarte asemănătoare cu textele diadohiene.

[70] *Cf.* Diadoh, *Capete* 76, p. 426-427.

[71] Vezi *Capete* 79, p. 429.

Vom spune mai departe că învățătura Sfântului Diadoh este strâns legată şi de cea a pustnicului Marcu Ascetul, care a trăit în a doua jumătate a secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea şi despre care avem date că a fost mulți ani egumen al unei mănăstiri de lângă Ancyra din Galatia, apoi mare pustnic într-o pustie din regiunea Sinaiului[72]. După nestorianul Babai cel Mare (+627/628), Sfântul Marcu Ascetul a scris cartea sa „*Despre botez*", împotriva messalienilor, care susțineau, pe de-o parte, că în sufletul omului se află, după Botez, Duhul Sfânt şi diavolul, iar pe de altă parte, că orice prezență a harului divin în sine, omul trebuie să o simtă[73].

Chiar dacă nu putem demonstra că între cei doi Părinți monahi ar fi putut exista o relație concretă, faptul că ambii scriitori atacă acelaşi duşman, este poate suficient spre a explica asemănările. Amândoi se arată a fi opozanți ai messalianismului, aparținând mai mult tradiției *estetice* decât celei intelectualiste, în ciuda faptului că folosesc terminologia, atât evagriană, cât şi exprimarea messaliană. De fapt, cei doi adoptă o poziție mediană între cele două curente spirituale: intelectualismul de tip evagrian şi materialismul grosier messalian.

Asemeni lui Diadoh şi Marcu monahul este atras, în final, de problema Botezului şi caută mereu să respingă devierile messaliene, care identificau realitatea stării de har cu experiența conştientă a harului restrânsă în viața creştină la nivelul "simțirii". Desigur că atât Diadoh, cât şi Marcu au respins această concepție, afirmând prezența reală, exclusivă şi definitivă a harului în sufletul omului, încă de la Botez. În momentul administrării Tainei Botezului, păcatul a fost scos din sufletul omului, harul sălăşluindu-se tainic în inimă, centrul spiritual al ființei umane, dar el se manifestă în mod conştient prin practicarea virtuților, pe măsura creşterii duhovniceşti a credinciosului în săvârşirea faptelor bune. După Sfântul Marcu, Botezul are un efect desăvârşit, întrucât el nu numai că şterge păcatul, ci şi împărtăşeşte pe Duhul Sfânt. Dar harul rămâne numai ca o „*putere*" (δυναμιψ) spre fapte bune, adică harul

---

[72] A se vedea relatări sumare despre viața Sfântului Marcu, la „*Marcu Ascetul. Viața şi scrierile*" în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae din FR, vol. I, *ed.* a II-a, *Edit.* Harisma, Bucureşti, 1992, p. 259 ş.u.

[73] Despre Babai avem informații prin Thomas de Marga, care spune că Babai a comentat corect unele scrieri din Sfinții Evagrie Ponticul şi texte din Marcu Eremitul, el fiind cel care s-a luptat din răsputeri, împotriva mişcării messaliene, tot mai prospere în părțile din Persia. (A se vedea precizarea făcută de Marcel Viller & Karl Rahner, *Aszkese und Mystik...*, p. 216-217 şi studiul lui E. Peterson intitulat *Die Schrift des Markos Eremites ucorectează ber die Taufe und die Messalianer*, din „*Zeitschrift fur die neutestamentlische Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche*", Gissen, nr. 31 (1932), p. 273-288. Despre învățătura ascetico-teologică a Sfântului Marcu Eremitul, recomandăm lucrarea lui J. Kunze, *Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge fur das altchristliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, pp. 31-54; studiul lui K. Jussen, *Dasein und Wesen der Erbsunde nach Markus Eremita*, din „*Zeitschrift fur Katholische Theologie*" (prescurtat ZKTh), Wien, nr. 62 (1938), p. 76-91 şi Irenne Hausherr, *L'erreue fondamentale ...*, din OCA, Roma, nr. 1 (1935), pp. 328-360.

ne face capabili să nu mai săvârşim răul, ci binele, faptele înseşi având să le săvârşească omul. Şi pe măsură ce le săvârşeşte, se face descoperită prezența harului în el[74].

Sfântul Marcu mai face distincție între încălcarea poruncii lui Dumnezeu de către Adam şi efectele păcatului în starea de cădere (starea „*adamică*" ce cuprinde înstrăinarea şi moartea), în care se află toți oamenii descendenți din Adam. Botezul este taina care readuce pe om la starea cea dintâi, el însemnând de fapt renaşterea din moarte la viață, prin Iisus Hristos, când Duhul Sfânt sau harul Lui se sălăşluieşte în adâncul omului, ştergând păcatul întru totul. Dar harul rămâne numai ca o *putere* (δυναμιψ) spre fapte bune, faptele înseşi având să le săvârşească omul, care totuşi păstrează pe mai departe vina pentru păcat[75]. Pe măsură ce creştinul le săvârşeşte, se face descoperită prezența harului divin din el. Prin aceea că Botezul aşează în noi harul ca putere spre faptă, el ne eliberează, adică ne face capabili să nu mai săvârşim răul, ci să facem binele. Răul nu se mai lucrează în noi în chip necesar, ci doar dacă voim să-l facem. Sfântul Marcu recunoaşte toate acestea foarte clar, ideile lui de bază fiind de fapt şi concluzia hristologiei sale îndreptată împotriva nestorienilor: Hristos n-a murit în zadar (Cf. Gal. 2,21), ci pentru „*noi şi pentru a noastră mântuire*"[76].

Pe de altă parte, aceeaşi messalieni afirmau că păcatul strămoşesc nefiind şters prin Botez, străduințele noastre au rostul tocmai de a-l şterge. La aceasta, Sfântul Marcu răspunde că, dacă ar fi aşa, Hristos n-ar fi avut pentru ce să moară. Păcatul, prin Botez, este şters cu adevărat, faptele noastre bune doar actualizează puterea harului divin, Botezul desființând păcatul şi făcându-ne liberi spre săvârşirea faptelor bune. Detaşarea de păcatul originar este deci o „τελεια λυσις" [77].

După Sfântul Marcu, Botezul dăruieşte harul desăvârşit (τελειαν χαριν), ce desigur este un pisc înalt câştigat de om prin Hristos, har cu ajutorul căruia omul poate birui în lupte. Că unii oameni şi după Botez se găsesc sub influența păcatului, aceasta nu înseamnă că păcatul nu s-a şters prin Botez şi că Botezul n-ar avea vreo influență asupra vieții spirituale a omului, ci că se evidențiază voința liberă din om: „*Mărturisim cu adevărat că sfântul Botez este desăvârşit şi în el e ascuns harul lui Hristos, care aşteaptă ascultarea noastră şi împlinirea poruncilor, a căror putere am primit-o prin har*"[78]. Deci, harul desăvârşit este dat aici, imediat la Botez, numai că el este tainic: „*Înțelegeți că curățirea s-a făcut tainic* (μνιστικον) *prin Botez, dar efectiv se află prin porunci. Dacă botezându-ne nu ne-am eliberat de păcatul strămoşesc, e vădit că nu*

[74] A se vedea introducerea la Sfântul Marcu Ascetul făcută de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*", vol. I, pp. 261-264.

[75] A se vedea Marcu Eremitul, *Despre botez*, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în F.R., vol. I, p. 352.

[76] Vezi Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, FR, vol. I, p. 263.

[77] *Ibidem*, p. 264.

[78] *Cf. ibidem*.

putem săvârşi nici faptele libertății. Iar dacă putem să le săvârşim pe acestea, e limpede că în chip tainic ne-am eliberat de robia păcatului"[79].

Harul se va face vizibil mai întâi în împlinirea rugăciunilor: „*Aici Hristos este Dumnezeu desăvârşit şi aşa, desăvârşit, El dăruieşte harul Duhului. Harul nu a primit nici un adaos din partea noastră, însă se descoperă şi se arată deplin după măsura împlinirii rugăciunilor noastre şi continuă să ni se arate apoi adaosul credinței ce duce spre dobândirea stării bărbatului desăvârşit, până la măsura deplinătății lui Hristos* (Cf. Efes. 4,13)*... Deci tu, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea, pentru care ai luat puterea şi te împodobeşte pentru arătarea Celui ce locuieşte în tine*"[80].

Trebuie să recunoaştem că anumite corecturi importante, ce vor fi aduse la cunoştință de Sfântul Marcu Ascetul în sistemul de gândire teologic monahal la începutul secolului al V-lea, este sigur învățătura despre Botez aşezată în semnificația ei hristologică: Hristos, ca Dumnezeu desăvârşit, desființează păcatul strămoşesc prin Botez şi oferă „omului nou", harul dumnezeiesc cel desăvârşit. Sfântul Marcu nu a fost influențat de nimeni în abordarea temei despre „progresarea" în har, motiv pentru care el vorbeşte doar de o progresare în „*descoperirea harului*"[81].

Referitor la învățătura eronată a messalienilor cu privire la gândurile noastre păcătoase, care vin şi ne stăpânesc fără să vrem, după Botez, ca o dovadă a prezenței continue a păcatului strămoşesc în noi, Sfântul Marcu spune că „ispitirea" (προσβολη) sau „momeala" ce vine de la Satan, nu este păcatul însuşi, nici justificarea însăşi a păcatului (δικαιοσυνη). El este „*gândul simplu şi izolat al păcatului*" (μονολιστοψ εμοανεια πβαγατογπονηρου), până ce e multiplicat, transformat într-o cugetare dezvoltată. Este un gând scânteie pe care nu-l producem noi, ci apare dintr-odată şi care poate stărui în noi, însă, dacă nu-l dezvoltăm şi nu asociem la el o plăcere, el nu e păcat, ci e doar încercarea voinței. Desigur că adeseori aceste gânduri ni se înfățişează ca având o putere silnică asupra noastră, întrucât nu putem scăpa de ele, cu toate că ele nu ni se impun cu sila, ca o creştere dintr-un păcat strămoşesc. Dacă este aşa, aceasta se datorează faptului că prin obişnuință ne-am făcut iarăşi robi patimilor şi gândurilor alimentate de ele, astfel încât nu le mai putem alunga dintr-odată, ci ne trebuie o luptă duhovnicească îndelungată pentru a topi treptat din noi puterea patimilor care dau sevă acestor gânduri. Prin urmare, se poate desprinde, pe baza celor prezentate, că şi la Sfântul Marcu ispitirea se vede produsă în om, păcatul (αμαρτια) putând locui în el[82].

---

[79] *Ibidem*, p. 264-265.

[80] *Ibidem*, p. 265.

[81] *Cf.* Ephrem Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verstandnis des Corpus Macarianum*, Universitatsverlag Anton Pustet, Salzburger Patristische Studien, Salzburg und Munchen, 1968, p. 85.

[82] Nu vom prezenta în detaliu aici diferențele importante dintre Sfinții Macarie şi Diadoh referitor la înțelegerea acestei chestiuni, ci vom sublinia doar că, în esență, ideile spirituale sunt cam aceleaşi, cu mici diferențe de exprimare şi limbaj. [Pentru aprofundare, recomandăm articolul lui J. Aβfalg publicat în „*Orientalia Christiana*", Roma, nr. 50 (1966), pp. 136-138].

Din cele prezentate, putem conchide că izbitoarea asemănare dintre Sfântul Diadoh şi Sfinții Marcu Ascetul şi Macarie Egipteanul este clară, unde persistă mai peste tot întrebarea despre desăvârşire, care e aşezată în centrul atenției. La Macarie desăvârşirea poate fi obținută în multe feluri cu ajutorul harului divin. După Sfinții Marcu şi Diadoh aceasta s-a dat deja *potențial* în Botez. Termenul τελεια χαρις folosit de Sfântul Marcu şi termenul εικων folosit de Sfântul Diadoh cuprind, deopotrivă în ele însele, o unitate dintre har şi păcat în sufletul omului.

Apoi, foarte uşor se poate observa că Sfântul Diadoh îşi cunoştea bine adversarii, cu toate că nu menționează niciodată nume specifice. Pe lângă lupta crâncenă dusă împotriva mişcării şi tendinței eretice messalianiste, în secolul al IX-lea, patriarhul Fotie din Constantinopol îl prezintă pe Diadoh ca un adversar al monofizitismului, de la mijlocul secolului al V-lea[83], a cărui doctrină se opune vehement tratărilor monofizitiste, alături de cea a autorităților Leon din Roma (440-461) şi a lui Ghenadie din Constantinopol (458-471)[84]. Mai mult, Fotie, în a sa lucrare „*Bibliotheca* or *Myriobiblos*" (855)[85], ne furnizează informații cu privire la Diadoh, spunându-i fratelui său Terasius, într-o scrisoare, că printre cele 283 de cărți de literatură clasică şi creştină, Diadoh a scris "*O sută de capete spirituale*" într-un mod foarte lăudabil[86].

Cert este că scrierile lui Diadoh s-au bucurat de o mare popularitate în întreg Creştinismul răsăritean şi au avut o influență importantă asupra generațiilor următoare. El este frecvent citat sau menționat ca o înaltă autoritate de mai mulți autori patristici între secolele al VI-VII-lea şi chiar de unele Sinoade locale. Astfel, despre Diadoh avem câteva date scrise în „*Viața Avvei Filimon*", probabil al Egiptului, la sfârşitul secolului al VI-lea, începutul secolului al VII-lea[87].

Sfântul Maxim Mărturisitorul (✞662) este profund îndatorat părinților Evagrie şi Diadoh. Învățătura sa despre bine şi rău, precum şi relația între iubire şi teamă, este influențată de scrierile lui Diadoh, Sfântul Maxim folosind de două ori texte din "Capetele" diadohiene pentru a dovedi "*autodeterminarea*"[88]. Vom mai spune că tot Sfântul Maxim dă o interpretare ortodoxă expresiei

---

[83] Vezi Fotie al Constantinopolului, *Bibliotheca*, cod 231, în colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *103,* col. 1089B, *apud* D. Obolensky, *The Bogomil. A Study in Balkan Nemanichaeism*, Chambridge University Press, 1948, p. 118.

[84] Vezi Codex 231 din P.G. tomul 103, col. 1089 C, din ediția lui R. Henry, vol. 5, Paris, 1967, p. 64-65, *apud* The. Polyzogopoulos, *art. cit.,* p. 791.

[85] Aceasta este data legată de apariția lucrării, însă Halkin susține că ea trebuie plasată cu cel puțin 20 de ani mai târziu. A se vedea chestiunea datei compunerii lucrării lui Fotie, la H. Halkin *La date de composition de la Bibliotheque de Photius remise eu question*, în „*Analecta Bollandiana*", vol. 81, (1963), pp. 414-417.

[86] A se vedea Codex 201 publicat în colecția greacă din P.G. tomul *193*, col. 669D-672B în ediția lui R. Henry, vol. 2, Paris, 1962, p. 100, *apud* Polyzogopoulos, p. 791.

[87] A se vedea "*Filocalia grecească*" II, Athena, 1957-1963, p. 244.

[88] A se vedea citarea lui Diadoh din "*Opuscula Theologica et polemica*", din colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *91*, col. 277C şi "*Disputatio cum Pyrrho*", din P.G. tomul *91*, col. 301C.

diadohiene "*încercați de focul judecății*"[89], despre al cărei înțeles au întrebat unii, iar el le răspunde astfel: *"…iar cei ce n-au câştigat cu totul desăvârşirea, ci au păcate şi isprăvi bune laolaltă, vin la locul judecății şi acolo, fiind oarecum arşi prin cercetarea faptelor lor bune şi rele, dacă se va îngreuna cumpăna celor bune în defavoarea celor rele, se vor izbăvi de chinuri*"[90].

În colecția anonimă a „*Scoliei*" despre Sfântul Ioan Sinaitul (*Scărarul*)[91], datată mai târziu decât lucrarea patriarhului Fotie, în care acesta din urmă este citat[92], la sfârşitul fiecărei trepte a „Scării" există cel puțin patru citate preluate din cele *100 de Capete* ale Sfântului Diadoh. De exemplu:

Predica 4 din Scolia 29 (din P.G. tomul *88*, col. 740) citează din Diadoh „*Centuria*" 41

Predica 26 a Scoliei 17 (P.G. tomul *88*, col. 1080) citează din Diadoh „*Centuria*" 6

Predica 30 a Scoliei 8 (P.G. tomul *88*, col. 1164) citează din Diadoh „*Centuria*" 7

Predica 30 a Scoliei 9 (P.G. tomul *88*, col. 1164) citează din Diadoh „*Centuria*" 34.

Apoi, citate din Diadoh apar în antologia spirituală intitulată „*Sinagoga lui Paul Evergetinos*" (trăitor în sec. al XI-lea). Din cele 100 de capitole ale Sfântului Diadoh, Evergetinos preia aproximativ 72 de capitole, adică aproape trei sferturi din întreg. În unele din aceste extrase Evergetinos a prescurtat textul preluat de la Diadoh sau alteori a rearanjat proporțiile din texte[93].

La versificatorul anonim de texte greceşti, prezentat de Amadutius[94], Sfântul Diadoh este menționat după Sfinții Ioan Scărarul şi Marcu Ascetul.

Cu toate acestea, una dintre temele foarte des abordate de către monahii răsăriteni, la care facem referire pe scurt aici, este cea a formei de rugăciune, care consta dintr-o scurtă expresie folosită ca cerere a ajutorului dumnezeiesc sau ca armă îndreptată împotriva ispitei. Pentru Sfântul Diadoh,

---

[89] *Cf*. Diadoh, *Capete* 100, p. 450.

[90] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns la întrebarea 10 din Questiones et Dubia*, din P.G. tomul *90*, col. 792, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae la „*Răspuns către Talasie*" din FR, vol. III, *Edit.* Tipografia arhiedecezană, Sibiu, 1988, p. 40-41.

[91] Există încă două colecții ale *Scoliei*, alături de cea menționată: prima atribuită lui Ioan din Raithu, contemporan cu Sfântul Ioan Scărarul. [Precizăm că originalul grec a rămas nepublicat, însă avem date certe despre apariția unei traduceri latine tipărită în colecția lui J.P.Migne din P.G. tomul *88,* col. 1211-1248. Despre această colecție vezi date furnizate de Jean Gribomont, *Le Scala Paradisi Jean de Raithou et Ange Clareno*, din „*Studia Monastica*", II (1960), p. 345-358]. A doua colecție este un foarte bogat comentariu compilat de Elias din Creta, care însă n-a fost niciodată publicat. (A se vedea studiul lui Th. Polyzogopoulos, *art. cit*., p. 791, nota 96).

[92] A se vedea colecția lui J.P.Migne din P.G. tomul *88*, col. 644-1209.

[93] A se vedea citarea fragmentelor celor doi autori prezentate de Arhim. Th. Polyzogopoulos, în *art. cit*., p. 792-793.

[94] Vezi J.C. Amadutius, *Anecdota Litteraria ex misc. codicibus eruta*, vol. II, Roma, 1773, p. 28, după consemnarea lui Polyzogopoulos, p. 793.

”repetiția constantă” a unei formule biblice sau chiar a numelui lui Iisus, nu este doar o protecție împotriva asalturilor demonice sau a altor feluri de împrăştiere, ci înseamnă mai degrabă o rugăciune neîncetată şi o cale spre un fel de „*rugăciune mai înaltă*”. De la acest scriitor ales şi ascet desăvârşit a rămas un scurt tratat „*Despre perfecțiunea spirituală*”, care s-a bucurat de o foarte largă răspândire în lumea creştină, ceea ce ne-o dovedesc multele manuscrise care ni s-au păstrat, precum şi prezența lui nelipsită din toate edițiile Filocaliei. Este poate singura scriere, anterioară celei a Sfântului Ioan Sinaitul, intitulată „Scara Raiului”, care se prezintă ca un tot unitar, ca o scriere sistematic concepută şi care cuprinde, în scurt, mai toate elementele vieții ascetice[95].

În lucrarea amintită, Sfântul Diadoh vorbeşte despre curățirea de patimile trupeşti şi curățirea minții de gândurile rele, ceea ce duce la liniştirea minții prin lucrarea Duhului Sfânt, Care ni se descoperă fie în „*simțirea minții*”, fie în „*înțelegerea inimii*”. Mintea, când începe să fie lucrată cu putere de lumina dumnezeiască, se face întreagă străvezie, încât îşi vede, în chip îmbelşugat, lumina sa, tinzând mereu spre a vedea în chip deplin slava lui Dumnezeu. Uneori, când mintea începe să caute harul Sfântului Duh, atunci şi Satana mângâie sufletul prin o „simțire dulce” care vine ca o adiere uşoară peste el. Foarte uşor se poate observa aici asemănările, aproape literare, cu abordările Sfântului Macarie. Dar mijlocul suveran pentru a scăpa de aceste curse ale ispititorului, este, după Diadoh, invocarea numelui Domnului Iisus Hristos în rugăciune, şi aceasta va trebui să fie cât mai deasă, permanentă chiar, pentru a nu da prilej ispitirii vrăjmaşului, care-şi duce necurmat în zi şi în noapte războiul său nevăzut împotriva nevoitorilor spre desăvârşita cunoaştere a Dumnezeirii.

Prin aceasta, Sfântul Diadoh al Foticeei se vădeşte a fi unul dintre primii tâlcuitori ai *rugăciunii lui Iisus*, această armă secretă şi suverană a contemplativilor împotriva celui rău, influențat fiind de ideile spirituale şi abordările ascetico-contemplative ale Sfântului Macarie şi a tradiției monahale egiptene. Nu de puține ori Sfântul Diadoh a luptat cu vehemență împotriva celor care ignorau orice lectură sau cultură teologică, dedicându-se numai rugăciunii şi adesea viziunilor contemplative, sterpe şi dăunătoare, precum şi opuşilor acestora, care se întreceau în lecturi şi dispute teologice, ce erau în detrimentul concentrării şi adâncirii, pe care o dă rugăciunea cea fără cuvinte a inimii, sau *rugăciunea tăcerii*, cum îi plăcea lui să spună. Pentru

[95] „*Scara*” Sfântului Ioan, alături de „*Omiliile duhovniceşti*” macariene şi „*Centuriile*” diadohiene, s-a bucurat de un mare prestigiu şi o mare influență în lumea monahală răsăriteană. Scrisă pentru novici, ”Scara” îi are în vedere pe desăvârşiți, fiind prima încercare mai deosebită, remarcabilă, de sistematizare a experienței mistico-ascetice, trăită atât personal de autorul lucrării, cât şi de toată tradiția pe care o înscrisese şi o lăsase veacurile anterioare. Este deci o metodă mistico-ascetică, în ascensiunea spirituală a fiecărui pas în plus spre desăvârşire, cuprinzând mai toate elementele din care s-a alimentat şi dezvoltat mai târziu mişcarea isihastă.

el, rugăciunea minții este zăbovirea numelui celui prea slăvit al lui Iisus prin pomenirea minții în căldura inimii sau trecerea acestui nume prezent în închipuirea minții prin baia de lacrimi a inimii.

Acest fel de rugăciune este numită de Sfântul Marcu Ascetul (Eremitul) „*rugăciune monologistos*", deoarece se baza pe o formulă alcătuită din foarte puține cuvinte sau chiar dintr-unul singur (*monos*). Metoda acestei rugăciuni a apărut tot în deşertul Egiptului şi avea să modeleze întreaga spiritualitate monahală bizantină şi ulterior rusă sub forma aşa-numitei „*rugăciuni a lui Iisus*"[96]. Germanul Fr. Dorr susține că învățătura despre „*rugăciunea continuă*", evidențiată atât în „Omiliile duhovniceşti" ale Sfântului Macarie şi care are o conotație „messaliană mai subțiată", cât şi în „Centuriile" Sfântului Diadoh, este vizată şi de Sfântul Marcu Ascetul[97]. De altfel, această temă este veche, ce are adânci rădăcini în spiritualitatea monahală răsăriteană, plecând de la Sfântul Macarie şi Avva Evagrie (secolul IV), preluată de Sfinții Marcu Ascetul şi Diadoh al Foticeii (secolul V), consolidată cert de Avva Dorotei în secolul al VI-lea prin repetarea neîncetată a formulelor „*Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!"* şi „*Fiule a lui Dumnezeu, ajută-mă*!", anticipând astfel tradiția răsăriteană ulterioară angajată din plin pe drumul ei în direcția învățăturii şi practicii *rugăciunii lui Iisus* legată de mişcarea isihastă[98].

Se ştie foarte bine ce rol a jucat „isihasmul" în viața mistico-ascetică a Răsăritului creştin, fiind o adevărată formă de viață monahală dedicată în întregime rugăciunii. Acest mod de rugăciune, însă, nu este un procedeu mecanic în spirit messalian având drept scop să promoveze extazul, ci departe de a căuta stări mistice superioare, călugării isihaşti tind spre starea „*trezviei"* (νεπσις), spre atenția interioară, spre unirea minții şi a inimii şi controlul inimii de către minte, spre „*paza inimii*" de către minte, spre „*tăcerea inimii*" (χεσηκια); este acea dezrădăcinare totală de lumea simțurilor şi activitatea facultăților spirituale, acea liniştire deplină a omului în Dumnezeu, e starea desăvârşită

---

[96] Cele mai bune priviri generale asupra acestei teme, a se vedea la Irene Hausherr, *Comment priaient les Peres*, în RAM, nr. 32 (1956), pp. 284-290; idem, *The Name of Jesus*, Cistercian, Kalamazoo, 1978, pp. 191-240 şi mai ales studiul lui Lucien Regnault, *La priere continuelle monologistos dans les Apophthegmes des Peres*, din Rev. „*Irenikon*", nr. 48, Paris, 1974, p. 467-493.

[97] *Cf.* Fr. Dorr, *Diadochus von Photike*…, p. 20. Este vorba aici despre scrierea ascetică a Avvei Marcu: "*Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*". De altfel, asemeni Sfântului Macarie, care deține scrieri sub formă de "întrebări şi răspunsuri" şi Sfântul Marcu Eremitul deține scrieri asemănătoare, cum ar fi: tratatul „*De Baptismo"*, scris sub formă de dialog, dar ceva mai artificial (publicat în ediția lui J. P. Migne din colecția P.G. tomul *65*, col. 985-1028, cu *trad. rom*. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae în „*Filocalia românească*", vol. I, ediția II-a, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1943). Nu putem afirma cu tărie că Sfântul Marcu a fost inspirat de Avva Macarie, dar o asemănare, în ceea ce priveşte stilul şi metoda de lucru, este evidentă.

[98] A se vedea pe larg Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr., *Edit.* Deisis, Sibiu, 1997 şi idem, *Spiritualitatea răsăritului creştin. II. Rugăciunea*, *Edit.* Deisis, Sibiu, 1998.

a contemplației, a unirii mistice cu obiectul trăirii religioase şi a doririi noastre neîncetate; este expresia propriu-zis creştină a „*nepătimirii*" (απαθεια) în care acțiunea şi contemplația sunt două rânduieli comune de viață creştină în exercițiul „lucrării mentale" (πραξις νοερα). Mişcarea isihastă, în tot parcursul dezvoltării ei, de la origini până în prezent, promova exercițiul minții în unirea caldă a inimii prin invocarea necontenită a *Numelui lui Iisus* în rugăciune curată, care trebuie efectuată numai cu mintea, deci fără ajutorul cuvintelor, ce trebuie coborâtă în cuptorul inimii şi acolo să aprindă întreaga ființă umană până la transfigurare interioară deplină. În această rugăciune contemplativă neîntreruptă, inima devine altarul pe care se aduce, de liturghisitor (*mintea*) lui Dumnezeu, jertfa tainică a rugăciunii.

În ceea ce priveşte „metoda" practicării acestei rugăciuni, precum şi textul, trebuie spus că este de origine şi cuprins evanghelic şi apostolic şi că ele sunt tot atât de vechi precum Creştinismul. Compusă din texte inspirate din Noul Testament, *rugăciunea lui Iisus* îşi duce originea până în timpurile primare ale monahismului creştin, de care a fost practicată ca rugăciune mintală, rugăciune înscrisă (avva *Evagrie* Ponticul), rugăciune neîntreruptă, fără mânie şi fără gânduri (Sfântul *Ioan Gură de Aur*), rugăciune fără cuvinte şi curată (Sfântul *Diadoh* al Foticeei), rugăciune monologistos şi rugăciune adamică sau paradisiacă (Sfântul *Nil* Ascetul), rugăciunea sfintei linişti mintale (Sfântul *Ioan Scărarul*) ori rugăciunea inimii sau a minții (Sfântul *Simeon Noul Teolog*). Aceasta denotă existența unui „spirit", referitor la caracterul impersonal al multor scrieri ascetice şi spirituale, precum şi autori din Răsăritul creştin, care presupune conştiința că metoda isihastă aparține unei *şcoli* de spiritualitate, aceea a Bisericii întregi.

Metoda psiho-fiziologică a *rugăciunii isihaste*, intuită de Sfântul Diadoh, nu este nimic mai mult decât un *mijloc* printre multe altele pentru a realiza „*atenția*" sau „*apărarea inimii*" şi nicidecum nu constituie esența şi nici scopul ei ultim[99]. Viața monahală era înțeleasă la începutul Creştinismului monahal ca un „*isihasm*", pentru că se baza pe două principii: distanțarea față de lume (retragerea în pustie spre *isihie*) şi rugăciunea permanentă[100]. De aceea

[99] În acest sens rugăciunea isihastă creştină se deosebeşte radical de yoga hindusă şi de dhikr-ul musulman, care nu sunt altceva decât tehnici ce conduc la starea mistică dorită, asemeni unui automatism mai mult sau mai puțin pronunțat. În acest sens, francezul Laurent Gardet a încercat să schițeze o paralelă între mistica creştină şi cea musulmană în ceea ce priveşte rugăciunea adresată Cuvântului Divin şi admite că este imposibil de negat faptul că aceste două spiritualități, sub o formă sau alta, nu s-au influențat reciproc. [Vezi L. Gardet, *Un probleme de mystique comparee: la mention du Nom divin –dhikr- dans la mystique musulmane*, în „*Revue Thomiste*", nr. III (1952), pp. 642-679 şi nr. I (1953), pp. 197-216]. Desigur că acest paralelism nu face decât să sublinieze contrastul dintre practica musulmană şi interpretarea creştină a aceluiaşi fenomen psihologic referitoare la „rugăciunea respiratorie", care, în concepția spiritualității creştine, a devenit inseparabilă de o mistică tainică şi de o teologie a harului divin.

[100] *Cf.* John Meyendorff, Ησυχασμος, articol publicat în „Θρησκευτικη και Ηθικη", vol. 6, Athena, 1962, p. 83, *apud* Theodor Nikolaou, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995, p. 86-87.

stăzi se vorbeşte derutant despre „*isihasmul de dinaintea Isihasmului*”[101]. De asemenea, legătura interioară dintre monahism şi „isihie”, se lasă să se constate uşor în „Apofthegmata Patrum” şi în operele ascetice ale Sfinților monahi Macarie Egipteanul, Evagrie Ponticul sau Diadoh al Foticeii. La aceşti autori se găsesc argumente clare că „praxisul” rugăciunii de mai târziu, practicat în Sfântul Munte Athos, pomenirea necontenită a Numelui lui Iisus şi metodele isihaste, au fost adânc înrădăcinate în tradiția monastică egipteană şi sinaitică a secolelor IV-VI.

În vechime, metoda rugăciunii isihaste era înțeleasă numai în legătură cu viața sacramentală a Bisericii. Tainele Botezului şi Euharistiei erau pentru monahi punctul central al vieții creştine[102], iar experiența harului divin se dovedea numai în existența sacramentală. Harul divin sacramental cuprinde omul întreg (trup şi suflet), unde inima deține rolul central al ființei umane ca loc în care „*omul e atins de Dumnezeu în vederea îndumnezeirii lui*”. Toate acestea sunt idei diadohiene constante, care vor fi luate în considerare de isihasmul de mai târziu, deoarece „*isihasmul biblic şi hristocentric*”[103] al Sfântului Diadoh, se interpunea eficient împotriva „*isihasmului platonic şi intelectualist*” al unui Origen sau al Avvei Evagrie Ponticul.

Din acest motiv, este cert faptul că cea mai mare influență a Sfântului Diadoh s-a produs asupra atitudinii isihaste răsăritene. Isihasm care, aşa cum am relatat mai sus, nu este neapărat o atitudine religioasă nouă, apărută la începutul secolului al XIV-lea, ci mai degrabă o “metodă” care-şi trage sursele printre monahii răsăriteni din pustia sketică a Egiptului secolului al IV-lea şi care se consolidează concret printre călugării din Constantinopol şi din părțile centrale ale Greciei secolului al XI-lea. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) a fost unul dintre conducătorii spirituali ai unor astfel de grupări, care a citit scrierile Sfântului Diadoh[104]. Ucenicul său, Nicetas Stethatos, scriind cu lux de amănunte viața dascălului său Simeon şi prezentând educația sa religioasă, notează undeva că „*Sfântul Simeon a citit scrierile lui Diadoh*”[105]. De altfel, nu este greu de găsit în scrierile lui Simeon învățătura ascetică specifică Sfântului Diadoh despre „iubirea şi frumusețea lui Dumnezeu”, despre relația dintre iubire şi teamă, asemănarea celor doi fiind dovedită de faptul că însăşi lucrarea lui Simeon “*Cateheze spirituale*” a fost, eronat, atribuită Sfântului Diadoh.

Alături de Sfântul Simeon, episcopul Tesalonicului, Diadoh este citat frecvent şi cinstit ca şi o mare autoritate de către autori aparținând tradiției

[101] A se vedea Irenne Hausherr, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în „*Orientalia Christiana*” (prescurtat OC), nr. 9/2, Roma, 1927, p. 111ş.u.

[102] Vezi J. Meyendorff, *art. cit*, p. 85 (după Nikolaou, p. 87).

[103] *Cf. ibidem*.

[104] A se vedea Sfântul Simeon Noul Teolog, *Capete teologice şi practice*, în introducerea traducerii în limba română de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae din F.R., vol. VI, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1977, p. 14-15.

[105] A se vedea această consemnare citată după Irenne Hausherr, *Vie de Symeon le Nouveau Theologien par Niketas Stethatos*, din OC, vol. 12, Roma, 1928.

isihaste din secolul al XIV-lea creştin. Astfel, Nichifor din Athos (începutul sec. al XIV-lea) în predica „*De sobrietate et cordis custodia*”[106], reține întreaga „Centurie” 57 a Sfântului Diadoh. Apoi, Sfântul Grigorie Sinaitul (1255-1346) citează o parte din „Centuria” 33 diadohiană în lucrarea sa „*De quietudine et doubus orationis modis*”[107], vorbind despre tradiția rugăciunii după Sfinții Varsanufie şi Diadoh al Foticeei. Aceasta nu face decât să-l invoace pe Diadoh pentru a dovedi caracterul tradițional al isihasmului secolului al XIV-lea. În Centuria lui Callist şi Ignatie Xantopulos (tot din sec. al XIV-lea), intitulată „*Methodus et Regula, cum Deo, Accuratissima*”[108], unde se face un scurt şi foarte echilibrat rezumat al doctrinei isihaste, ”Centuriile” Sfântului Diadoh sunt citate cu numele în mai multe situații[109]. Însuşi Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) citează o parte din opera Sfântului Diadoh în lucrarea sa “*De aquietudine et doubos orationis modis*”[110], vorbind despre tradiția rugăciunii cultivată la acesta din urmă. El îl invocă pe Diadoh pentru a dovedi caracterul tradițional al isihasmului răsăritean, citând din lucrarea diadohiană “*Centuria*” 89 în lucrarea sa “*Ad Reverendissimam in sanctimonialibus Xenam. De Passionibus virtutibus*”[111].

Fragmentul din lucrarea “Capete” 89 a Sfântului Diadoh este citată şi de Filotei din Constantinopol în predica sa lăudabilă, adresată lui Grigorie Palama[112]. Prin urmare, majoritatea conducătorilor spirituali ai tradiției isihaste: Sfinții Grigore Sinaitul, Grigorie Palama, Filotei al Constantinopolului şi numeroşi călugări din Muntele Athos, au făcut referire la Sfântul Diadoh, mai ales la Sinodul local din 1351, dovedind ortodoxia momentului isihast.

Nu în ultimul rând, Sfântul Diadoh este lăudat de conducătorul renaşterii isihaste, Sfântul Nicodim din Muntele Athos (1748-1809), recunoscut nouă sub numele de Nicodim de la Tismana, în „*Filocalia*”, care cuprinde întreaga „Centurie” diadohiană (cu cele *100 Capete*)[113]. Desigur că prin numeroasele traduceri ale Filocaliei, Diadoh a fost mult recunoscut şi a avut o contribuție

---

[106] Publicată în colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *147*, col. 958

[107] Apărută în P.G. tomul *150*, col. 1321.

[108] Publicată în colecția J.P. Migne, din P.G. tomul *147*.

[109] De exemplu: Centuria 49 Xantopulos îi corespunde “*Centuria*” 59 diadohiană; Centuriei 51 Xantopulos = “*Centuria*” 57 diadohiană; Centuriei 55 Xantopulos = “*Centuria*” 97 a lui Diadoh; Centuriei 74 Xantopulos = “*Centuria”* 31,32 şi 33, etc.

[110] A se vedea lucrarea Sfântului Grigorie Palama în colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *150*, col. 1321A-D.

[111] Vezi idem, P.G. tomul *150*, col. 1081.

[112] Vezi P.G. tomul *151*, col. 577.

[113] A se vedea “*Filocalia Părinților niptici*”, Veneția, 1782, pp. 205-237, publicată în variantă grecească. Această scriere nu e tipărită în colecția lui J.P. Migne decât într-o traducere latină făcută de Fr. Turrianus, încă la 1570, ce purta titlul: „*Capita centum de perfectione spirituali*”. (Vezi P.G. tomul *65*, col. 1167-1212). Textul acestei scrieri a fost reprodus în ediția a II-a a „*Filocaliei greceşti*”, Athena, 1983, din vol. I, p. 140-164, preluat de Părintele prof. dr. Dumitru Stăniloae şi tradus în limba română în „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*”, vol. I, ediția a II-a, *Edit*. Harisma, Bucureşti, 1992, pp. 390-449.

decisivă prin influența asupra literaturii creştine moderne. O dovadă în acest sens este opera rusească „*Călătoria unui pelerin*”[114], unde autorul anonim citează din „Centuriile” Sfântului Diadoh al Foticeei.

Influența Sfântului Diadoh se regăseşte şi în spiritualitatea apuseană. Multe din principiile conținute de „Cele 100 de Capete” diadohiene arată o asemănare remarcabilă cu cele ale unui Ignatie de Loyola şi Teresa d'Avila, însă nu avem dovezi certe pentru a arăta că vreunul dintre ei ar fi citit lucrarea ascetică a lui Diadoh. Apoi, vom spune că Sfântul Diadoh este unul dintre cei mai religioşi autori pe care „Societatea lui Iisus” îl recomandă formării superiorilor şi novicilor din „*Regulae magistri novitiorum*”[115].

În finalul acestui studiu, în loc de concluzie, vom spune că Sfântul Diadoh este unul dintre cei mai importanți scriitori ai Creştinismului, care a pus bazele unei învățături ascetice şi duhovniceşti de înaltă ținută ortodoxă, care a influențat decisiv mulți scriitori ascetici şi mistici de mai târziu. El ne apare ca o mare autoritate în textele scriitorilor menționați, care-l citează frecvent spre a dovedi caracterul ortodox al învățăturilor lor.

BIBLIOGRAFIE

1. BARDENHEWER, Otto, Gheschichte *der Altkirlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg, 1962.
2. IDEM, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg im Breislau, Freiburg, 1924.
3. BECK, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Sich*, Munchen, 1959.
4. BOUYER, Louis, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*”, în traducere engleză, Londra, 1963.
5. DAVIDS, Ephrem, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verstandnis des Corpus Macarianum*, Universitatsverlag Anton Pustet, Salzburger Patristische Studien, Salzburg und Munchen, 1968.
6. DIADOH, episcopul Foticeei, *Cele o sută capete teologice*”, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr Dumitru Stăniloae, în colecția „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*” (F.R.), ediția a II-a, *Edit*. Harisma, Bucureşti, 1992, pp. 390-450.
7. DORR, Francisc, *Diadochus von Photice und die Messalianer*, Freiburg, 1937.
8. GARDET, L., *Un probleme de mystique comparee: la mention du Nom divin –dhikr- dans la mystique musulmane*, în „*Revue Thomiste*”, nr. I (1953), pp. 197-216 şi nr. III (1952), pp. 642-679.
9. GUILLAUMONT, Antoine, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1967.

[114] A se vedea “*Pelerinul rus*” în *trad. rom*. din limba rusă de Arhim. Paulin Lecca, *Edit.* Sofia, 1998, p. 147.

[115] Este vorba despre Institutul „*Societății lui Iisus*” din Florența. Regula de ordine interioară este publicată în “*Regulae magistri novitiorum Libri ad usum magistri novitiorum accommdati*”, Florența, 1893, vol. 3, p. 121 ş.u.

10. GUILLAUMONT, Antoine & Claire, *Evagre le Pontique. Traite pratique ou le moine*, din SC, nr. 170-171, Editions du Cerf, Paris, 1971.
11. HAUSHERR, Irenne, *Les grands courants de la spiritualite orientale*, în „*Orientalia Christiana Periodica*" (OCP), vol. I, Roma, 1935, pp. 114-138.
12. IDEM, *Les lecons d'un contemplatif. Le Traite de l'Oration d'Evagrie le Pontique*, Paris, 1960.
13. IDEM, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în „*Orientalia Christiana*" (OC), nr. 9/2, Roma, 1927.
14. MARROU, H.I., *Diadoque de Photike et Victor de Vita*, în „*Revue des etudes anciennes*", vol. 45, 1943, pp. 225-232.
15. MEYENDORFF, John, *Sfântul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă*, în *trad. rom*. de Angela Pagu, *Edit*. Enciclopedică, Bucureşti, 1995.
16. IDEM, *Teologia bizantină. Tendințe istorice şi doctrinare*, în *trad. rom*. de Pr. Alexandru Stan, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1996.
17. NIKOLAOU, Theodor, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995.
18. OBERHUMMER, E., "*Photike*", în colecția coordonată de Pauly-Wissowa-Kroll, "*Real-Encyclopedie*", vol. 20, 1 (1941), col. 660-665.
19. OBOLENSKY, D., *The Bogomil. A Study in Balkan Nemani-chaeism*, Chambridge University Press, 1948.
20. *Pelerinul rus*, în *trad. rom*. din limba rusă de Arhim. Paulin Lecca, *Edit.* Sofia, 1998.
21. PETERSON, E., *Die Schrift des Markos Eremites ucorectează̆ber die Taufe und die Messalianer*, din „*Zeitschrift fur die neutestamentlische Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche*", Gissen, nr. 31 (1932), pp. 273-288.
22. POLYZOGOPOULOS, Arhim. Dr. Theodoritus, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, din Rev. "*Theologia*", an. 47, nr. 3 (1984), Athena.
23. REGNAULT, Lucien, *La priere continuelle monologistos dans les Apophthegmes des Peres*, din Rev. „*Irenikon*", nr. 48, Paris, 1974, pp. 467-493.
24. SCHERWOOD, P., *Maximus the Confessor: Ascetic, Life and Four Centuries on Charity*, Londra, 1955.
25. SPIDLIK, Thomas, *Spiritualitatea răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr., *Edit*. Deisis, Sibiu, 1997.
26. IDEM, *Spiritualitatea răsăritului creştin. II. Rugăciunea*, *Edit.* Deisis, Sibiu, 1998.
27. STĂNILOAE, Dumitru, Pr. prof. dr., *În jurul Omiliilor duhovniceşti ale Sfântului Macarie Egipteanul*, articol în Rev. „*Mitropolia Olteniei*", nr. 1-2 / 1958.
28. STEWART, Columba, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr & Cristian Pop, *Edit.* Deisis, Sibiu, 2000.
29. IDEM, *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
30. VILLER, Marcel & RAHNER, Karl, *Aszkese und Mystik in der Vater zeit*, Freiburg im Breislau, Herder, 1939.
31. VOLKER, W., *Neue Urkunden des Messalianismus*? din „*Theologische Literaturzeitung*", nr. 68, 1943, pp. 129-136.
32. WARE, T. Kalistos, *The ascetic writings of Mark the Heremit*, Oxford, 1965.
33. WILMART, A., *La lettre spirituelle de l'abbe Macaire*, în RAM, nr. 1, 1920, pp. 58-83.

ELEMENTE *ANTROPOLOGICE* ÎN ÎNVĂȚĂTURA ASCETICĂ A SFÂNTULUI DIADOH AL FOTICEEI

Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

ABSTRACT

The biblical teaching on man's creation according to the image and likeness of God has the central point in the history of Christian anthropology. Diadochus of Photice uses this teaching in his writings: „All men are made God's image" und attributes the image of God to the whole human grace. In other words, he believes that the image is universal: it belongs to every man. By the creation of man in God's image Diadochus recognises a primordial correspondence between the being of man and the being of God. Diadochus discerns the idea of a movement by man from the imago to the archetype in the phrase of Genesis „καθ' όμοίωσιν". Phrase of Genesis 1,26 constitutes for Diadochus and the majotity of the Fathers the biblical basis an which they developed their dogmatic teaching about man. According to Diadochus the likeness to God follows certain stages: is in so far as possible to be like God, and that means becoming like the divine as far as we can. The likeness to God is the deification of man as the last stage of man's transfiguration in Christ.

According to Diadochus the ontological purity of the human body is proved as well from the idea of the glorification and resurrection of the body. Diadochus teaches that the body participates in the goodness of God according to its progress. The body is not an obstacle in the spiritual life. This means that Diadochus does not accept merely an intellectual contemplation of God. Of course the full participation of the whole man in the glory of God will take place in the eschatological time, but since man has been baptized into Christ he has been already buried and raised with Him. The Kingdom of God is not only a future but a present reality. Thus grace since baptism, through the receptive organ of the intelect, brings an ineffable joy to the body. The intellect communicates its joy to the body according to the measure of the body's progress. This joy which then fills both soul and body is a true reminder of the life without corruption, that is to say, of the Original State of man before the fall. The body, ontologically speaking, is not an obstacle to communication with God. Man appreciates God not only with his spiritual existence but as a wkole person with his body.

The majority of the Fathers of the Church seem to accept that human nature consist of body and soul. This is also Diadochus' teaching. According to Diadochus man has his wholeness of body and soul The soul expesses itself in the body and when the soul commits himself wholly to God he is purified in soul and body as well. Thus man meets God as a whole being. Neither of the two components separated id the real man, but both are the necessary elements of men. Diadochus describes body as the soul's dwelling place and as the veil of the soul. Although Diadochus accepts a close connection between soul and body, nevertheless he also speaks about the disunion between them. Diadochus observes a disunion between body and soul always in relation to the fallen man. In Disdochus' thought we find this dualism, a disunion of soul and body because of sin. For Diadochus the unity of body and soul is a basic characteristic which constitutes the human being. Thus man is designed to be a unity of body and soul. As a man advances in the spiritual life the dualism between body and soul stops, and man can find the unity of his person as he was before the fall.

1. *Omul* - ființă psihosomatică

1.1. Unitatea ființei umane

Majoritatea Sfinților Părinți răsăriteni acceptă unanim realitatea că natura umană constă din trup şi suflet. Aceasta este, de altfel, şi învățătura Sfântului Diadoh. Teologul rus Vladimir Lossky spune că "*diferența între partizanii trihotomiei şi dihotomiei este, de fapt, doar una de terminologie. Trihotomiştii privesc cuvântul* "νους" *ca o facultate superioară prin care omul intră în comuniune cu Dumnezeu. Persoana, nu ipostaza umană, conține părți ale acestei complexități naturale şi se exprimă în totalitatea ființei umane, care se exprimă la rândul ei în şi prin ea*"[1].

Problema relației dintre trup şi suflet şi centrul personalității umane a fost dezbătută în antichitate de mulți filosofi greci şi apoi de mulți gânditori creştini. Au existat două teorii care au încercat să lămurească problema aceasta: prima crede că trupul şi sufletul sunt două aspecte ale aceleiaşi realități; trupul este "concentrare" a sufletului şi, în acest caz, sufletul reprezintă aspectul intern al trupului; a doua distinge sufletul de trup: sufletul este spiritual, nemuritor, indisolubil, în timp ce trupul este material, muritor şi disolubil, opoziția suflet-trup fiind una esențială şi absolută.

Pe care din aceste două teorii antropologice o adoptă Diadoh? În opoziție cu viziunea platonică, potrivit căreia omul nu are un suflet, ci *este un suflet* (ψυχη εστιν ανθρωπος)[2], Diadoh spune că omul reprezintă o unitate perfectă între suflet şi trup[3], asemeni stoicilor[4] şi a majorității Sfinților Părinți răsăriteni. Relația dintre suflet şi trup nu poate fi privită, în viziune platonică, drept o relație exterioară între două elemente unite în mod nefiresc, iar Sfântul Diadoh este de părere că există o strânsă relație între ele, exprimată prin termenul des folosit de el: „συγκρασις".

Vorbind la concret, Sfântul Diadoh foloseşte termenul συγκρασις[5] pentru a descrie relația dintre trup şi suflet. Dacă pentru Platon, trupul este o închisoare a sufletului, iar relația dintre trup şi suflet este o relație exterioară între două elemente unite în mod nefiresc, Sfântul Diadoh spune că omul

---

[1] *Cf*. Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, în *trad. rom*. de Pr. Vasile Răducă, *Edit*. Anastasia, p. 155.

[2] *Cf.* Platon, *Alcibiades* I şi II 103C, în *trad. rom*. de Bezdechi, *Edit.* Tiparul Român, Bucureşti, 1943, p. 54.

[3] Aristotel, în scrierile sale din tinerețe, a fost influențat de Platon şi a sprijinit diviziunea dintre trup-suflet. Mai târziu, în cartea sa "*De anima*", el caracterizează sufletul ca εντελεχεια a trupului, adică realizare a trupului şi acceptă unitatea reală a celor două componente ale omului.

[4] Stoicii sprijineau şi ei unitatea naturii umane, mai ales prin stoicul Crissipus. A se vedea Armin, *Stoicorum veterum Fragmenta*, II, 473, p. 154-155.

[5] Asemeni Sfinților Irineu al Lyonului [Vezi *Adversus haeresis* 5,6,1 ediția lui A. Rousseau din colecția franceză „*Sources Chretiennes*" (prescurtat **SC**), vol. 153, Paris, 1969, p. 73, 79] şi Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, 15, din colecția lui Jean Paul Migne din „*Patrologiae Greacae*" (prescurtat **P.G.**) tomul *88*, col. 904A, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în lucrarea *Scara*, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1992, p. 236.

posedă unitatea „εν τη συγκρασει" dintre trup şi suflet[6]. Din acest motiv, când sufletul este separat de trup, el nu mai poate cunoaşte evenimentele spațiale[7]. Sufletul se exprimă prin trup[8], iar când omul îşi încredințează ființa sa lui Dumnezeu, el este purificat deopotrivă în trup şi suflet[9]. Astfel, omul îl întâlneşte pe Dumnezeu ca o ființă întreagă. Nici una din cele două componente, luate separat, nu constituie omul real, dar ambele sunt elemente esențiale ale omului. Sfântul Diadoh descrie trupul ca fiind „sălaş" sau „*casă*", şi ca „*văl*" (παραπετασμα) al sufletului[10].

Asemănător Sfântului Diadoh vorbesc şi alți Sfinți Părinți răsăriteni cu mare prestigiu în ale spiritualității ortodoxe. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens următoarele: "*Omul este o ființă unitară, iar fiecare dintre elementele care îl alcătuiesc are o menire aparte. Trupul poartă şi exprimă sufletul, sufletul însufleţeşte şi conduce trupul*"[11]. Iar Sfântul Atanasie cel Mare afirmă şi el: "*Trupul este partea complementară a ființei umane, bucurându-se de o prețuire deosebită, căci, deşi el nu se mişcă de la sine, ci are nevoie de suflet pentru acest lucru şi, deşi nu raționează asupra lui însuşi, nici asupra celor din afara lui, trupul e organul prin care lucrează sufletul pentru actele esențiale ale vieții. Relația dintre suflet şi trup se bazează pe sinergia lor*"[12]. Apoi, în concepția Sfântului Grigore de Nyssa, omul este o sinteză care depăşeşte suma elementelor ei componente, fiind orientată spre în sus, o ființă care are alte posibilități şi dimensiuni, o persoană orientată spre transcendent. Rezultat al unui act creator special, nu numai al unei "faceri" prin poruncă, omul nu este numai rodul evoluției lumii materiale din care face parte. Nu putem nega însă că lumea aceasta nu s-a mişcat, că nu a evoluat spre el. Dar, din contră, omul nu reprezintă numai un nou nivel al lumii văzute, ci ceva mai mult, "*o noutate a lumii create*"[13]. Omul, ființă materială înzestrată cu suflet, este considerat de Sfântul Grigore ca făcând parte şi din lumea inteligibilă, din care mai fac parte îngerii şi Dumnezeu. Elementele lumii sensibile primesc în om funcționalități şi perspective noi. Trupul omenesc este compus din aceleaşi elemente ca toată lumea sensibilă, dar "*din ceea ce aceasta are mai fin şi mai luminos*"[14].

---

[6] *Cf*. Diadoh al Foticeii, *Viziunea* 29, în ediția lui J. P. Migne, P.G. tomul *65*, col. 1114-1148, cu traducere franceză de Edouard de Places în *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*, din colecția SC, nr. 5 bis, Paris, p. 179.

[7] *Ibidem.*

[8] Vezi *Viziunea* 25, p. 177.

[9] Idem, *Capete* 78, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în colecția „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*" (prescurtat F.R.), ediția a doua, *Edit.* Harisma, Bucureşti, 1992, p. 428.

[10] *Cf. ibidem*. Vezi şi *Capete* 71, (p. 423).

[11] Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii şi Cuvântări*, III, 1, în *trad. rom*. de Pr. Dumitru Fecioru în colecția „*Părinți şi Scriitori bisericeşti*" (prescurtat PSB), vol. 17, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1986, p. 366. A se vedea câteva precizări despre antropologia Sfântului Vasile la Pr. dr. Marin D. Ciulei, *Antropologie Patristică, Edit*. Sirona, 1999, p. 137.

[12] Vezi Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, XVII, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția PSB vol. *15*, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1987, p. 111.

[13] A se vedea Pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, *Edit*. IBM al B.O.R., Bucureşti, 1996, p. 84.

[14] *Cf.* Sfântul Grigore de Nyssa, *De hom. op*., VIII, 44, 145, *apud* V. Răducă, *Antropologia...*, p. 84.

Datorită sintezei celor două elemente într-o strânsă unitate, diferitele activități ale sufletului sau ale trupului se influențează reciproc. Astfel, când trupul este "îmbuibat" de mâncare, face intelectul să devină mai greoi în acțiuni; de asemenea, când trupul e slăbit de autocontrol excesiv, determină capacitatea contemplativă a sufletului inaptă de concentrare[15]. Într-adevăr, după Diadoh, există o strânsă legătură şi coerență între suflet şi trup. Mai mult, el ține să precizeze că între cele două componente ale omului nu există o prăpastie enormă în ceea ce priveşte substanța lor de bază. Diadoh pare să meargă mai departe, dacă ar fi să-l comparăm cu alți Sfinți Părinți, deoarece, din ceea ce reiese din cuvintele sale, trupul şi sufletul sunt create din una şi aceeaşi esență, numai că în diferite grade de densitate[16].

Cu toate că Diadoh acceptă o strânsă legătură între suflet şi trup, el vorbeşte şi de „despărțirea" lor. Preluând ideea noutestamentară a Sfântului Apostol Pavel, Diadoh afirmă că intelectul întotdeauna savurează legile Sfântului Duh: "*Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu*" (Rom. 7,22), în timp ce organele trupului se lasă duse în ispită[17]. În altă parte, el repetă cuvintele Sfântului Pavel, zicând: "*...cu mintea mea slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul, legii păcatului*" (Cf. Rom. 7,25)[18]. Este evident că Diadoh remarcă o „ruptură" între trup şi suflet în legătură cu omul căzut, asemănător Sfântului Pavel, ca o opoziție între "carne" şi "spirit", din cauza păcatului.

Este acceptat de către mulți scriitori creştini mai noi că Sfântul Pavel n-a crezut într-un dualism metafizic, ci a urmat înțelegerea omului aşa cum o făceau cei care au scris Vechiul Testament. John Robinson scrie în acest sens: "*În prezent, se crede că, oricât de mult ar fi influențat de surse elenistice în alte părți ale doctrinei sale, Pavel este, în antropologia sa, în mod fundamental, aşa cum se autodefineşte, un evreu al evreilor. Într-adevăr, există cuvinte şi extensii de uz care trebuie explicate prin alte surse. Însă principalele categorii cu care lucrează derivă din viziunea Vechiului Testament asupra omului şi presupune întrebarea şi interesele asupra cărora planează această viziune*"[19].

De fapt, în Vechiul Testament nu există o opoziție ontologică între elementele materiale şi spirituale, trup şi suflet, ci omul este privit ca un organism psiho-somatic. Mai mult, cei care au scris Vechiul Testament nu au fost interesați de o analiză teoretică a componentelor omului. Vechiul

---

[15] Vezi Diadoh, *Capete* 45, (p. 408-409).

[16] A se vedea pe larg *Viziunile*"29 (p. 179), 18 şi 19 (p. 174). Această idee este comună tuturor stoicilor. (Vezi în acest sens aprofundarea lui Johannes Hirchberger, *Geschichte der Philosophie*, I, Freiburg im Breslau, 1961, p. 257-258), precum şi Sfântului Macarie Egipteanul, care zice: „*Fiecare după firea sa este trup...Aşa şi sufletul străbate tot trupul. Şi cuprinzând sufletul toate mădularele trupului, se amestecă cu ele şi săvârşeşte prin ele toate faptele vieții*". (*Cf.* Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* 4,9, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. C-tin Cornițescu, în colecția "*Sfântul Macarie Egipteanul*. *Scrieri*" din PSB, vol. *34*, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1992, p. 102).

[17] Vezi Diadoh, *Capete* 79, (p. 429).

[18] Idem, *Capete* 82, (p. 431).

[19] *Cf.* John Robinson, *The body. A study in Pauline Theology*, London, 1952, p. 11.

Testament vorbeşte despre om ca o "*ființă trăitoare*", cu mai multe părți care sunt, ele însele, conştiente şi active. Nu există îndoială că viziunea Sfântului Pavel asupra omului concordă cu acest punct de vedere, dar putem găsi un fel de dualism în gândirea Sfântului Pavel între noțiunile antropologice de "carne" şi "spirit". Pentru Sfântul Pavel, termenul "carne" (σαρξ) nu este un echivalent al trupului, nici termenul "spirit" (πνευμα) nu este echivalent cu sufletul. Astfel, când descrie *„*τα εργα της σαρκος*"* din Gal. 5,19-21, el nu îl raportează în mod special la trup. Termenul "carne", în Epistolele pauline, înseamnă omul în unitatea sa, aflat în condițiile căderii; în timp ce prin termenul "spirit" el vede omul din punct de vedere al salvării sale. În consecință, atât trupul cât şi sufletul pot fi carne sau spirit. Aşadar "dualismul" Apostolului Pavel nu este o opoziție între materie şi spirit, ci mai degrabă o antiteză între viață şi moarte. Păcatul este cel care a introdus acest dualism în ființa umană. Păcatul a creat o schimbare a naturii umane, o separare între suflet şi trup, care sfârşeşte în moarte.

În abordarea teologică a Sfântului Diadoh regăsim acest dualism, ca "ruptură" a sufletului de trup, datorată păcatului[20]. Pentru Diadoh, unitatea trup-suflet este o caracteristică esențială care constituie însăşi ființa umană. Astfel, omul e destinat să fie o unitate deplină de trup şi suflet. Cu cât omul evoluează în viața sa spirituală, dualismul încetează şi omul îşi regăseşte unitatea dinaintea căderii. Însă, centrul unității ființei umane, rădăcina facultăților intelectuale şi a voinței, în general, sursa întregii activități intelectuale şi spirituale, este "*inima*". Pe Diadoh îl caracterizează Tradiția răsăriteană, fiind un adept al „tradiției estetice" şi nu al celei „intelectualiste" de tip origenist şi evagrian, de unde şi rolul central pe care îl acordă "inimii" şi nu "minții". Diadoh a folosit termenul "inimă" în înțelesul său biblic, de centru al întregii vieți psiho-fizice, în timp ce la Origen şi Avva Evagrie „inima" a devenit un sinonim al termenilor platonici de „minte" sau „suflet"[21].

Scriitorii Vechiului Testament şi gânditorii stoici au făcut din "inimă" (καρδια) elementul coordonator în constituția umană, numind-o "*lăcaş al gândirii*". Stoicul Zenon a sprijinit această opinie, deoarece, după el, "*logos*"-ul vine din sânul omului şi astfel inima este centrul intelectului şi al sufletului uman[22]. Oricum, în scrierile Sfântului Diadoh regăsim dese referiri la rolul central pe care-l ocupă inima în dezvoltarea învățăturii sale spiritual-antropologice. El descrie inima ca fiind centrul personalității umane, unde se naşte frica şi dragostea de Dumnezeu. "*Nimeni*", spune Diadoh, "*nu poate să-L iubească în mod conştient pe Dumnezeu în inima sa, decât dacă s-a temut mai întâi de El întru simțirea inimii*"[23]. Dragostea de Dumnezeu trebuie

[20] A se vedea o paralelă, în acest sens, între Sfinții Diadoh şi Maxim Mărturisitorul la Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Bresgau, 1941, p. 199 ş.u.

[21] De menționat aici este faptul, nu lipsit de importanță, că în limba coptă, limbajul folosit de cei mai mulți călugări din Egipt, acelaşi cuvânt "***het***" este folosit atât pentru minte, cât şi pentru inimă. (A se vedea aprofundarea lui Timotei K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Heremit*, Oxford, 1965, p. 254).

[22] Vezi Max Pohlenz, *Die Stoa*, Gottingen, 1948, p. 86-87.

[23] *Cf*. Diadoh, *Capete* 16 (p. 395).

să se exprime cu deplină conştiinţă şi siguranţă a inimii, adică "*cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, cu tot cugetul tău*" (Cf. Luca 10,27)[24].

Cel care-L iubeşte pe Domnul conştient cu inima sa, este ştiut de Dumnezeu (I Cor. 8,3). Apoi, în inimă se va aprinde constant „*focul iubirii*"[25]. Inima este locul unde Sfântul Duh îşi dezvăluie "căldura". El determină în toate componentele sufletului o „tânjire" după Dumnezeu, căldura Sa nu e necesar să fie simțită de nimic din afară, căci, prin intermediul inimii, face ca întreaga ființă umană să se bucure cu o dragoste fără margini[26]. Adâncul inimii este locul amintirii permanente a lui Dumnezeu[27]. Însă, când omul îşi foloseşte simțurile fără moderație, ele distrag inima de la "amintirea" lui Dumnezeu[28]. Doar cel care sălăşluieşte permanent în propria sa inimă este detaşat de atracțiile acestei lumi[29]. Sfântul Diadoh prezintă astfel un întreg drum al întregii vieți mistice. "*Hristos este ascuns în inimă de la Botez*"[30], iar scopul nostru trebuie să fie de-a ajunge la inimă şi, astfel, de-a descoperi comoara împărtăşirii ce stă înăuntrul nostru.

În acest sens, un distins cărturar punea astfel problema: "*Fără inimă, care este centrul întregii activități, spiritul e neputincios. Fără spirit, inima rămâne oarbă, lipsită de direcție. De aceea, e necesar să obținem o relație armonioasă între spirit şi inimă, pentru a dezvolta şi clădi personalitatea în viața duhovnicească, deoarece calea unificării nu e pur şi simplu un proces inconştient, ci presupune o vigilență permanentă a Duhului şi un efort constant de voință*"[31].

1.2. Caracterul ontologic al *trupului*

Este binecunoscută ideea multor filosofi clasici greci potrivit cărora trupul omenesc este rău în esența sa. Această idee îşi are originea în învățătura orfică despre trup ca închisoare a sufletului, care a influențat şi gândirea filosofilor greci de mai târziu (Pitagora, Platon, Aristotel sau Plotin). Această doctrină orfică a avut o influență covârşitoare şi, am putea spune, uneori nefericită asupra lui Platon, în particular.

Astfel, gânditorul antic Platon, în lucrarea "*Cratylus*", pune în discuție etimologia cuvântului "*corp*" (σῶμα) şi posibila legătură a acestei noțiuni cu mormântul sufletului (σημα), ca şi cum sufletul ar fi îngropat. Iată ce spune el: „*Acum voi preciza că trupul este mormântul sufletului, ca şi cum acesta ar fi îngropat în existența actuală*"[32]. În câteva cuvinte vom spune că, pentru

[24] Idem, *Centuria* 40, p. 407.
[25] Idem, *Centuria* 14, p. 394.
[26] Idem, *Centuria* 74, p. 425.
[27] Idem, *Centuria* 56, p. 412-413.
[28] *Ibidem.*
[29] Idem, *Capete* 57, p. 413.
[30] Idem, *Capete* 64, p. 418.
[31] Vezi Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 149.
[32] *Cf.* Platon, *Cratylus*, 400C. Vezi aceeaşi idee şi în lucrarea *Phaedo*, 66, în *trad. rom*. de Constantin Ionescu Boeru & Lydia Constanța Ciucă, *Edit.* Prietenii Cărții, Bucureşti, 1997, p. 109.

Platon, trupul este “o pacoste”, un rău şi nicidecum parte a “sinelui”, care este sufletul însuşi. Trupul este considerat un factor de influență care duce la rău şi viața omului bun se va constitui ca un proces de purificare, de lepădare de acesta, în scopul primirii unei recompense în altă parte.

Asemenea lui şi Aristotel, în gândirea sa de început, sub influența lui Platon, a scris lucrarea “*Endemus*” (Despre suflet), în care este prezentată ideea că “*viața în afara trupului este naturală şi sănătoasă*”[33]. Apoi, Plotin, din cele aflate de la biograful său Porfirie, se simțea resemnat că “există în trup”. Nu îndrăznea să vorbească niciodată despre seminția sa, ba chiar s-a opus cu fermitate când un pictor a dorit să-i facă portretul (n-a vrut să-i stea de model)[34]. În primele secole creştine şi gnosticii erau împotriva trupului omenesc, ca şi unii din scriitorii creştini aflați sub influența înaintaşilor[35].

În acest context, este interesant de examinat învățătura Sfântului Diadoh, ca învățător răsăritean, despre “trup”. După el, trupul este una din componentele omului. El caracterizează natura trupului cu termenul aristotelic „πυκνοτητα”[36] care înseamnă “*densitatea substanței sale*”[37]. “*Trupul este pământ şi este legat de cele terestre*”[38], dar este absolut imposibil pentru corpul uman să fie rău, ori să fie mormânt al sufletului, deoarece răul nu există din natura sa, nici un om nu este rău de la natură şi, apoi, răul nu vine din partea materială a omului[39]. Trupul este creat de Dumnezeu şi din acest motiv trebuie să fie bun, pentru că Dumnezeu n-a făcut nimic care să nu fie bun[40].

Trupul este o parte inalienabilă a omului. Mai mult, conceperea trupului şi a purității naturale, după Diadoh, este confirmată indirect de Întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos. În multe citate Sfântul Diadoh se referă la faptul că Dumnezeu, ca esență pur spirituală, a luat trup de om prin “*înomenirea*” Domnului[41]. El spune în înțeles dogmatic că “*lucrarea lui Dumnezeu a luat formă*”[42]. Apoi, Diadoh respinge învățătura doghetistă despre “încarnare” şi accentuează ideea despre Cuvântul lui Dumnezeu care contribuie substanțial la densitatea naturii umane[43]. Trupul lui Iisus a fost la fel cu trupurile celorlalți oameni, pe care l-a asumat în Iisus Hristos, cu care S-a înălțat la cer[44] şi se va întoarce în timpul eshatologic şi parusiac ca Dumnezeu

---

[33] Fragment aristotelic redat de Proclus din *Republica* 12, a lui Platon, după *trad. rom. cit*., p. 41.
[34] *Cf*. Porphyrios, *Viața lui Plotin*, în *trad. rom*. de Boeru & Ciucă, p. 123.
[35] Despre gnostici, a se vedea lucrarea lui Michel Spanneut, *Le Stoicisme des Peres de L'eglise*, Editions du Seuil, Paris, 1957, pp. 42-47.
[36] Termen regăsit la Aristotel în *Fizica* 8,7, 260 b 10, după *trad. rom.* de N.I. Barbu, *Edit.* Moldova, Iaşi, 1995, pp. 33-35.
[37] Vezi Diadoh al Foticeii, *Viziunea* 19, din S.C. nr. 5 bis, p. 174.
[38] Idem, *Capete* 26, (p. 399).
[39] Idem, *Capete* 3, (p. 390).
[40] *Ibidem*.
[41] Idem, *Sermon pour l'ascension de notre Segneur Jesus Christ*, V, prescurtat „*Predica*” *5*, din traducere franceză a colecției S.C. nr. 5 bis, p. 167.
[42] Idem, *Viziunea* 21, S.C. nr. 5 bis, p. 176.
[43] Idem, *Predica* 6, din S.C. nr. 5 bis, p. 168.
[44] Idem, *Predica* 5, p. 167.

şi om[45]. Firea umană asumată în Ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos va fi unită pe veci cu Cuvântul lui Dumnezeu. Datorită Întrupării, Hristos va fi vizibil şi în momentul împlinirii Împărăției mesianice[46].

Ontologic, trupul este bun, dar, din punct de vedere moral şi practic, este "neutru". De fapt, trupul, după cum ştim, diferă de ceea ce era în momentul creării, datorită păcatului. Căderea omului a schimbat starea inițială şi paradisiacă a trupului. Diadoh spune că trupul a devenit "*subiect de corupție*" de la căderea lui Adam[47]. Concret, el spune că în timp ce diavolul este scos din trup prin Botez, i se permite să acționeze împotriva omului în trup, datorită slăbiciunii "cărnii". Duhurile rele stau la pândă şi invadează, prin simțurile trupeşti, încercând să supună sufletul prin violență, în special când găsesc oameni fricoşi în a urma calea spirituală[48]. Oricum, cert este că Diadoh recunoaşte că atâta timp cât omul sălăşluieşte în acest trup coruptibil, el este "*rupt de Dumnezeu*"[49]. În acest pasaj nu putem vorbi despre o nostalgie platonică de a fi situat în afara trupului, ci Diadoh se referă aici la trup "în starea sa decăzută".

Dincolo de cuvintele sale, se întrevede aici ideea Sfântului Pavel, ştiind că, atâta timp cât suntem "acasă", în trup, suntem departe de Domnul: "...*ştiind că, petrecând în trup, suntem departe de Domnul*" (II Cor. 5,6). De altfel, în Epistolele Sfântului Pavel găsim o teologie a trupului, pe care unii dintre Sfinții Părinți au dezvoltat-o admirabil. Sfântul Pavel nu a făcut niciodată distincție între "sinele" omului şi trupul său, şi nici nu a vorbit vreodată despre vreo eliberare a sinelui din închisoarea sa trupească. Prin termenul "trup", el nu se referă numai la forma trupului sau doar la trup, ci la întreaga ființă umană.

Noțiunea de "trup" poate fi tradus uneori prin "eu". Este foarte evident că trupul ține de existența umană şi aceasta reiese din faptul că Pavel nu poate concepe nici chiar o existență umană ulterioară în afara trupului, în opoziție cu cei din Corint, care negau învierea (vezi I Cor. 15). De asemenea, nu e lipsit de importanță şi faptul că Sfântul Pavel nu numeşte niciodată "trup" un cadavru. Pe de altă parte, prin termenul semnificativ "carne", sau "trup", Pavel desemnează omul decăzut, supunerea omului puterii cărnii şi păcatului: "*carne şi sânge*" sunt expresii care denotă slăbiciunea ființei umane.

Acesta este punctul de vedere antropologic din care trebuie să privim şi să înțelegem fragmentul din Romani 7,5: "*Căci pe când eram în trup, patimile păcatelor, care erau prin Lege, lucrau în mădularele noastre, ca să aducem roade morții*". În plus, trupul poate deveni instrument al păcatului, ca "trup de carne" sau "trup de păcat şi de moarte". Iată ce se spune în Romani 7,14: "... *dar **eu sunt trupesc**, vândut sub păcat*" şi Coloseni 2,11:

---

[45] *Ibidem.*

[46] Idem, *Viziunea* 21, din S.C., nr. 5 bis, p. 176.

[47] Idem, *Capete* 78, (p. 428).

[48] Idem, *Capete* 79, (p. 429).

[49] Idem, *Capete* 36: *„...Până ce petrecem în trupul acesta stricăcios, suntem departe de Dumnezeu, adică nu putem să-L vedem în chip văzut*", (p. 405).

"... *prin dezbrăcarea de* ***trupul cărnii****, întru tăierea împrejur a lui Hristos*". De aceea, el şi sfătuieşte: "*Deci să nu împărățească păcatul în* ***trupul*** *vostru* ***cel muritor****, ca să vă supuneți poftelor lui*" (Rom. 6,12). Pe de altă parte, tot Apostolul neamurilor ne învață că trupul poate fi templul Duhului Sfânt: "*Sau nu ştiți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt..."* (I Cor. 6,19). Astfel, putem spune că existența trupească a omului este o realitate a vieții prezente şi viitoare, iar principiul fundamental al gândirii Sfântului Pavel este eliberarea trupului de sub puterea cărnii şi a păcatului şi subordonarea sa harului Sfântului Duh[50].

Sfântul Ioan Hrisostomul, referindu-se la Sfântul Pavel, subliniază faptul că, prin termenul "*carne*", Pavel nu se referă la trup, ci la viața seculară[51]. Tot el explică şi vorbele Sfântului Pavel din II Corinteni 5,1-9, unde Pavel nu vrea să spună că trebuie să ne îndepărtăm de corp, ci de ispită[52]. Noi vom mai spune că atât Sfântul Apostol Pavel, cât şi Sfântul Ioan cel cu Gura de Aur, vor contribui şi ei la o teorie a „fugii de lume", aprofundând noțiunea "*lumii acesteia*", care nu-L cunoaşte pe Hristos (Cf. In 1,10), ci Îl urăşte atât pe El, cât şi Cuvântul Său (In 7,7; 15,18; 17,14-16). Duhul acestei lumi nu vine de la Dumnezeu (I Cor. 2,12) căci înțelepciunea ei "*e nebunie înaintea lui Dumnezeu*" (I Cor. 3,19). Toate acestea arată că lumea aceasta e supusă Satanei: *"Lumea întreagă în cel rău zace*" (I In 5,19). În această situație, abandonarea lumii se înfățişează creştinilor ca o consecință necesară a iubirii față de Dumnezeu[53].

Vom mai spune că Sfântul Diadoh a folosit termenul "trup" nu numai pentru a da firii partea materială a omului, ci şi pentru a exprima realitatea omului căzut sub stăpânirea păcatului[54], în timp ce foloseşte acest termen, în special, pentru a descrie "trupul omenesc". Astfel, când Diadoh vorbeşte despre "*a fi departe de trup*", el se referă la a fi departe de trupul de carne, care e o piedică pentru existența spirituală şi experiența mistică. În acest caz, Diadoh ne învață că trebuie să ne îmbunătățim firea materială prin suferințele noastre[55]. În acest sens, el mai susține că practicarea abstinenței are efectul de a purifica trupul omenesc[56] şi, nimicind orice poftă sau simțire trupească, ele să se risipească[57]. Dincolo de acest punct se află vorbele Sfântului Pavel: "…*ci îmi chinuiesc trupul meu şi îl supun robiei; ca nu cumva, altora propovăduind eu însumi să mă fac netrebnic*" (I Cor. 9,27).

---

[50] *Cf.* Arhim. Theodoritus Polyzogopoulos, *The Antropology of Diadochus of Photice*, din Rev. "*Theologia*", an. 47, nr. 3 (1984), Athena, p. 1079.

[51] *Cf.* Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, 13, din P.G. tomul *60*, col. 517, *apud* Th. Polyzogopoulos, p. 1080.

[52] Idem, *Omilii la Epistola a II-a către Corinteni*, 10,2, apud Polyzogopoulos, p. 1080. A se vedea spre aprofundare lucrarea lui R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingen, 1961, p. 234 ş.u.

[53] Cum s-a exprimat Theodoret al Cyrului, *Philoteos Historia*, 2 din colecția P.G. tomul *82*, col. 1308 şi col. 1324-1325, *apud* Tomás Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr., *Edit*. Deisis, Sibiu, 1997, p. 238.

[54] *Cf.* Diadoh al Foticeii, *Capete*, 57 (p. 413).

[55] Idem, *Capete*, 24, (p. 398).

[56] Idem, *Capete*, 71, (p. 423-424).

[57] Idem, *Capete*, 25, (p. 398-399).

Este de reținut faptul că găsim în tradiția ascetică răsăriteană două puncte de vedere asupra a ceea ce înseamnă "*stăpânirea de sine*", care susțin două abordări diferite asupra trupului, una aproape platonică, iar cealaltă biblică.

Istoricul bisericesc Paladie, în cartea sa "*Istoria lausiacă*", a scris o povestire despre un călugăr bătrân care muncea din greu toată ziua, în pofida vârstei înaintate, pentru că - spunea el - prefera să-şi omoare el timpul, ca să nu-l omoare timpul pe el[58]. Această atitudine e de sorginte platonică. Pe de altă parte, în colecția Părinților din "*Patericul egiptean*", marele călugăr Pimen sugera că, prin abstinență, nu încercăm să ne ucidem trupul, ci doar pasiunile, poftele lui[59].

Care este părerea Sfântului Diadoh asupra acestui fapt? Diadoh ne învață că scopul obiectiv al stăpânirii de sine nu e de a distruge şi anihila corpul omenesc, ci de "*a-l controla*" pentru a reuşi în viața spirituală. Trupul celui care urmează calea spirituală nu trebuie slăbit, căci, atunci când trupul e vlăguit printr-un autocontrol excesiv, acesta determină sufletul să se detaşeze şi să nu se mai poată concentra. De aceea, Diadoh spune că omul ar trebui să-şi dozeze hrana în funcție de condiția fizică a trupului. Când trupul e sănătos, are nevoie de un control corect, în timp ce atunci când e slab, trebuie hrănit corect. Omul trebuie să aibă suficientă putere pentru muncile sale, astfel încât sufletul să poată fi purificat corespunzător prin efort fizic[60]. Autocontrolul influențează condiția trupului. Astfel, prin efort ascetic, omul poate trece prin moarte, încă din timpul vieții, spre viață şi apoi el devine „*lăcaş*" al Duhului Sfânt. Un astfel de om învie înainte de a muri[61]. El este în acelaşi timp prezent şi absent din această viață, căci, deşi încă sălăşluieşte în trup, pleacă din acesta, ca şi cum, prin iubire, el călătoreşte spre Domnul în sufletul său[62].

Puritatea ontologică a trupului uman este dovedită şi de ideea slăvirii şi învierii trupului. Sfântul Diadoh spune că trupul, ca şi sufletul, participă la bunătatea lui Dumnezeu în ceea ce priveşte progresul său. Trupul nu este un obstacol în viața spirituală. Aceasta înseamnă că Sfântul Diadoh nu acceptă pur şi simplu o contemplare intelectuală a lui Dumnezeu. Bineînțeles, participarea deplină a omului la slava lui Dumnezeu va avea loc în timpul eshatologic, dar din moment ce omul a fost botezat în Hristos, a fost deja îngropat şi înălțat odată cu El. Împărăția lui Dumnezeu nu este doar o realitate viitoare, ci şi una prezentă. Începând de la Botez, prin organul receptiv al intelectului, harul aduce o bucurie inefabilă trupului: „*Harul lui Dumnezeu se sălăşluieşte în însuşi adâncul sufletului prin Botez...din adâncul inimii simțind*

[58] *Cf*. Paladie, *Istoria lausiacă*, 2, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Edit*. IBM al B.O.R., Bucureşti, 1993, p. 18.
[59] *Cf. Patericul egiptean*, tipărit la tipografia Episcopiei Ortodoxe Române a Alba-Iuliei, 1993, p. 174.
[60] *Cf.* Diadoh, *Capete*, 45, (p. 408-409).
[61] Idem, *Capete*, 82, (p. 431-433).
[62] Idem, *Capete*, 14, (p. 394-395).

oarecum că izvorăşte dragostea dumnezeiască... Astfel, mintea noastră se bucură pururea, iar simțurile trupului sunt atrase de lunecuşul plăcerilor. De aceea, harul, lucrând prin simțirea minții, înveseleşte trupul"[63]. Intelectul îşi comunică bucuria trupului în funcție de evoluția acestuia. Această bucurie, care umple apoi şi trupul şi sufletul, este o aducere-aminte a vieții neprihănite, sau a „*stării fără de păcat"* (status ante peccatum), starea originară a omului de dinaintea căderii în păcat[64].

Iluminarea prin cunoaştere devine perceptibilă chiar în oase, şi un astfel de om nu se mai cunoaşte pe sine, căci e complet transfigurat de iubirea lui Dumnezeu: „*Cel ce iubeşte pe Dumnezeu întru simțirea inimii, acela este cunoscut de El. Căci în măsura în care primeşte cineva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeaşi măsură ajunge în dragostea Lui. De aceea, unul ca acesta nu încetează să dorească după lumina cunoştinței cu o dragoste aşa de puternică, încât să-şi simtă topindu-se până şi tăria oaselor, nemaiştiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. Ei bine, de unul ca acesta putem spune şi că este în viața aceasta şi că nu este. Căci petrecând în trupul său, călătoreşte, datorită dragostei, afară din el, mişcându-se necontenit cu sufletul către Dumnezeu, arzând cu inima neîntrerupt de focul dragostei*"[65]. Aşadar, trupul, ontologic vorbind, nu este o piedică în calea comunicării cu Dumnezeu, căci omul îl percepe pe Dumnezeu nu doar prin existența spirituală, ci ca o întreagă persoană (deci şi prin corp).

Ideea slăvirii trupului omenesc explică respectul şi dragostea acordate „*moaştelor*" Sfinților de către Sfânta Biserică încă din vechime. Nu e nicidecum o superstiție, ci este o învățătură ce vine dintr-o bine dezvoltată teologie asupra trupului.

O altă realitate pentru trupul omenesc a început odată cu Învierea lui Iisus, un fapt ce va fi realitate şi pentru întreaga omenire în timpul eshatologic. Credința Sfântului Diadoh că trupurile noastre vor fi înălțate şi transfigurate, se opune categoric dualismului elenistic, care consideră trupul un element temporar şi extern. După Diadoh, trupul n-a fost creat, la început, pentru a muri. Distrugerea nu a reprezentat un lucru firesc; ea este un accident. Căci moartea trupului, aşa cum s-a văzut, s-a produs ca rezultat al păcatului lui Adam. Diadoh nu vede moartea ca fiind ziua eliberării sufletului din închisoarea şi infernul trupului, ci drept o captivare a trupului în putreziciune. Aceasta pentru că Domnul nostru Iisus Hristos, prin Învierea Sa din morți, El fiind „*începătura celor adormiți*", a schimbat condițiile ontologice ale existenței noastre, adică a eliberat omenirea din captivitatea morții[66], oferindu-ne viața cea adevărată. De atunci, menirea trupului este, fără îndoială, o realitate eshatologică[67], iar omul, în cele din urmă, nu va mai fi un spirit invizibil, ci un

[63] *Cf.* idem, *Capete,* 79, (p. 429).
[64] Idem, *Capete*, 25, (p. 398-399).
[65] Idem, *Capete* 14, (p. 394-395).
[66] Vezi Diadoh, *Predica*, 2, din colecția SC nr. 5 bis, p. 165.
[67] Idem, *Viziunea* 13, din SC 5 bis, p. 172.

om întreg, cu trup. Din acest motiv, după moartea trupului, sufletul aşteaptă învierea pentru a-şi recupera trupul[68].

Astfel, putem spune în concluzie aici că, în accepțiunea Sfântului Diadoh, existența trupească a omului reprezintă trăsătura sa fundamentală; trupul nu e învinuit de a fi un element rău prin natura sa, ci este îmbogățit prin lumina învierii trupeşti a lui Hristos. Principiul de bază este eliberarea trupului de sub puterea cărnii şi a păcatului şi supunerea lui puterii Duhului Sfânt. Salvarea omului nu poate fi obținută prin eliberarea de trup sau de partea materială, ci printr-o transformare / transfigurare a întregii ființe umane.

1.3. Natura şi trăsăturile *sufletului*

După Sfântul Diadoh, sufletul omului este imaterial şi fără formă, astfel încât nu este vizibil[69]. Totuşi, el spune că natura sufletului este subtilă, în timp ce a trupului se caracterizează prin „densitate"[70]. S-a constatat că Diadoh pare să accepte, pe alocuri, concepția stoică asupra naturii sufletului. Stoicii credeau că sufletul nu este imaterial, doar că este făcut dintr-o substanță foarte uşoară[71].

Astfel, Diadoh vorbeşte adesea despre „*părțile*" (μερη) sufletului: „*Una este dragostea naturală a sufletului şi alta cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi e moderată, pusă în mişcare şi de voința noastră, atunci când vrem. De aceea e şi răpită cu uşurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie de hotărârea noastră. Cealaltă aşa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât* ***toate părțile*** *lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune de o simplitate infinită*"[72]. Dar, el nu se referă la o împărțire ontologică a sufletului în părți componente, ci mai degrabă la anumite aspecte sau forțe din interiorul sufletului. El urmează pur şi simplu împărțirea triadică, după modelul platonic, a sufletului omenesc în λογιστικον, θυμικον şi επιθυμητικον, învățătură ce a intrat în tradiția creştină prin Sfinții Clement din Alexandria şi Grigorie de Nazianz[73], pe de-o parte şi Avva Evagrie Ponticul[74], pe de alta. Diadoh face mențiune asupra lui „θεωρητικον" care deține sensul de capacitate contemplativă a sufletului şi care este echivalentă cu noțiunea de „λογιστικον". Capacitatea contemplativă a sufletului reprezintă centrul activității spirituale a omului, ce trebuie să rămână curat, astfel încât omul să se poată dedica total contemplării divine[75].

---

[68] Idem, *Viziunea* 26, p. 177.
[69] Idem, *Viziunea* 18, p. 174.
[70] *Ibidem.*
[71] A se vedea *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Collegit: Johannes ab Arnim, Lipsiae in Aedibus, 32 II 811, *apud* Polyzogopoulos, p. 1083.
[72] Vezi Diadoh, *Capete* 34, (p. 404; Vezi aceeaşi idee şi în *Capete* 11, p. 393 şi 74, p. 425).
[73] A se vedea Clement Alexandrinul, *Paedea* 3,1, precum şi Grigorie de Nazianz, *Poemeta* 2,1, 47 din P.G. tomul *37*, col. 1381A-1384A.
[74] Vezi Evagrie din Pont, *Practicus*, în traducere franceză Antoine & Claire Guillaumont: Evagre le Pontique, *Traite pratique ou le moine*, din S.C., nr. 170-171, Editions du Cerf, Paris, 1971, p. 680-682.
[75] Diadoh, *Capete* 45, (p. 408-409).

Diadoh mai distinge în suflet o parte numită „θυμῶδες", care o echivalează cu centrul curajului (θυμοειδες), care se ridică împotriva ispitelor rele[76] şi care constituie o "*putere fără de care virtutea nu este posibilă*"[77]. Aceasta deoarece nu este suficientă înclinarea voinței umane spre bine, ci este de trebuință şi avântul bărbătesc al sufletului pentru a reuşi în virtute.

Diadoh mai vorbeşte de „γραμμαι" ale sufletului, dar probabil se referă la caracteristicile acestuia: „*Suntem după chipul lui Dumnezeu prin mişcarea cugetătoare (mintală) a sufletului...*"[78].

Vom mai spune că Sfântul Diadoh, urmând tradiția alexandrină, raportează şi noțiunea de "chip" al lui Dumnezeu la suflet şi mai ales la minte (νους)[79]. "*Intelectul*", pentru Diadoh, înseamnă nu numai rațiune discursivă, ci şi conştiința intuitivă, directă a adevărului spiritual. Este facultatea contemplativă prin care omul devine capabil să-L caute şi să-L găsească pe Dumnezeu; este principiul conştiinței morale şi al libertății omului. El se gândeşte la intelect ca fiind "*adâncul sufletului*"[80] şi spune că omul poate să vadă lumina intelectului în adâncul inimii sale[81]. Diadoh nu foloseşte termenul πνευμα cu referire la om. Atunci când foloseşte adjectivul πνευματικον, acesta pare strâns legat de νοερος.

Sfântul Diadoh mai descrie sufletul ca fiind "rațional": „*Nimic nu aprinde şi nici nu mişcă inima aşa de mult spre iubirea bunătății lui Dumnezeu cum o face harisma cuvântării de Dumnezeu (teologia)... căci ea pregăteşte* ***sufletul rațional*** *pentru comuniunea nedespărțită cu Dumnezeu în fulgerările luminii negrăite*"[82].

O altă caracteristică a sufletului este "puterea voinței libere"[83], care şi formează principalul element al antropologiei diadohiene. Datorită acesteia, omul a căzut şi, ca rezultat al căderii adamice, direcțiile formale imprimate sufletului au fost greşite[84], iar capacitatea perceptivă a sufletului, unică, în mod natural, a fost scindată în două moduri de operare[85].

Înainte de Botez, zice Diadoh, Satan stă ascuns în adâncurile sufletului, adică ale intelectului[86]. Astfel, sufletul poate fi rău sau bun şi în caz de păcat numai Sfântul Duh poate purifica omul interior[87]. Diadoh subliniază

---

[76] "*Când facultatea impulsivă (mânia) a sufletului se porneşte împotriva patimilor, trebuie să ştii că este vreme de tăcere, căci este ceas de luptă. Iar când vede cineva că starea aceasta de nelinişte a ajuns la linişte, fie prin rugăciune, fie prin milostenie, să se lase mişcat de dragostea cuvintelor, asigurând însă prin legăturile smeritei cugetări aripile minții*" (*Cf. Capete* 10, p. 393).

[77] Idem, *Capete* 10, (p. 393).

[78] Vezi *Capete* 78, (p. 427-428).

[79] Idem, *Capete* 78, (p. 428; vezi şi *Centuria* 89, p. 438-439).

[80] Vezi *Capete* 79, (p. 429).

[81] Idem, *Capete* 59, (p. 414).

[82] Idem, *Capete*, 67, (p. 421).

[83] „*Libertatea voinței se arată în voirea sufletului rațional, care e gata să se mişte spre orice ar vrea*". (*Cf. Capete*, 5, p. 391).

[84] Idem, *Capete*, 78, (p. 428).

[85] Idem, *Capete*, 25, (p. 398-399. Vezi şi *Centuria* 29, p. 400-401).

[86] Idem, *Capete*, 79, (p. 428-429).

[87] Idem, *Capete*, 28, (p. 400).

aici că este necesar să cultivăm virtuțile care au puterea de a purifica "*omul interior*"[88]. El oferă, de asemenea, criteriile pentru a judeca evoluția spirituală a sufletului. Când omul este necăjit din cauza "bolii", ar trebui să recunoască faptul că sufletul său este în continuare supus dorințelor trupului şi astfel tânjeşte după sănătatea fizică, nedorind să piardă lucrurile bune din această viață şi chiar găsind inacceptabil şi greu de suportat faptul că nu se poate bucura de ele din cauza bolii pe care o are. Dacă totuşi sufletul acceptă recunoscător durerile bolii, e clar că nu e departe de tărâmul liniştii, al detaşării de această lume, prin urmare el acceptă chiar şi moartea ca o intrare într-o viață mai reală[89]. Astfel, sufletul n-ar vrea să fie separat de trup decât dacă devine nepăsător de aerul ce-l respiră, adică dacă sufletul devine independent de atmosfera creată de viața prezentă[90].

Am văzut cum Platon înțelegea prin purificare, "separarea sufletului de trup"[91]. Dar, cel mai bun lucru pentru un filosof e să se detaşeze de trup şi să-şi îndrepte atenția spre întoarcerea sufletului "acasă", adică la locul de unde a venit. Din cele menționate mai sus, principalele subiecte ale abordării Sfântului Diadoh au fost criteriile evoluției spirituale ale sufletului şi nu atât ruptura ontologică a sufletului de trup sau acceptarea bolii ca un lucru bun. Diadoh aminteşte despre iubirea divină şi ne spune că sufletul tânjeşte cu o bucurie inexprimabilă după Dumnezeu şi doreşte în acele momente să uite de existența sa efemeră[92].

Aici, Diadoh nu are în minte nicidecum o viziune platonică a separării sufletului de trup şi a întoarcerii acestuia în lumea spirituală, ci accentul cade mai degrabă pe întreaga dedicare a omului lui Dumnezeu şi respingerea vieții efemere. Găsim sprijin pentru această interpretare în alte fragmente, unde Diadoh explică faptul că sufletul, după moarte, datorită separării de trup, nu mai poate cunoaşte evenimentele spațiale[93] şi se roagă până la învierea trupului[94]. Avva Evagrie spunea că dreptul de a separa trupul de suflet aparține Creatorului, dar acest drept îi revine şi aceluia care este dedicat virtuții. Din acest motiv, pentru Sfinții Părinți viața monahală era numită drept un studiu al morții şi o fugă de trup.

Apoi, Sfântul Diadoh nu spune nimic despre preexistența sufletului, precum odinioară Origen. Cu siguranță, el crede în existența sufletului după moarte, declarând că, în acel moment, sufletul se desparte de trup şi continuă să existe, aşteptând învierea[95]. Poate că nu a avut ocazia să se refere la nemurirea sufletului sau nu aminteşte de nemurire doar pentru că a vrut mai degrabă să sublinieze învierea ca răspuns al mântuirii omului în întregime de

---

[88] Idem, *Capete*, 42, (p. 407-408).
[89] Idem, *Capete*, 54, (p. 412).
[90] Idem, *Capete*, 55, (p. 412).
[91] *Cf*. Platon, *Phaidon*, 67C, în *trad. rom*. de Petru Creția, *Edit*. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 52.
[92] Diadoh al Foticeii, *Capete*, 91, (p. 441).
[93] Idem, *Viziunea* 29, S.C., nr. 5 bis, p. 179.
[94] Idem, *Viziunea* 26, p. 177.
[95] *Ibidem.*

la putreziciune. Prin urmare, concepția Sfântului Diadoh cu privire la suflet se situează între teoria lui Origen, care a fost acceptată şi de Avva Evagrie Ponticul, şi concepția stoică, ce o regăsim la Sfântul Macarie Egipteanul[96].

1.4. Natura şi caracteristicile *stării primordiale* ale omului

"Chipul" dumnezeiesc este însăşi structura ontologică a omului, făcut să tindă spre comuniunea supremă cu Dumnezeu, să participe la viața intratrinitară a Persoanelor Sfintei Treimi, Care sunt izvorul oricărei comuniuni, dar şi cu persoanele umane în actele iubirii frățeşti. "Asemănarea" constă în activarea subiectivă a acestei structuri în plan religios-moral. Aşadar, starea primordială a omului nu putea fi o stare de desfăşurare a "chipului" în virtuțile în care se manifestă această comuniune, întrucât pentru aceasta se cerea timp. Dar starea primordială nu putea fi nici o lipsă a chipului ca structură ontologică în tendința spre această comuniune, pentru că o asemenea structură specific umană nu se câştigă în timp. Omul a fost de la început "om"[97]. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu l-a făcut pe om "*fără de păcat în sine şi liber în voință, dar fără de păcat nu ca inaccesibil păcatului, căci numai Dumnezeu este inaccesibil păcatului, ci ca unul ce nu avea în fire pornirea spre păcătuire, ci avea această putință în libera alegere, adică avea libertatea să stăruie şi să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc, dar tot aşa, să se abată de la bine şi să fie în rău. Dumnezeu a îngăduit aceasta de dragul libertății, căci ceea ce se face cu sila nu e virtute*"[98].

Acest „animal" rațional şi gânditor, omul, operă şi imitație a naturii divine pure, n-a avut în el însuşi, după fire, nici coexistând împreună cu el la prima geneză, pasionalitatea şi mortalitatea. Fiindcă nu era cu putință să fie păstrată rațiunea chipului, dacă frumusețea reflectată în chip ar fi fost contrară arhetipului. Patima a fost introdusă în el ulterior, după prima creație. Ea, patima, a fost introdusă, după cum ne spune Sfântul Grigore de Nyssa, astfel: "*Omul era chip şi asemănare a puterii care împărățeşte toate cele ce sunt (...) guvernându-se prin voia proprie spre ceea ce i se părea a fi bine şi alegând liber ceea ce îi plăcea. Dezastrul care domină acum umanul l-a îmbrățişat el însuşi de bunăvoie, fiind dus de amăgire, el însuşi făcându-se inventatorul răutății, nu găsind-o pe aceasta făcută de Dumnezeu. Căci Dumnezeu n-a făcut moartea, ci într-un anume fel omul s-a făcut creator şi ziditor al răului*..."[99]. Astfel, succesiunea păcătuirii a intrat în viața oamenilor,

[96] O bună aprofundare şi o bogată bibliografie despre această aşezare a Sfântului Diadoh între "intelectualismul" origenist şi spiritualitatea unei "simțiri" a inimii de tip macarian, vezi teza noastră de doctorat, intitulată "*Viața, personalitatea şi învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*", apărută la *Edit*. Mega & Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2005.

[97] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1996, p. 280.

[98] *Cf.* Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a III-a, în *trad. rom*. de Pr. dr. Fecioru, *Edit*. Scripta, Bucureşti, 1993, p.71.

[99] *Cf.* Sfântul Grigore de Nyssa din colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *46*, col. 369B-376C, *apud* Panayotis Nelas, *Omul- animal îndumnezeit*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr., *Edit.* Deisis, Sibiu, 1999, p. 217.

corupând-o şi, plecând de la un mic punct, s-a vărsat omul într-un infinit de răutate, chiar şi acea frumusețe deiformă a sufletului făcută după imitarea prototipului s-a înnegrit asemeni un fier de rugina răului şi nu şi-a mai păstrat grația chipului propriu ei prin fire, ci ea s-a transformat în urâțenia păcatului. Aşadar, încă de la creație, omul primeşte "*noblețea şi rangul cel mare prin suflarea de viață a lui Dumnezeu*", suflare care i-a dat totul omului şi l-a ridicat la o atât de mare cinste.

Sfântul Ioan Gură de Aur ne descrie starea omului din rai astfel: *"Ai văzut ce viețuire lipsită de nevoi şi de necazuri? Ai văzut ce viață minunată? Ca un înger trăia omul pe pământ; era îmbrăcat cu trup, dar nu era supus nevoilor trupeşti. Ca un împărat împodobit cu purpură şi diademă, îmbrăcat în porfiră, aşa se desfăta omul în rai, având cu înlesnire totul din belşug*"[100]. Iar acest trup a fost creat după cum cerea noblețea sufletului, căci Dumnezeu nu a alcătuit trupul omului fără un scop prealabil. El l-a organizat pentru sufletul căruia trebuia să-i fie colaborator[101]. Asemănător vorbeşte şi Sfântul Vasile cel Mare, care-l numeşte pe om "*plantă cerească*", deosebit de tot restul creației, "*căci omul se deosebeşte de animale, atât prin forma alcătuirii lui trupeşti, cât şi prin vrednicia sufletului său*[102], originea sa fiind dumnezeiască printr-un act creator special. El, omul, a primit porunca de-a deveni Dumnezeu.

Aşadar, Dumnezeu l-a făcut pe om şi a voit ca el să rămână întru nestricăciune. Sfântul Atanasie cel Mare ne spune că nimic nu era rătăcit în creație în cugetarea despre Dumnezeu. Activitatea spirituală a omului era de a contempla, pe de o parte, grație purității originare, Cuvântul-Chip şi, în plus, prin dinamica Duhului care lucrează în el, să se ridice deasupra lucrurilor sensibile şi a reprezentărilor trupeşti pentru a se uni cu realitățile divine şi inteligibile[103].

Învățătura ascetico-teologică a Sfântului Diadoh, în ceea ce priveşte starea primordială a omului, este în concordanță cu cea a Sfinților Părinți răsăriteni. Cu toate că pune accentul pe intelectul omului, iar alți Sfinți Părinți pe altceva, Diadoh spune că trupul n-a fost creat la început pentru a muri. „Distrugerea" n-a reprezentat ceva firesc, căci moartea trupului, cum s-a mai spus, a fost „un accident" şi s-a produs ca rezultat al păcatului lui Adam. El nu vede nicidecum moartea ca ziua eliberării sufletului din închisoarea trupului, ci drept o „*captivare a trupului în putreziciune*"[104].

Mai mult, Sfântul Diadoh vede o unitate perfectă între suflet şi trup înainte de păcat. Păcatul este cel care a creat o alterare şi o schimbare a naturii omului, o separare între suflet şi trup, care sfârşeşte în moarte. Astfel, cu cât omul evoluează în viața spirituală, îşi regăseşte unitatea dinaintea

[100] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XIII, 4, în *trad. rom*. de Pr. dr. Dumitru Fecioru, în colecția PSB vol. *21*, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1987, p. 153.
[101] *Cf.* Pr. dr. Marin D. Ciulei, *Antropologie Patristică*, *Edit.* Sirona, 1999, p. 243.
[102] *Cf.* Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia IX la Hexaimeron*, din P.G. tomul *29*, col. 192B, în *trad. rom*. de Pr. dr. Dumitru Fecioru, în colecția PSB vol. *17*, *Edit.* IBM al B.O.R., Bucureşti, 1986, p. 172.
[103] Pr. dr. Marin D. Ciulei, *op. cit*., p. 102-103.
[104] Diadoh al Foticeii, *Capete*, 3, p. 390.

căderii: „*Singur Dumnezeu este bun prin fire. Dar şi omul se face bun prin Cel cu adevărat bun, dacă îşi cultivă modurile vieţuirii*”[105].

Primite în dar, toate darurile şi capacităţile trebuiau valorificate, omului i se cerea voinţă liberă şi cooperare. În această stare primordială, omul putea să comunice liber cu Creatorul său. Astfel, Diadoh ni-l prezintă pe om ca pe o persoană dinamică, căci el n-a fost creat de Dumnezeu perfect sau imperfect, şi nici Dumnezeu nu i-a dat omului o perfecţiune obligatorie, ci l-a creat liber, spre a o dobândi: „*Libertatea voinţei se arată în voirea sufletului raţional, care e gata să se mişte spre orice ar vrea. Pe aceasta să o convingem să fie gata numai spre bine, ca prin amintirile cele bune să nimicim totdeauna pornirea răului*”[106].

2. Crearea omului după *chipul şi asemănarea* lui Dumnezeu

Învăţătura biblică despre crearea omului după „*chipul şi asemănarea lui Dumnezeu***” este punctul central în istoria antropologiei creştine**[107], cu toate că termenii „chip” şi „asemănare”, nu sunt des folosiţi în Sfânta Scriptură, ceea ce nu ne oferă o teorie sistematică despre om ca “*chip”* **al lui Dumnezeu**[108]. Şi Sfântul Diadoh foloseşte deseori această învăţătură în scrierile sale, când scrie: “*Toţi oamenii sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu***”**[109]. Deseori Diadoh atribuie “chipul” lui Dumnezeu întregii omeniri, el având credinţa în universalitatea “chipului divin” ce aparţine fiecărui om.

În vechime, gnosticii Valentinus şi Vasilides susţineau că numai anumiţi oameni sunt de origine divină. Însă, prin crearea omului “*după chipul* **lui Dumnezeu’’, Sfântul Diadoh recunoaşte o primă corespondenţă între fiinţa umană şi Dumnezeu. În ce fel se reflectă această asemănare în om? În scrierile Sfinţilor Părinţi şi a scriitorilor bisericeşti răsăriteni, învăţătura biblică despre crearea omului cu referire la** *chipul şi asemănarea* **lui Dumnezeu, este folosită foarte des. Există totuşi o diversitate a punctelor de vedere care nu apare doar de la un autor la altul, ci uneori găsim puncte de vedere diferite chiar în scrierile aceluiaşi autor**[110].

Mai întâi, după Diadoh, această “*asemănare***” nu este una esenţială între natura divină şi cea umană, deoarece el crede că Dumnezeu este**

---

[105] Idem, *Capete*, 2, (p. 390).

[106] Idem, *Capete*, 5, (p. 391).

[107] În Vechiul Testament “*chipul*” lui Dumnezeu este direct menţionat în trei pasaje la Geneză: 1,26-27; 5,1-3; 9,5-6; în Înţelep. lui Solomon 2,23 şi Înţelep. lui Iisus Sirah 17,2-4. În Noul Testament (II Cor. 4,4; Colos. 1,15) se găseşte o doctrină diferită a “chipului” lui Dumnezeu: mai întâi pentru a descrie demnitatea unică a lui Hristos, că este Fiul lui Dumnezeu, şi apoi pentru a descrie asemănarea cu Dumnezeu, la care ajung credincioşii prin credinţa în Hristos. Termenul este folosit cu înţelesul din Vechiul Testament, din Isaia 3,9. (Vezi şi Colos. 4,4 şi Colos. 1,15).

[108] Sfântul Ioan Hrisostom nu crede că dispersarea referinţelor ar însemna că acest concept este unul lipsit de importanţă. (Vezi *Comentariu la Geneză* 8, din colecţia lui J. P. Migne, P.G. tomul *53*, col. 70, *apud* Arhim. Th. Polyzogopoulos, *art. cit*., p. 1072).

[109] *Cf.* Diadoh al Foticeei,*Capete gnostice* 4 , din FR vol. I, p. 391.

[110] Vezi de exemplu Sfântul Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, 10, din P.G. tomul *8*, col. 212C-213A, în *trad. rom*. de Pr. Dumitru Fecioru în „*Clement Alexandrinul. Scrieri alese*”, partea întâia, din colecţia PSB vol. *4*, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1982, p. 141-142.

imaterial şi nu are o formă[111] sau un contur definit, în timp ce omul este "sintetic"[112]. În orice caz, nu există o identitate între "chip" şi "arhetip". După Sfântul Apostol Pavel, această identitate este considerată în sensul propriu doar pentru Iisus, care este "*chipul*" **real al lui Dumnezeu**[113]. În al doilea rând, trebuie să negăm concepția, potrivit căreia chipul reprezintă asemănarea externă dintre Dumnezeu şi om[114], astfel încât chipul este atribuit ori părții spirituale, ori întregii existențe psihosomatice a omului. Diadoh pare să adopte acest punct de vedere, ca şi majoritatea Sfinților Părinți răsăriteni, de altfel. Aşadar, el atribuie chipul lui Dumnezeu din om, sufletului[115], spunând că imaginea divină în om este reprezentată de activitatea intelectuală a sufletului[116].

Sfântul Diadoh defineşte "intelectul" ca fiind chipul lui Dumnezeu reflectat în om, ceea ce înseamnă că el urmează inedit tradiția alexandrină mai veche[117], după care chipul este atribuit intelectului sau gândirii umane, şi care este cel mai înalt element al firii umane - principiul conştiinței şi libertății omului. Am putea spune că "chipul" reprezintă configurarea deplină a statutului persoanei ființei umane. Acesta este motivul pentru care Părinții răsăriteni sunt adesea gata să identifice intelectul cu "chipul" lui Dumnezeu în om.

Teologii antiohieni evidențiază stăpânirea lui Dumnezeu asupra întregii creații[118]. Dintre Sfinții Părinți mai vechi, Sfântul Irineu, episcopul Lyonului, a fost primul care a atribuit "chipul" nu numai sufletului, ci şi trupului omenesc, căci omul a fost creat *în chipul* lui Dumnezeu[119]. Diversitatea acestor definiții poate fi văzută ca o încercare a Sfinților Părinți de a nu limita "chipul lui Dumnezeu" la o oarecare parte a omului, căci chipul lui Dumnezeu în om reflectă însăşi esența de nepătruns a existenței divine. Din acest motiv, este imposibil de definit ce anume constituie chipul divin în om. Pe de altă parte, dacă Diadoh a accentuat intelectul, iar alți Părinți altceva, aceasta nu înseamnă că ei exclud celelalte funcții ale omului, ci doar subliniază una dintre ele ca fiind fundamentală pentru o persoană. De aceea, personalitatea reprezintă "chipul" lui Dumnezeu în om, deoarece are

---

[111] *Cf.* Diadoh, *Viziunea* 16, din SC nr. 5 bis, p. 173.

[112] Idem, *Viziune*a 29, p. 179.

[113] În Noul Testament se consemnează de două ori că însuşi Hristos este "*chipul*" lui Dumnezeu: *"În care Dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioşilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, care este* ***chipul lui Dumnezeu****"* (II Cor. 4,4) şi "*Acesta este* ***chipul lui Dumnezeu celui nevăzut****, mai întâi-născut decât toată făptura*" (Col. 1,15).

[114] A se vedea Jean Skinner, *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, 1930, p. 32. Iar despre asemănarea spirituală dintre Dumnezeu şi om, vezi lucrarea lui S.R. Driver, *The Book of Genesis*, Londra, 1948, p. 15 ş.u.

[115] Vezi Diadoh,*Capete* 89, (p. 438-439).

[116] Idem*, Capete*, 78, (p. 428).

[117] Reprezentată prin Origen. (A se vedea Origen, *Contra lui Celsus,* în *trad. rom* de Pr. prof. Teodor Bodogae, în colecția PSB, vol. *9*, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1984, p. 425).

[118] Vezi Diodor de Tars, *Comentariu la Geneză 1,26*, din colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul *33*, col. 1564; Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilii la Geneză* 8, din P.G. tomul *53*, col. 73, şi alții.

[119] Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haeresis* 5, 6-1, cu traducere franceză a lui A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau din colecția SC nr. 100 ("*Contre les heresies*"), Edition du Cerf, Paris, 1964, pp. 72-79 şi p. 216-217.

ca elemente fundamentale intelectul, raţiunea, voinţa sau orice alt element la care se referă Sfinţii Părinţi ca fiind "*chipul lui Dumnezeu*"[120].

Sfântul Diadoh sesizează ideea unei mişcări a omului de la "chip" spre "arhetip", în expresia „καθ′ ομοιωσιν" din Geneză 1,26: "*Şi a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră...".* Această expresie constituie, pentru majoritatea Sfinţilor Părinţi, deci şi a lui Diadoh, fundamentul biblic de la care au plecat în formarea învăţăturii lor dogmatice despre om. Conjuncţia „και" (*şi*) care leagă cei doi termeni („chip" **şi** „asemănare"), le dă o valoare sintactică, pentru a diferenţia conţinutul celor doi termeni. Astfel, conceperea pasajului din Geneză 1, 26, cum este interpretat de mulţi Sfinţi Părinţi, are un înţeles diferit faţă de textul ebraic original. Astăzi, majoritatea cercetătorilor biblici resping această diferenţă, atât în exegeză cât şi în literatura dogmatică[121]. De fapt, ei se bazează pe textul ebraic, care conţine termeni ca „celem" şi „demuth", care sunt, în fapt, sinonime. Teologul englez D. Cairns spune, în acest sens, că "chipul" şi "asemănarea" nu se pot referi la două lucruri cu adevărat diferite. Ceea ce există aici e un paralelism ebraic, sau al doilea termen ne spune mai clar despre ce e vorba decât primul[122].

Sfântul Diadoh diferenţiază "chipul", ca potenţialitate de perfecţiune sau ca fundament al asemănării, de "asemănare" ca perfecţiune pe deplin realizată. Astfel, omul are "chipul" de la început, dar împlinirea "asemănării" este proiectată în viitor. El declară că toţi oamenii sunt făcuţi *după chipul* lui Dumnezeu, dar asemănarea cu El o pot căpăta numai cei care şi-au dăruit libertatea subiectivă lui Dumnezeu: „*Toţi oamenii suntem* „după chipul" *lui Dumnezeu; dar „*după asemănare" *nu suntem decât aceia, care prin multă dragoste şi-au robit libertatea lor lui Dumnezeu. Când aici nu suntem ai noştri, atunci suntem asemenea Celui ce prin dragoste ne-a împăcat cu Sine*"[123]. Prin această *distincţie* între "chip" şi "asemănare", Diadoh urmează direcţia iniţiată de literatura patristică a Sfântului Irineu[124], a Sfântului Clement din Alexandria[125] şi a Părinţilor capadocieni. Specifică este aici exprimarea filosofică a unui pasaj din Sfântul Vasile cel Mare, după care "chipul" este *δυνάμει* al "asemănării", în timp ce "asemănarea" este *ευεργεία* a "chipului"[126].

Prin această distincţie între cei doi termeni, Sfântul Diadoh clarifică mai întâi starea omului imediat după creaţie şi, în al doilea rând, exprimă scopul

[120] Karl Barth asociază chipul lui Dumnezeu în om cu personalitatea şi posibilitatea omului de a comunica cu Dumnezeu şi cu ceilalţi oameni. (Vezi K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. II, partea I, p. 207 şi partea a II-a, p. 390).

[121] A se vedea spre aprofundare lucrarea lui G.C. Merkouwer, *Man, The image og God*, USA, 1962, p. 68 ş.u.

[122] *Cf*. D. Cairns, *The Image of God in man*, London, 1953, p. 28.

[123] Diadoh al Foticeii, *Capete,* 4, (p. 391).

[124] *Cf.* Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* 5,13, în traducere franceză a lui A Rousseau, în SC vol. 153, Paris, 1969, p. 28.

[125] Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromate* II, 22, în *trad. rom*. de Pr. prof. Dumitru Fecioru, din colecţia PSB, vol. *5*, *Edit.* IBM al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 180 ş.u..

[126] Sfântul Vasile cel Mare, *De hominis Structura Oratio* 1,21 din colecţia lui J.P. Migne, P.G. tomul *30*, col. 32C, *apud* Polyzogopoulos, *art. cit.*, p. 1075.

final al vieții omului. El defineşte ființa umană nu ca o ființă statică şi perfectă, ci mai curând ca o persoană dinamică şi aflată în progres continuu.

Căderea omului a determinat "*schimbarea chipului*", însă nicidecum destrămarea lui. De aceea, prin Botez, Duhul lui Dumnezeu *re*stabileşte "chipul", cooperarea omului fiind necesară pentru atingerea ulterioară a "asemănării" cu Dumnezeu. Bineînțeles, "a fi asemenea" cu Dumnezeu nu e un lucru uşor şi omul are nevoie de o perioadă îndelungată pentru a asimila această "asemănare" prin dezvoltarea subiectivă a activităților personale prin practicarea virtuților[127]. Principala virtute necesară pentru a obține "asemănarea" este, după Diadoh, supunerea totală a voinței umane lui Dumnezeu. Acesta este principiul de bază al ascetismului, o renunțare de bună voie, cu scopul de a descoperi adevărata libertate. Persoana umană se poate realiza doar prin renunțarea la propria sa voință. Doar în momentul în care omul nu-şi mai aparține sieşi, dăruindu-se deplin lui Dumnezeu, el devine "*asemenea lui Dumnezeu*"[128].

Dar până la "asemănarea" deplină cu Dumnezeu trebuie să trecem prin câteva etape: acest proces epectatic începe când intelectul cunoaşte pe Duhul Sfânt, îi simte prezența şi abia apoi omul realizează începutul conturării asemănării divine peste chipul divin. „Αισθησις" arată că oamenii sunt creați deja întru „asemănarea" divină[129]. După Diadoh, asemănarea cu Dumnezeu înseamnă "*a fi ca Dumnezeu, atât cât e posibil*"[130]. Această exprimare aminteşte de fragmentul platonic din "Theaetetus"-ul lui Platon, care a afirmat mai întâi că idealul omului ar fi asimilarea divinității: "*Ar trebui să facem tot posibilul pentru a trece din lumea aceasta în cealaltă; aceasta înseamnă să devenim* ***asemenea divinității atât cât putem*** *şi aceasta înseamnă să devenim drepți cu ajutorul înțelepciunii*"[131]. Acest fragment este preluat şi de Sfântul Clement din Alexandria[132], urmat îndeaproape de Plotin[133] şi de alți Sfinți Părinți capadocieni[134]. În cele din urmă, Diadoh recunoaşte în „asemănarea" cu Dumnezeu îndumnezeirea omului ca ultimă etapă a transfigurării omului în Hristos.

Aşadar, dezlegarea secretului oricărei antropologii implică interpretarea corectă a afirmațiilor din Geneză 1,27 în care se precizează crearea

---

[127] *Cf.* Diadoh al Foticeii, *Capete* 89, (p. 438-439).
[128] Idem,*Capete* 4, (p. 391).
[129] Vezi *Capete,* 89, (p. 438-439).
[130] *Ibidem.*
[131] Vezi Platon, *Miturile lui Platon*, în *trad. rom*. de Andrei Cornea, *Edit*. Humanitas, Bucureşti, 1996, în partea a III-a, Cartea a VI-a, 501a, vol. II, 1998, p. 57.
[132] Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 19, din PSB vol. 5, p. 163.
[133] A se vedea Porphyrios, *Viața lui Plotin*, cu *trad. rom*. de Adelina Piatkovski, Cristian Bădiliță şi Cristian Gaşpar, *Edit*. Polirom, Iaşi, 1998, p. 110.
[134] De pildă Sfântul Vasile cel Mare, *De Spirito Sancto* 1,2 din P.G. tomul *32*, col. 69, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. C-tin Cornițescu & Pr. prof. dr. Teodor Bodogae în „*Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri, partea a treia*", din colecția PSB vol. *12*, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1988, p. 17.

omului de către Însuşi Dumnezeu "*după chipul Său*", sugerându-se caracterul iconic al ontologiei umane, al relației ontologice prin care omul este chemat la unirea deplină cu Arhetipul său etern. Iată de ce s-a spus că religia biblică este descoperirea unei antropologii "*teonome*", care pune accent pe *"elementul divin*" al firii umane, adică pe "*imago Dei*", ca fiind fundamentul antropologiei ce vrea să descopere starea de înduhovnicire a ființei omeneşti, adică starea "Theosis-ului". Aceasta pentru că antropologia creştin-răsăriteană, în care se include şi tratarea teologico-ascetică a Sfântului Diadoh, nu este una strict "*morală*", ci mai degrabă "*ontologică*". Vom spune chiar că antropologia ortodoxă este "*ontologia îndumnezeirii*" care vizează răpirea Împărăției lui Dumnezeu, transformarea lăuntrică a omului şi, prin el, a lumii, în calitatea lui de "*inel de legătură*", în Împărăție, precum şi luminarea sa progresivă "*tot mai deplină, prin energiile divine necreate ale Dumnezeirii*"[135].

Religia biblică este revelarea unei antropologii teonome, în care omul îşi acceptă liber în credință şi ascultare de Dumnezeu condiția de "*chip*" creat al lui Dumnezeu. Aceasta pentru că doar relația sa cu Dumnezeu este cea care-i permite omului sesizarea exactă a poziției sale reale în existență şi care să-i reveleze misterul ultim al existenței sale. Acceptarea acestei condiții rezolvă mântuitor dubla antinomie de nedepăşit a creaturalității umane în misterul omului, definit de Sfinții Părinți, şi de Sfântul Diadoh, ca fiind "*îndumnezeirea*", ca înfiere şi naştere a sa după har[136] la Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Omului care spune despre sine însuşi: "*sunt pământ şi cenuşă*" (*cf.* Fac. 18,27), "*vierme şi nu om*" (*cf.* Ps. 21,6), Dumnezeu îi spune în Hristos: "*Sunteți dumnezei şi fii ai Celui Prea Înalt!*" (*cf.* Ps. 81,6; In.10, 34). Aşadar, taina îndumnezeirii ca înfiere harică a omului în Dumnezeu conciliază paradoxal atât dependența şi finitudinea creaturală a omului, cât şi destinul său ultim de participare la libertatea şi infinitatea absolută a lui Dumnezeu. Omul devine "*dumnezeu după har*", fiu în Fiul, ajungând "*conform chipului Fiului lui Dumnezeu*" (I Cor. 15,49 şi Col. 3,18) şi "*se preface din slavă în slavă în acelaşi chip*" (II Cor. 3,18). Îndumnezeirea, deci, concentrează esența antropologiei biblice şi patistice, relevând misterul ultim şi adevărat al existenței umane. Din aceast motiv tradiția patristică ortodoxă a rămas fidelă intuiției unei "*relații organice*" între natura umană, creată după chipul lui Dumnezeu şi harul divin necreat, de care acesta are nevoie pentru a-şi realiza asemănarea îndumnezeitoare şi înfierea adoptivă în Dumnezeu Treimea, în care omul îşi actualizează desăvârşirea sa ontologică.

---

[135] A se vedea Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, în *trad. rom*. de P.S. dr. Irineu Ioan Popa, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1996, p. 103.

[136] A se vedea pe larg B. Vyscheslavcev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, artic. în Kirche, Staat und Mensch, Russish-Ortodoxe Studien, Editions Genf, Paris, 1937, pp. 316-348, aici p. 345.

BIBLIOGRAFIE

1. BARDENHEWER, Otto, Gheschichte *der Altkirlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg, 1962.
2. IDEM, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg im Breislau, Freiburg, 1924.
3. BALTHASAR, Hans Urs, *Kosmiche Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Bresgau, 1941.
4. BULTMANN, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingen, 1961.
5. CAIRNS, D., *The Image of God in man*, London, 1953.
6. CIULEI, Pr. dr. Marin D., *Antropologie Patristică, Edit*. Sirona, 1999.
7. DIADOH, episcopul Foticeei, *Cele o sută capete teologice*", în *trad. rom*. de Pr. prof. dr Dumitru Stăniloae, în colecția „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*" (F.R.), ediția a II-a, *Edit*. Harisma, Bucureşti, 1992, pp. 390-450.
8. DORR, Francisc, *Diadochus von Photice und die Messalianer*, Freiburg, 1937.
9. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, în *trad. rom*. de P.S. dr. Irineu Ioan Popa, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1996.
10. GARDET, L., *Un probleme de mystique comparee: la mention du Nom divin –dhikr- dans la mystique musulmane*, în
11. HAUSHERR, Irenne, *Les grands courants de la spiritualite orientale*, în „*Orientalia Christiana Periodica*" (OCP), vol. I, Roma, 1935, pp. 114-138.
12. IDEM, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în „*Orientalia Christiana*" (OC), nr. 9/2, Roma, 1927.
13. LOSSKY, Vladimir, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, în *trad. rom*. de Pr. Vasile Răducă, *Edit*. Anastasia.
14. NELAS, Panayotis, *Omul- animal îndumnezeit*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr., *Edit.* Deisis, Sibiu, 1999.
15. NIKOLAOU, Theodor, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995.
16. OBERHUMMER, E., "*Photike*", în colecția coordonată de Pauly-Wissowa-Kroll, "*Real-Encyclopedie*", vol. 20, 1
17. PALADIE, *Istoria lausiacă*, 2, în *trad. rom*. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Edit*. IBM al B.O.R., Bucureşti, 1993.
18. *Patericul egiptean*, tipărit la tipografia Episcopiei Ortodoxe Române a Alba-Iuliei, 1993.
19. POLYZOGOPOULOS, Arhim. Dr. Theodoritus, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, din Rev. "*Theologia*", an. 47, nr. 3 (1984), Athena.
20. IDEM, *The Antropology of Diadochus of Photice*, din Rev. "*Theologia*", an. 47, nr. 3 (1984), Athena.
21. RĂDUCĂ, Vasile, Pr. dr., *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, *Edit*. IBM al BOR, Bucureşti, 1996.
22. ROBINSON, John, *The body. A study in Pauline Theology*, London, 1952.
23. SPANNEUT, Michel, *Le Stoicisme des Peres de L'eglise*, Editions du Seuil, Paris, 1957.
24. SPIDLIK, Thomas, *Spiritualitatea răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, în *trad. rom*. de diac. Ioan I. Ică jr., *Edit*. Deisis, Sibiu, 1997.
25. STĂNILOAE, Dumitru, Pr. prof. dr., *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *Edit.* IBM al BOR, Bucureşti, 1996.
26. VILLER, Marcel & RAHNER, Karl, *Aszkese und Mystik in der Vater zeit*, Freiburg im Breislau, Herder, 1939.
27. VYSCHESLAVCEV, B., *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, artic. în Kirche, Staat und Mensch, Russish-Ortodoxe Studien, Editions Genf, Paris, 1937, pp. 316-348.
28. WARE, T. Kalistos, *The ascetic writings of Mark the Heremit*, Oxford, 1965.

PRIMĂVARA ÎN NATURĂ ŞI-N SUFLETUL OMULUI

Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN

ABSTRACT

Spring is the season of newly. From natural point of view the face of the earth changes, the role of the plants wakes of life is to give fruit, the role of the birds and the animals is to reproduced.

People goes out of their home and live once again in nature around of birds and animals and he talk which them. Moreover he, birds and animals talk together with God.

In reality man treats the nature and his own person with indifference.

The religious and private worship was before the Christian period and nowadays remains the means through which the naturally newly from spring it's ritual marked. It also intend the revival of human's condition spoils by the dark of the winter's sin.

This study suggests to attract the attention of these. So that if we start from some words, it's show the paradise of spring's face, but the sin's curse to. Behind this bloody horizon it's show the means of soul's wakes from the sin's winter and for not believe that all this attends to newly are spends only nowadays it's pass in study some of before Christian mediteran and central Europeans solemnity.

Cuvinte, cuvinte ...

-Lungi şi sumbre nopți,
rând pe rând,
luminate doar de albul zăpezilor şi de lumina speranței din noi,
trecură tăcute sau viforoase,
una după alta,
purtându-şi greoi mantia zdrențuită,
cu colțişori de sloiuri
şi clinchet cristalin de cristaluri de gheață.

-Şi pe când încă urmele paşilor
albi sau noroioşi se mai pot zări aproape şi-n depărtări,
de sub covor de frunze moarte
sau de zăpadă ce plânge în bătaia razelor unui soare încă timid,
scot spre lumină capete de suliți,
ce-mpung tăria ca s-o deştepte,
suavele flori de ghiocei şi loşcuțe,
secundate aproape de viorele
şi toporaşi.

-Când le vezi
nu-ți vine să crezi
că iarna,
deşi trecută,
e încă atât de aproape...

-Nici nu aşteaptă fâlfâit de aripi călătoare,
strigăt bucuros de păsări ce-şi cheamă din depărtări
locurile în toamnă lăsate,
că omul - cu unealta-i ca o haină de piele
cusută de ființa lui
de însuşi Dumnezeu pe când se plimba pentru ultima dată,
în răcoarea serii,
prin Raiul Evei şi al lui Adam

-iese brăzdând pământul,
ca apele
năvalnic, ca un Dragobete,
să curgă la vale,
lăsând în urmă un pământ netrezit încă
din odihna iernatică
şi leneş ...
ce suspină sub plugul brăzdar.

-Din velişti de vremi,
cu ochii spre cer,
omul civilizat opreşte în rugă timpul în loc,
oferind Dumnezeului său ofranda mulțumirii c-a răzbit din nou
la viață.

-Dinspre soare răsare
şi până la zenitul aurorelor boreale
veac după veac
s-a făcut acest popas,
mereu,
mereu,
de sărbătoare,
pentru un nou început.

-E din nou primăvară
în natură
şi-n sufletul meu.

Primăvara – chip de Rai

Luna aprilie, numită de primii creştini, în limbaj copt, Xanthicus, cu semnificația de lună a înfloririi, este timpul reînvierii naturii sub puterea luminii soarelui care, încălzind solul şi mlădițele, umple rădăcinile de seva hrănitoare pe care o împinge, prin drumuri de crengi, spre mugurii ce-o aşteaptă să-şi umple prin ea hainele frunzelor şi petalelor deshidratate de întinsa iarnă. În câteva zile, totul e verde, lăstarii-nmuguresc sau poartă-n avangarda frunzelor flori multicolore. E atât de bine-n natură şi-i atât de frumos s-o priveşti.

Tot astfel, zice Sfântul Macarie Egipteanul[1], acest timp este rânduit spre reînvierea spirituală a oamenilor, din iarna păcatelor. Dumnezeu Tatăl, prin Hristos, soarele dumnezeiesc, luminează în raza Duhului Sfânt şi încălzeşte cu puterea harului sfânt sufletele şi trupurile noastre. Sub puterea Sfintei Treimi soseşte pentru oameni vremea reînvierii, dar soseşte pentru acei dintre oameni ce stau cu mugurii sufletelor lor ca şi cu nişte brațe de rugă înălțate spre cer.

Ca să determine, în iarna ce se pleacă spre primăvară, ca omul să-şi plece viața întunecată spre cea de lumină, Sfântul Grigorie Dialogul, în veacul VI, a rânduit o dumnezeiască liturghie de seară în care mâinile inimilor noastre ridicându-se în rugă spre cer şi harul dumnezeiesc coborându-se prin nouri de tămâie, să facă începutul unei zile noi şi a unei noi viețuiri, cea în Hristos.

Dumnezeu a creat în lume o mulțime de păsări, dintre care multe sunt călătoare. În fiecare primăvară, deşi vin din depărtări, ele se reîntorc la aceleaşi cuiburi.

Mai presus de toate L-a făcut Dumnezeu pe om, ca pe o cunună a tuturor celor deja făcute, peste care L-a pus stăpân (Fac. 1, 26-29). Ceea ce aşteaptă de la om astăzi este să se reîntoarcă la cuibul lui de rai ce-l aşteaptă de atâta vreme. Se va zice poate, unde este acel cuib? Nu-l căutați departe, el este lângă fiecare. *«În El ne mişcăm şi-n el suntem»* (Fp. Ap. 17, 28). Deci să-l căutăm în noi şi-mprejurul nostru. Depinde de noi ca natura ce ne înconjoară să fie «*un picior de plai, o gură de rai»*.(Balada)

Păcatul – blestem al naturii

De când a călcat Adam porunca dumnezeiască, şarpele a intrat şi s-a făcut stăpân al casei trupului şi este, zice Sfântul Macarie,[2] un fel de al doilea suflet pentru om. Aceasta o spune în temeiul cuvintelor evanghelice: *«Oricine nu se leapădă de sine şi nu-şi urăşte sufletul său, nu este ucenicul*

[1] Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri, Omilia a IV-a,* P. S. B. 34, p. 119, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, traducere de Constantin Cornițescu.

[2] Idem, *Omilia a XV-a,* p. 164

Meu» (Lc. 14, 26) şi *«Cel ce-şi iubeşte sufletul său îl va pierde» (Lc. 12, 25).* Această interpretare o dă pentru că vede cum păcatul intrând în trup se face parte din om, se lipeşte de inima omului şi-i comandă inimii cum să cugete şi minții cum să facă voia inimii şi sentimentului cum să urască şi prin urmare întregului om cum să facă răul.

Într-adevăr, în vremea călcării poruncii, de către Adam, diavolul s-a străduit să rănească şi să întunece pe omul cel lăuntric, mintea care conduce şi priveşte spre Dumnezeu. De atunci ochii lui au privit spre cele rele şi spre patimi, rămânând închişi față de bunurile cereşti. Prin urmare aşa a fost de grav rănit încât nimeni nu-l mai putea vindeca decât însuşi Domnul. De aceea a venit Domnul în lume, să ridice păcatul şi să sece izvorul necurat al cugetelor sufletului.[3] Pământul este de atunci purtător de blestem (Fac. 3, 17). Singur omul poate acest blestem să-l ridice. Un părinte contemporan[4] a spus că nu se poate ajunge la ridicarea acestui blestem, aşezat prin păcat pe pământ, până ce omul nu va fi făcut tot ce stă în puterea lui ca natura să fie absolvită de acest blestem. Aceasta implică o adevărată plinire, necesită o maturizare spirituală a tuturor, a lumii, un progres continuu demonstrat printr-un urcuş duhovnicesc, moral spre acest moment final, țintă a devenirii omului ca moştenitor al lui Dumnezeu (Gal. 4, 7). Acest moment-eveniment, finalitate-țintă este aşteptat de toți creştinii viețuitori şi de sfinți, de toți aceea care, măcar odată în viață, îşi exprimă sau manifestă saturația față de chipul murdar al acestei lumi. Binecuvântarea, ca o haină curată a lumii, va veni după ce creația, deci şi noi, fiecare şi toți deopotrivă, va fi făcut şi vom fi făcut ceva pentru realizarea acelei structuri corespunzătoare împărăției dumnezeieşti, altfel spus, structuri ale ordinei, adevărului, binelui, frumosului, dreptății, păcii. Binecuvântarea înseamnă perfecțiune. Lumea era perfectă şi deci binecuvântată când a ieşit din mânile creatoare a lui Dumnezeu: *«a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte»* (Fac. 1, 31). Perfecțiunea va reveni după ce omenirea se va fi străduit să facă tot ce a stat în puterea ei pentru a o reaşeza. Omenirea este adevăratul stăpân al lumii: *«şi a binecuvântat Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse şi a zis: «creşteți şi vă înmulțiți şi umpleți pământul şi-l stăpâniți»* (Fac. 1, 28); *«Şi a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse şi l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze şi s-o păzească»* (Fac. 2, 15) nu l-a pus ca trândav stăpân, nici ca un viețuitor neglijent. Deci cine este trândav şi neglijent nu este de la Dumnezeu. Cu astfel de gânduri a aşezat Sfântul Apostol în fața noastră oglinda ca *«toți privind, cu fața descoperită slava lui Dumnezeu* în ea să dorim *în acelaşi chip să ne prefacem în slavă şi din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului»* (2 Cor. 3, 18).

---

[3] Idem, *Omilia a XX- a,* p. 192

[4] Ioan Mircea, *A doua venire a Domnului*, în *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 913

Stau astfel, încă odată, înaintea noastră cuvintele dumnezeieşti: *«Iată, eu vă pun astăzi înainte binecuvântare şi blestem: Binecuvântare veți avea dacă veți asculta poruncile Domnului Dumnezeului vostru ; iar blestem, dacă nu veți asculta poruncile Domnului Dumnezeului vostru»* (Deut. 11, 26-27).

E atât de uşor, dar şi atât de greu. Ai din ce alege, dar tu trebuie să alegi. Poți face doar voia ta sau poți urma pe bunul păstor.

El este pentru toți păstorul cel bun, care iată acum ne mână din nou la păşune. Pentru cei ce nu-s pregătiți, El strigă, pentru cei rătăciți, El caută. căci vrea ca laolaltă să-i fie turma ce-o ştie şi-o strigă pe nume.

Creştine, vrei să fii în turma Lui? În omilia a XLIV-a Sfântul Macarie zice că cel ce se vrea să stea alături de Hristos, trebuie să schimbe şi să transforme felul său de a fi şi comportamentul său anterior, să devină un om bun şi nou şi să nu mai păstreze nimic din omul cel vechi. Pentru că zice: «*dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă»* (2 Cor. 5, 17). De altfel, pentru aceasta a venit Domnul nostru, pentru ca să schimbe, să transforme, să reînnoiască natura noastră, să reînnoiască sufletul nostru ruinat de patimi, să aşeze din nou în minte judecata cea bună, în inimi sentimentul dragostei şi al altruismului, în voință facerea de bine şi grija pentru altul, pentru natură şi pentru sine.

Comportamentul inadecvat al oamenilor de azi față de natură

Trei sunt modurile în care omul dovedeşte un comportament nepotrivit față de natură :

1 - Tăierile fără judecată a pădurilor. Acest lucru se făcea şi în vremea de demult, dar numai dacă un popor mergea la război asupra altui popor şi biruindu-l, îi tăia toți copacii şi-i scotea toată via ca să ajungă sărac şi supus şi cel mai adesea pe toți bărbații majori îi deportau. Tot aşa s-a întâmplat şi în războaiele mondiale care au trecut peste țara noastră când bombele secerau oameni şi copaci şi făceau una cu pământul recoltele câmpului;

2 - Să laşi câmpul necultivat, când este atâta nevoie de hrană, se petrec atâtea cataclisme şi n-ai cu ce să-i ajuți pe sărmani, iar salariile orăşenilor abia le ajung de întreținere şi de o masă săracă şi când vin pe la vatra părintească nu mai găsesc frumoasa şi faimoasa pâine de țară. E un sacrilegiu ca tu, un țăran, să cumperi pâine în timp ce pământul îți stă nelucrat. Cum răspunzi la întrebarea judecății: ai dat pâine celui flămând?

3 - Bei apa sau vinul, sucul sau berea din flaconul de plastic în timp ce lucrezi în via sau ogorul tău, iar când este gol îl arunci în ogorul vecinului. El nu te vede, dar te vede cel rău şi mâine îl îndeamnă şi pe el să facă la fel.

Priveşte acum peste câmp, în grădină, pe vale, sunt multe flacoane de plastic. Din cauza ta şi-a lui şi a celui rău. Nu-s flori de primăvară. Sunt imagini din pânza păcatului tău, țesută din urzeala greşelilor tale şi din beteala neglijenței şi a nesăbuinței. Dacă stai mai pe departe nepăsător o astfel de pânză te va îmbrăca şi-ți va acoperi mormântul.

Ei bine, Dumnezeu nu te-a crezut atât de necugetat. În cugetul unui scriitor El a aşezat credința că veşnicia s-a născut la sat. Aşa ar trebui să credem toți. Putem crede dacă şi tu ajuți la aceasta, căci eşti foarte important şi tu! Dacă da, trebuie să te schimbi. Şi acum e momentul, e primăvară în natură, deschide-ți şi sufletul să intre în el primăvara creştină.

Postul – mijloc de trezire a sufletului din iarna păcatelor

Ce vremuri erau mai demult, pe când eram copii, mulți dintre noi !

Se lăsa de sec. Bunica aduna puținele vase din casă, umplea o starchină cu ele, aşeza deasupra o față de pânză, un abros tors cu tort, punea peste el cenuşă din vatră şi turna apă fierbinte. Se făcea o leşie de mânca toată grăsimea rămasă, după ce atâtea luni, în aceste vase, ne-am stâmpărat foamea. Ce vremuri veți zice, pentru că astăzi aşa ceva nu prea mai găseşti. Apoi, vreme de şapte săptămâni din an, ne luptam cu poftele din noi până ce ajungeam la coşul învierii în care se aşezau nu numai bunătățile poftite ci şi chipul biruinței noastre. Azi mulți nu mai vor să audă de un astfel de coş. Ei nici n-au postit, deci nici nu-i duc dorul.

E greu un astfel de post ?

Iată unul din vremi de demult, pe când se-nfiripau pe valea bătrânului Nil primele aşezăminte călugăreşti. Un ucenic de-al Sfântului Macarie Egipteanul, care nu înțelegea de ce trebuie să postească omul, ne povesteşte pățania sa: *«M-am dus în toiul amiezii la Sfântul Părinte Macarie şi fiind cuprins de o mare sete i-am cerut să-mi dea apă să beau. El însă, mi-a spus: Mulțumeşte-te cu umbra. Gândeşte-te că acum unii, călătorind sau navigând, n-o au nici pe aceasta. Apoi mi-a vorbit despre cumpătare. Crede-mă, fiule, - a zis – că timp de 20 de ani nu m-am săturat nici de pâine, nici de apă, nici de somn. Pâinea am mâncat-o cu cântarul; apa am băut-o cu măsură, puțin timp m-am lăsat prins de somn, şi atunci sprijinit de ziduri».*[5]

Dacă un astfel de post este greu, iată unul mai la îndemână, iată un post care-mi place zice Domnul, în care*: «omul îşi smereşte sufletul, îşi pleacă capul... ştiți voi postul care-Mi place? – zice Domnul – Rupeți lanțurile*

[5] Sf. Macarie Egipteanul, *Istorii despre Sfântul Macarie editate din codicele Vindobonesian, în op. cit*., p. 54

nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți şi sfărâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăposteşte în casă pe cel sărman, pe ce-l gol îmbracă-l şi nu te ascunde de cel de un neam cu tine.

Pentru că postul e o cale, un drum pe care mergi în perelinaj spre tine însuți, deci spre interiorul tău ca să-ți redescoperi puterea şi ținta ta care, de fapt, nu eşti tu singur, ci tu cu Dumnezeu, se poate face o analogie cu mersul celor doi ucenici spre Emaus (Lc. 24, 13-35). Aceştia pornesc din Ierusalim într-o stare de totală neîncredere, de frică chiar şi cu credința zdruncinată de evenimentele din Ierusalim la care şi ei au luat parte. Se considerau purtați de valul vieții într-o lume pe care n-o mai înțelegeau şi prin urmare au hotărât să meargă la câmp, să se întoarcă la vatra lor pentru a se regăsi. Alături de ei, cei plini de deznădejde, călătoreşte Iisus. Domnul le deschide mintea, îi face să înțeleagă multe lucruri şi în final li se arată. În momentul în care L-au descoperit pe Hristos, şi s-au încredințat că nu călătoreau singuri, că Domnul era cel ce mergea cu ei şi-i liniştea, şi le explica evenimentele vieții, au înțeles că ținta lor nu era Emaus, nici câmpul natural, ci câmpul sufletelor lor şi Domnul. Şi în grabă, mărturiseşte unul dintre ei - Luca – s-au întors la Ierusalim, adică în viața obişnuită lor.

Aşa se petrec lucrurile şi cu noi. Când mergem pe calea postului, suntem în perelinaj spre sufletul din interiorul nostru şi în acelaşi timp spre Domnul, şi nu suntem niciodată singuri. În timpul acestui perelinaj apar ispitele neîncrederii şi ale neînțelegerii, ale fricii. Tocmai de aceea nu suntem lăsați singuri, ci Domnul este cu noi (Ps. 123). Dacă vei alege acest mod de perelinaj, profetul Isaia te încredințează că *«atunci lumina ta va răsări ca zorile şi tămăduirea ta se va grăbi. Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu»* (Is. 58, 4-8).

Chipul primăverii exprimat în sărbătorile precreştine mediteraneene şi continental-europene

Când vremea de iarnă scăpăta în primăvară, anumite popoare orientale căutau ritualic un trup adormit de zeu[6] şi, negăsindu-l, pe când părea pierdută întoarcerea la viață a ieşit din urdiniş o albină zglobie zburând prin tufişuri svarogite de arşița lunilor lipsite de zeu. Cu sabia-i ac, s-a ancorat obosită pe zeiescul nas ce sforăia sub covorul iernatic. Un suspin din adâncuri, ce ducea a strănut, l-a deşteptat în mânie pe zeu. Sub imperiul mâniei, întunecat la minte, pe altruista albină voia s-o prindă cu zgomotoasele-i vânturi, dar

[6] Mitul lui Telepinu, după mitologia hurrită-hitită, cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase,* vol. I, p. 152-154, Editura Humanitas, Chişinău, 1992, traducerea Cezar Baltag.

întreaga natură a trezit la viață. Văzând aceasta, încă buimac, a trimis peste tot ropote de ploaie ce curgeau pe pământ prin umflate râuri şi-şi rostogoleau în văi valuri spumoase. Credea că se răzbună, dar s-a răzbunat de primăvară, prin ceea ce făcuse, aduse pe pământ chiote vesele, iar pe ape au început din nou să pornească neobosite corăbii. Reitera un nou început.

Vestită era în vechime *Corabia lui Isis*[7]. Ea deschidea perioada navigației de primăvară în Egiptul antic. În ceremonialul acestei sărbători se reactualizau anumite evenimente din viața zeilor, care aminteau suferințele zeului bun Osiris - soarele dătător de viață şi aducător de fertilitate - ucis de fratele său rău, Seth – soarele arşiței, al pustiului şi a morții. Aşa se face că, pentru început, vreme de trei zile, specific sărbătorii erau postul, bocetele şi pantonima ce povestea prin figuri fratricidul divin. Aceste ceremonii ale durerii erau urmate de ritualurile de bucurie legate de amintirea învierii zeului mort şi implicit învierea naturii. Din cauza căldurii, ceremoniile se desfăşurau seara şi-n zori.

În zori de zi, pe când încă nu răsărea soarele, la lumina torțelor, în ceața densă a miresmelor arse, se deschideau porțile sanctuarului şi tot poporul putea să contemple statuia zeului şi să asiste la ceremoniile săvârşite de sacerdoți. Aceştia, intrând pe poarta dinspre dreapta, ridicau barca cu statuia lui Isis, zeița soață lui Osiris. Ieşeau apoi prin uşa din stânga, o purtau prin grădinile din jurul templului, simbolizând căutarea zeului mort, după care o duceau din nou în altar, prin uşa din dreapta, în sunete de sistre, în cântec de imn, sub petale de flori, simbolizând bucuria că Osiris a fost găsit, înviat şi redat soției iubitoare. Momentul era cel mai important dintr-un an, căci el marca renaşterea universală, revenirea primăverii, renaşterea dragostei şi a poftei de viață.

Aceste ritualuri pregătesc chipul liturghiilor ce vor veni, şi izvorul artei teatrale greceşti.

În Grecia antică, apariția primăverii este pusă pe seama zeiței *Flora,* devenită ulterior zeița romană şi universală a florilor şi a grădinilor. Soțul ei a fost *Zefirul,* vântul dinspre Răsărit, mesagerul primăverii, de unde şi numele, în popor, de binefăcătorul. Împreună au dat naştere *Primăverii*, cu toată tinerețea şi mireasma florilor. Sărbătorile organizate în cinstea ei se numeau şi se numesc *Floralia,* până azi. Erau sărbători cu caracter de masă, ce comportau şi ritualuri de mistere inițiatice, potrivit mărturiei lui Apuleius[8] şi se desfăşurau în anumite zile de primăvară hotărâte de către zeița pământului. La începutul lor, Marele Preot stropea cu apă sfințită, de câteva ori, pe cei

[7] A se vedea lucrarea noastră *Istoria şi filosofia religiilor*, vol. I, p. 92, Editura Umbria, 1999, Baia Mare.
[8] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, Editura Universitas, Chişinău, 1992, vol. II, p. 267-268.

care urmau să participe pentru prima dată la ele şi dădea unele recomandări întregii asistențe, să se abțină de la carne şi vin, timp de 10 zile pentru ca *purtați de-a lungul elementelor, în mijlocul nopții să vadă soarele strălucind, să poată contempla, față în față, pe zeii celeşti şi să se închine lor de aproape* (Apuleius, *Metamorfoze*, XI, 23).

Este desigur vorba despre o experiență de tip inițiatic a morții şi învierii, dar căreia nu i se cunoaşte conținutul strict specific, ci doar îl bănuim. Ultima zi, de încheiere, era ziua banchetelor. Marea zeiță a pământului, Demeter, făcea să înceapă vremea roadelor. Fără puterile-i binefăcătoare, nimic nu creşte în codrii cei umbroşi, nici pe păşuni, nici pe ogoare.

Misterele închinate ei vor să spună că existența anotimpurilor ținea de supărarea sau bucuria ei. În mitologia greacă, ea are o fiică nespus de frumoasă şi tânără, pe nume Persefone. Tatăl copilei este marele Zeus. Într-o zi Persefone, împreună cu Okeanidele, zburară fără de grijă prin frumoasa vale Nyse[9], pentru a culege tot felul de flori minunate care creşteau pe acolo, la sfârşitul anotimpului cald. Ea nici nu bănuia că se bucura de soare cum nu se va mai bucura decât peste multă vreme, căci, tatăl ei, Zeus o promisese de soție lui Hades (Pluto) fratele său, iar acest Hades privind-o nerăbdător o rugă pe Geea, zeița pământ, să-i crească în fundul văii Nyse o floare neobişnuită. Şi Geea i-a crescut îndată o floare foarte frumoasă şi plăcut mirositoare. De parfumul ei, ce umplu valea, se lăsă ademenită Persefone. Ea alergă spre floare şi, rupând-o, pământul se deschise şi îndată a fost prinsă de Hades şi dusă în împărăția sa. Tânara fecioară mai avu timp doar să scoată un țipăt ce se auzi până în Olimpul zeilor. În afara lui Helios, nimeni nu-i văzu lui Hades fapta-i hoțească. Zeița Demeter auzi stigătul copilei sale şi începu s-o caute, întrebând peste tot şi pe toți, fără să primească vreun răspuns. În cele din urmă se duse la Helios şi-l rugă cu lacrimi în ochii: «*O, strălucite Helios! Tu care cutreieri cerul cu carul tău de aur, înconjurând pământul şi mările toate, tu vezi totul şi nimic nu ți se poate ascunde; dacă ți-e câtuşi de puțin milă de o mamă îndurerată, spune-mi unde mi-e fiica, Persefone, spune-mi unde s-o caut? I-am auzit strigătul şi ştiu c-a fost răpită. Spune-mi cine este răpitorul?»*

Strălucitul Helios îi răspunse:

«*Măreață zeiță tu ştii cât te cinstesc, tu vezi cât sunt de mâhnit de durerea ta. Află că Zeus cel ce mână norii a dat-o pe fiica ta întunecatului său frate, Hades. Acela a răpit-o şi a dus-o în împărăția lui subpământeană».*[10]

În clipa aceea, mâniată peste poate, zeița Demeter a părăsit Olimpul şi pe zei, şi luând înfățişarea unei muritoare, s-a îmbrăcat în haine cernite şi

[9] Nyse, este o vale în regiunea Megara, pe țărmul golfului Salonic.
[10] A. N. Kun, *Legendele şi miturile Greciei antice,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1964, p. 67.

a rătăcit mult, plângând printre oameni. Urmarea se văzu imediat. A început iarna. Peste tot iarba şi culturile agricole nu mai creşteau, frunzele copacilor se veştejeau, pădurile începeau să se usuce, livezile şi viile nu şi-au mai plinit rodul lor; viața abia mai pâlpâia pe pământ. Neamul omenesc era amenințat, durerea ei nu s-a împuținat, pământul nu dădea roade, foametea era tot mai mare, vaietele ajungeau la cer, şi în cele din urmă oamenii au încetat a aduce sacrificii, considerând că toate erau supuse pieirii.

Dar Zeus nu dorea pieirea oamenilor. El trimise la Eleusis pe Iris, vestitoarea zeilor, apoi pe alți soli, dar zadarnic, Demeter promitea să se reîntoarcă printre zei numai dacă Persefone va fi reînapoiată de Hades. Atunci Zeus îl trimise la Hades pe Hermes şi acela îl convinse pe Hades să-i dea drumul Persefonei, nu înainte de a o pune să înghită un grăunte de rodie, simbolul căsniciei. Eliberată «*Persefone se urcă în carul de aur al soțului său, împreună cu Hermes; caii nemuritori ai lui Hades porniră în goană, fără teamă de vreo primejdie, şi într-o clipă ajunseră la Eleusis. Demeter uită de toate, de bucurie, şi ieşi în întâmpinarea fiicei, pe care o îmbrățişă şi împreună se reîntoarseră în Olimp. Marele Zeus hotărî ca Persefone să trăiască două treimi din an cu mama sa Demeter, iar cea de-a treia treime să o petreacă alături de soțul ei Hades. Zeița Demeter dădu atunci iarăşi rodnicie pământului şi întreaga fire se trezi la viață».*[11]

Apăruse primăvara. De acum în fiecare an Persefone îşi părăseşte mama şi se duce la Hades. Demeter se întristează şi în întristarea ei cuprinde întrega natură şi iarna învăluie pământul, iar firea doarme, până la primăvară când Persefone se reîntoarce şi totul prinde din nou viață.

Este cert că Demeter şi Persefone au rol de zei ai vegetației. Dacă Homer nu-i acordă mare importanță este pentru faptul că încă agricultura nu era ramura principală înainte de el. Mai târziu, când agricultura primise importanță mai mare decât creşterea animalelor, rolul celor două zeițe s-a conturat şi cultele de mistere s-au dezvoltat. În acest context trebuie să remarcăm conştiința elenă că Demeter i-a învățat pe greci cum să lucreze pământul. Ea a dat semințele de grâu *"triticum decoctum"* lui Triptolemeos şi l-a inițiat pe acesta şi pe Diocles, Eumolphus şi Keleos în cultul de mistere, *riturile sfinte, cu neputință de călcat, de pătruns ori de divulgat: respectul față de zeiță este atât de mare încât îți sugruma glasul* (v. 418 şi u.), rituri care să le asigure perenitatea vieții.

Misterele ei au fost celebrate la Eleusis cu începere din sec. al XV-lea î. Hr. Se cunoaşte existența a două tipuri de mistere: mici şi mari. Primăvara erau celebrate *Misterele Mici*, în luna *Anthesterion*, de unde şi numele lor

[11] Ibidem, p. 70.

de *Anthesteriile de primăvară*. Ceremoniile se țineau la *Agra*, un cartier al Atenei, şi presupuneau pentru început posturi, purificări, sacrificii, efectuate de un *mystagog,* urmate de manifestările de bucurie.

În Europa continentală, populațiile celte începeau festivitățile de primăvară cu sărbătoarea *Imbloc*, o sărbătoare a purificării, rânduită pe 1 februarie, dată care marca o schimbare în ciclul atmosferic şi-n comportamentul faunei.

Romanii au preluat ideea purificării şi au numit întreagă luna februarie ca lună a purificării. Pentru romani era timpul *Lupercaliilor*, apariției lupului. Principala acțiune festivă se petrecea lângă Palatin, în locul unde copiii legendari Romulus şi Remus au fost alăptați de lupoaică. Lupercaliile conțineau trei ceremonii distincte: un sacrificiu de capre, unul de câini şi o cursă a lupilor, ca ospăț pentru oamenii-lup. Plutarh descrie sacrificiul caprelor: «*Ei taie capul caprelor, apoi li se aduc doi tineri de familie nobilă: unii le ating fruntea cu un cuțit însângerat, iar alții le şterg imediat frecând-o cu o lână îmbibată în lapte, după care băieții încep să râdă».*[12] În gestul lor, cei doi băieți, descriu modul în care au fost găsiți de către păstorul ce avea să-i crească până la maturitate, poate chiar ritualul pe care l-au împlinit împreună cu păstorul, ritual care marca bucuria vieții, creşterea lor şi reîntoarcerea în ducatul de Alba, la neamul lor.

Desigur că în vremea celtă şi romană aceste ritualuri erau de inițiere. În perioada creştină ele au fost asimilate în apus de Sfânta Brigitta, iar în răsărit de Întâmpinarea Domnului.

În Europa antică continentală remarcăm existența carnavalului, a măştilor pe toată perioada iernii ca o emanație a lumii morților, care debutează în ziua de 11 a lunii noiembrie şi ține până în Marțea Mare ce cade, de regulă, în luna februarie, rareori în luna martie.

Populațiile celte marcau începutul verii prin sărbătoarea *Beltane,* pe 1 mai, când începea jumătatea luminoasă a anului. Numele ei pare de proveniență semită, pentru că include numele divinului Bel sau chiar El şi semnifica *focul lui Bel (El).* Ritualic, druizii aprindeau două mari focuri, printre care mânau turme de vite. Până astăzi se aprind focuri de primăvară înainte ca vitele să fie scoase, de 1 mai, la păşune.

Printre sărbătorile romane de primăvară *Cerealia,* celebrată la început numai cu ocazii extraordinare, a ajuns mai târziu sărbătoare anuală pe data de 12 sau 14 aprilie. Era o sărbătoare întru totul veselă care comemora începerea unui nou ciclu al vegetației. Închinată zeiței *Ceres,* personificare a pământului, mama câmpurilor şi zeița fecundității şi a căsătoriei, avea în cadrul cultului sacrificii, jocuri şi procesiuni populare. Ceres era reprezentată într-o mână cu un cosor, iar în cealaltă cu un mănunchi de spice, semnele recoltei.

În acelaşi ton vesel şi timp primăvăratic se înscrie sărbătoarea romană a *Iunonei.* Iunona era zeița căsătoriilor, a femeilor însărcinate, a naşterilor şi

[12] Plutarh, *Romulus*, Paris, Les belles Lettres, 1957, t. I, cap. 21, pp. 87-88.

primelor zile ale noilor născuți, pe care-i proteja, era expresia ideală a tuturor matroanelor romane şi protectoare a familiei şi a cetății. Zilele de la începutul lunilor îi erau ei consacrate. De asemenea, la 1 martie se celebra în onoarea ei (acum având numele de *Iunona Luciana*) *Matronalia* o sărbătoare la care nu participau celibatarii şi nici femeile de moravuri uşoare. De Matronalia soțul şi copiii ofereau soției, respectiv mamei cadouri, iar zeiței i se aduceau jertfe de miei. Sub numele *Iunona Caprotina* se celebra în nonele lui iulie o zi veselă a pământului, dar şi a ferilității. Iunona a fost reprezentată ca o femeie cu copii, o războinică cu scut şi lance, o regină cu sceptru, panteră, voal şi păun.

Tot în vremea primăverii, pe 19 martie, se ținea, în cinstea zeiței înțelepciunii şi a artelor, *Minerva,* sărbătoarea "Quinquatrus". În această zi tineretul avea zi liberă şi ducea dascălilor plata pentru lecții ("minerval"). În arene aveau loc circuri, sacrificii şi lupte cu gladiatori. De asemenea, cu acest prilej se întâlneau corporațiile de postăvari, cizmari, dulgheri, blănari etc. Minerva mai proteja asociațiile de medici "Minerva medica", pictori, sculptori, muzicieni, scriitori etc.

Legat de numele divin al lui Romulus era *Quirinius,* după dispariția acestuia într-o furtună. Cultul era celebrat de unul din cei trei "flamen majores" sărbătoarea numită *Quirinalis*, ținută la 17 februarie şi avea aspectul de carnaval.

Toate aceste sărbători comportă ideile de purificare, renaştere şi bucuria vieții. Aşa se face că, îmbrăcând noi forme de credință, în mare parte ele au străbătut veacurile şi încă umplu viața multor popoare.

Primăvara este anotimpul înnoirii. Din punct de vedere natural, fața pământului se schimbă, rolul plantelor trezite la viață este să dea rod, iar al păsărilor şi al animalelor să se înmulțească.

Omul iese din colivia sa iernatică şi trăieşte din nou în natură, înconjurat de păsări şi de animale, cu care vorbeşte şi împreună cu care vorbeşte cu Dumnezeu. Aceasta în mod ideal. În realitate, omul se poartă adesea neglijent şi despot cu natura înconjurătoare şi chiar cu sine însuşi.

Cultul religios privat şi public a fost în perioada precreştină şi rămâne şi în zilele noastre calea şi mijlocul prin care se marchează ritualic reînnoirea firească din timpul primăverii şi se încearcă renaşterea condiției umane deteriorată de întunericul şi gerul iernii păcatelor.

Studiul de față îşi propune să atragă luarea aminte față de acestea. Aşa se face că, pornind de la câteva cuvinte vorbitoare, se arată chipul de rai al primăverii, dar şi blestemul păcatului ce intervine prin comportamentul inadecvat al oamenilor de azi față de natură. Dincolo de zenitul acesta însângerat se arată postul ca mijloc de trezire a sufletului din iarna păcatelor şi, pentru a nu se crede că toate acestea încercări de înnoire se petrec doar acum în lumea modernă, se trec în revistă câteva din festivitățile precreştine mediteraneene şi central europene.

PREZENȚA IDEII DE MÂNTUIRE ÎN RELIGII PRECREŞTINE ŞI LUCRAREA DE MÂNTUIRE A LUMII DESĂVÂRŞIT ARĂTATĂ ÎN CREŞTINISMUL ORTODOX

Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN

ABSTRACT

The work of the world's salvation

Skim through the history of the before Christian's religions, we are pleasantly surprised to meat the idea of salvation perceived as a divine work.

Teacher dr. R. Remus is a remarkable leader of master's degree. In his dialogue with doctors, he didn't forgot to mark that this idea shows the scoured through time of the memories from heaven; that gift gave by God, he communicated to the first people in heaven's time. Since people started to scours on the sin's path and deviated from heaven in space and time, they took with them the content of the discovery.

We don't suggest to follow everybody and the circulation of the word salvation through all the world's religions. We want to follow different levels of history and of civilization because we want to make reference at these aspects which are more interesting and which are put in draft of religions; for example: Egyptian, Greek Celt-German.

Egyptian religion interesting through its unsuccessful trials to lay the faith on trinity or monoteistical draft. It never been enough united and systematized, but it keeps the idea of salvation which it's put in agreement with Ma'At principle with the sense of the enter in the world of discipline, of justice, of good, of immortality and of God just like was the world in the Tep Zepi period.

Iranian's religion behave the idea of salvation, on the one hand reported to the person who left the world through death and that person could arrived in the House of Song. On the other hand Iranian's religion behave the idea of salvation reported to the renew of the world through the fire of the last sacrifice, made by Saosyant; through this, all the creation would be transformed in the new sky and the new earth.

In the segment of the Greek's religion transmited by Hesoid, the facts of the Prometeu sum up the salvation at the work of a civilized hero. In the world of the advocates of the Ofreu the idea of salvation is put in agreement with the person who travel outside of the earth's world to Persefon's Forests. The person who travel has the power to resist to the temptation to drink from the Laethe draw well to don't forget his facts and to arrive to the Mnemosine draw well from where he drink for the bringing the memories and to can enter in Prosepin's lands.

At the before Christian Celt-German's religion the idea of salvation is put in bundle with the renew of the whole existence, God and people, after the passage of the Ragharőkul who, symbolical, represent the dead of the before Christian's world and the triumph of the Christianity.

These aspects represent, on the one hand, the solution of the work of the divine's care, outside of the people who were chosen between people through the mention of the sin's consciousness and the need of the salvation; on the other hand it represent the solution of the before Christian's spiritism of those people and moreover the solution of their own efforts and their spiritual progress.

They are constituted in steps. On these steps the people succeeded to climb at the meeting with the ipostatical Word. This Word can lower the sky and raise the men to the God. In this way it ensure, in objective point of view, the possibility of redemption of all people and, in subjective point of view, the savior's divine gift known as power, as a divine work which rise from the divine being commune to these 3 God's person and discharge in Church through Saint Spirit to the salvation of who believe. We pass now from the idea to the work; through work to the achievement and from achievement to the quality. What is desired it's what is lead through before Christian's religion. It is present in Christianity as achievement, offered and possible to assimilate. This is the Christian wonder. It is presented us the salvation as a tree near the road, all full with fruit and unfenced, which is offered to everybody who pass through life with faith and with the desire to make just good facts.

Cuvânt introductiv

Răsfoind istorii ale religiilor precreştine, suntem plăcut surprinşi să întâlnim ideea de mântuire percepută ca o lucrare în general divină care însă nu face abstracție de aportul uman. Profesorul dr. Remus Rus, remarcabil conducător de doctorat, nu uita să puncteze, în dialogurile cu doctoranzii, că prezența acestei idei demonstrează perigrinarea prin vremi a amintirilor din rai, acel dat primordial revelat pe care Dumnezeu l-a comunicat primilor oameni în timpul paradisiac, iar de când au început să umble pe cărări de păcate, depărtându-se de rai în spațiu şi în timp, oamenii au dus cu ei, chiar uşor denaturat, conținutul celor descoperite la prima oră. Nu ne propunem să-i urmărim pe toți şi nici circulația cuvântului mântuire prin toate religiile lumii, ci la diferite niveluri sau stadii istorice şi de civilizație să facem referire la prezența ideii de mântuire şi la aspecte mai interesante legate de ea puse în concept de religii mai reprezentative, de exemplu : egipteană, iraniană, greacă, celto-germană, ca în partea terminală să analizăm adevărata lucrare de mântuire realizată de Sfânta Treime prin Iisus Hristos, Mântuitorul tuturor.

Religia egipteană, interesantă prin încercările repetate şi nereuşite de a-şi aşeza credința în concept treimic sau monoteist, n-a fost niciodată suficient de unitară şi de sistematizată, dar a păstrat ideea de mântuire pusă în acord cu principiul Ma'At, cu sensul de a intra în lumea ordinei, a dreptății, a binelui, a nemuririi, a zeilor, în starea în care a fost lumea pământeană în perioada Tep Zepi, adică a Primei Ore.

Religia iraniană poartă ideea de mântuire, pe de o parte, raportată la macularea creației de către Ahriman şi la păcatul primei perechi de oameni ce se răsfrânge asupra individului în viață, dar mai ales când părăsea lumea prin moarte şi putea ajunge, dacă a fost slujitorul binelui, în Casa Cântecului, iar pe de altă parte, o referă la înnoirea lumii prin focul ultimului sacrificiu, săvârşit de Saosyant, prin care toată creația va fi transformată în cerul şi pământul nou de care vor avea însă parte doar drepții.

În segmetul religios grec, literar, formulat de Hesiod, faptele lui Prometeu rezumă mântuirea la lucrarea unui erou civilizator, în lumea orficilor, însă, ideea de mântuire se pune în acord cu omul, persoana care

călătoreşte, dincolo de viaţa pământească, spre Codrii Persefonei. Stă în puterea călătorului să reziste ispitei de a bea apă din fântâna Laethe, pentru a nu-şi uita faptele şi a ajunge la fântâna Mnemosine din care să bea pentru aducere aminte şi a putea intra în ţinuturile mirifice ale Prosepinei.

La celto-germanii precreştini ideea de mântuire se pune în legătură cu păcatul zeilor ce are urmări asupra întregii creaţii, de unde rezultă necesitatea înnoirii întregii existenţe, a zeilor şi a oamenilor, după trecerea Ragnarőkului, care, simbolic, reprezintă apusul lumii precreştine şi triumful creştinismului.

Aceste aspecte reprezintă rezultatul, pe de o parte, a lucrării proniei divine în afara poporului ales, între neamuri, prin menţinerea trează a conştiinţei păcatului şi a nevoii de mântuire, iar pe de altă parte, sunt rezultatul spiritualităţii precreştine a acestor popoare, a eforturilor proprii şi a progresului lor spiritual.

Ele se constituie în trepte pe care omenirea a reuşit să le urce în întâmpinarea Cuvântului ipostatic ce avea să plece cerurile şi, asumându-şi natură umană, să ridice om la Dumnezeu, asigurând, din punct de vedere obiectiv, posibilitatea de răscumpărare a tuturor oamenilor, iar din punct de vedere subiectiv, harul divin mântuitor cunoscut ca putere, lucrare dumnezeiască ce izvoreşte din fiinţa divină comună celor trei ipostasuri dumnezeieşti şi se revarsă în Biserică prin Duhul Sfânt spre mântuirea celor ce cred. Se trece, de la idee, la lucrare, prin lucrare, la realizare şi, de la realizare, la însuşire. Ceea ce era dorit, ceea ce era vehiculat prin religii precreştine, se prezintă în creştinism ca realizat, oferit şi posibil de însuşit de tot cel ce crede. Aceasta e minunea creştină. Ea ne prezintă mântuirea ca pe un pom de lângă drum, plin de roade şi neîngrădit, ce se oferă tuturor celor ce trec prin viaţă cu credinţă şi cu dorinţa de a face binele.

Prezenţa ideii de mântuire în religia egiptului precreştin

În anticul Egipt, soteriologia se cuprinde în conceptul Ma'At ca stare primordială, ca zeu judecător aşezat pe talerul balanţei ce apreciază faptele omului şi ca ţintă veşnică rezervată pentru perioadele imperiului timpuriu şi vechi doar regelui, pentru prima perioadă intermediară rezervată regelui şi păturii nobiliare, urmând ca treptat, treptat să fie accesibilă tuturor oamenilor care pot învăţa morala vieţii şi o pot trăi, Ma'At devenind un mod de viaţă ce poate avea ca ţintă viaţa nemuritoare şi fericită, adică mântuirea.

Viaţa regilor anteriori lui Menes[1] este prezentată ca fiind legendară, ea a determinat ca, la începutul acestei civilizaţii, egiptenii, să aşeze un concept al moralei cunoscut în vocabula "Ma'At" ordinea, dreptatea, adevărul, armonia, frumosul, în care, la creaţie au fost aşezate toate[2], asemănător celor

[1] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 61, traducerea Paul G. Dinopol.

[2] Lucrarea noastră, *Studii de istorie si filosofie a religiilor*, Editura Universităţii de Nord, Baia Mare, 2000, p. 8 şi u.

relatate în cartea genezei lui Moise, unde citim că: *«a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte»* (Gen. I, 31). Această armonie cosmică, textele egiptene o prezintă astfel: «*Ma'At este nespus de strălucitoare. / Perfecțiunea ei este de-a pururi»*.[3] Ea îşi are izvorul în *illo tempore, tep zepi, prima oră,* când zeul creator se purta pe deasupra apelor primordiale şi când au fost create toate: fenomene naturale, realități religioase, culturale şi sociale, planuri de temple, scriere, calendar, ritualuri, însemne regale, comportamentul omului față de zeu şi față de semenul său. Şi pentru că tocmai acestea şi multe altele au fost create atunci, la prima oră, îşi află mereu valabilitatea şi justificarea. Perioada începuturilor este una specială. În ea domnea Ma'At. În timpul acela nu-şi făcuse încă loc în lume: lupta, zgomotul, mânia, dezordinea, boala, suferința, moartea, cu alte cuvinte, răul nu exista şi nimic nu impieta moralei.[4] Atunci oamenii, *erme* ale zeului Ra, trăiau fericiți, aşa cum arată imnul: *«Ermele zeului solar Ra erau dăruiți cu tot ce le trebuia, / Ra a făcut pentru ei cerul şi pământul / Spre folosul lor a făurit aerul, ca să le învioreze nările, / Căci ei sunt imaginile lui, ei sunt ieşiți din carnea lui. / El străluceşte în cer, el creşte pentru ei vegetația, / Animalele, păsările şi peştii, pentru a-i hrăni».*[5]

Această ordine perfectă a lumii, stabilită încă de la începuturi, în lucrarea cosmogonică, de către stăpânul universal, ca ordine fizică şi morală deopotrivă, a devenit precară prin luptele dintre zei şi prin revoltele oamenilor. Aceştia, creați egali, au introdus ei înşişi inegalitatea. Aşa se face că Ma'At a începuturilor urcă cerul înalt şi, de acum înainte, ordinea, dreptatea, binele, adevărul vor trebui impuse de către faraonul care, prin toate actele sale: temple, ofrande, legi, dar mai ales prin morala pe care o patronează, *«trebuia să tindă să restabilească vârsta de aur din timpul lui Re, când Ma'At domnea pe pământ*».[6] De remarcat că, deşi această stare beatifică primordială se strică, ea nu va dispărea, căci imaginea *Ma'At este lumii o hrană spirituală*, unul din alimentele esențiale cu care se hrănesc zeii, fluid al vieții materiale care pătrunde peste tot, este o lege divină, un fel de *nemesis divin*, care cârmuieşte echilibrul din lume, între lumină şi întunerec, între cald şi rece, între bine şi rău.[7]

Dar, vis-a-vis de schimbările lumii întregi, supusă transformărilor şi degradării în urma unei erori primordiale, Ma'At rămâne neschimbată şi prin neschimbabiltatea ei vădeşte violența şi răutatea din lume, rămâne zeița care, în sala celor două Ma'At, va cântări inima fiecăruia, contribuind astfel, alături de cei 42 de zei judecători prezidați de Osiris, la fixarea veşniciei fiecăruia. În

---

[3] Daniel Constantin, *Gândirea egipteană antică în texte*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1974, p. 44.
[4] Mircea Eliade, *Op. cit.*, vol. I p.103
[5] Ibidem, cf. Yoyote-Sauneron, *Învățături pentru regele Meri-ka-re*, pp. 75-76.
[6] Georges Posner (Serg Sauneron-Jean Yoyotte), *Enciclopedia civilizației şi artei egiptene",* Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 192, traducerea Radu Florescu - Gloria Ceacalopol.
[7] Ioan Acsan şi Ion Larion Postolache, *Poezia Egiptului faraonic*, Editura Univers, Bucureşti, 1974, p. 135.

cadrul judecății, cel judecat vorbeşte despre aspectul de morală al faptelor, pe care Ma'At îl are în viața fiecărui om. Cel judecat apreciază mai întâi valoarea Ma'At, după care face o confesiune negativă eschivându-se, prin ea, de orice păcat, ca, în final, să procedeze la o declarație a faptelor bune, numită şi confesiunea pozitivă. Intrând astfel în sala judecății el se adresează zeului Ma'At: *«Slăvit să fii tu Mare Zeu, / Stăpânul celor două Ma'At!* - ca morală şi ca zeu - */ Eu vin la tine, Stăpâne al meu / Să pot de aproape să-ți privesc desăvârşirea».*

Aceste vorbe le întăreşte: declarând confesiunea negativă în care mărturiseşte comportamentul pozitiv față de zei: *«Pe zeu nu l-am vorbit de rău niciodată... / Nici ce-i spurcat la zei n-am săvârşit. / Nu am răpit zeieştile prinosuri / De turme sau cirezi / Vreunui zeu nu i-am stat vreodată împotrivă»;* descoperind atitudinea față de ceilalți oameni, o atitudine ce devine hotărâtoare pentru stabilirea nemuririi: *«N-am săvârşit nicicând vreo nedreptate față de oameni / Nu i-am chinuit. / În locul adevărului nu am pus minciuna. / Ce nu se cuvenea ştiut, n-am vrut să ştiu / Celui sărac nu i-am luat averea / Nu am făcut pe nimeni să sufere. / N-am chinuit pe cineva prin foame. / Nici n-am făcut să plângă vreun om. / Nu am ucis şi nici n-am dat poruncă ca ucis să fie».*[8]

Confesiunile acestea, ce se vroiau izvorâte din conştiința nevinovăției, aveau pretenția de a conferi în final starea de dreptate, echivalentă cu aceea pe care o realizase prin creație zeul cosmocrator şi o reprezenta la prima oră Ma'At. Cel care a dovedit că a promovat Ma'At în Egipt şi a trăit fără răutate primea după moarte o condiție a nemuririi imuabilă, pentru că într-o viață în continuă schimbare el s-a dovedit a fi neschimbător şi deci, dacă ar fi trăit în *prima oră,* nu ar fi impietat cu nimic ordinea din ea, în concluzie i se cuvine.

În acest stadiu, cu aceste încredințări la judecată, el putea declara fără oprelişti: *«sunt pur, sunt pur, sunt pur, sunt pur!"* pentru că *"am dat pâine celui înfometat, apă celui însetat, veşminte celui gol, o barcă celui ce nu avea, am adus prinoase şi jertfe zeilor şi am adus ofrande funerare fericiților repausați».*[9]

Declarația era făcută de suflet şi din suflet, la ea participa nu numai sufletul, ci şi inima care era cântărită în balanța faptelor ideale, aceasta pentru că se considera că inima este cămara sentimentelor şi depozitara faptelor. S-a văzut cum declarația pozitivă scoate în evidență faptele considerate bune. Faptele considerate bune de către egipteni se regăsesc tot aşa şi în cuvântul Domnului Iisus Hristos, Mântuitorul, care, vorbind despre judecata finală, le aminteşte pe o parte din ele (a se vedea textul după Mt. 25, 35).

În ideea mântuirii, textele egiptene fac referiri la faptul că faraonul va veni să restabilesacă ordinea în Egipt. Acest fapt era posibil pentru că *«epoca fabuloasă Tep Zepi, a vârstei de aur, în care trona Ma'At, ocrotită de Ra-Osiris-Horus, nu s-a retras definitiv, dinaintea răului, în relicvele istoriei*

[8] Daniel Constantin, *Civilizația Egiptului antic*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1962, p. 242.
[9] *Cartea morților egipteană*, cap. XXV, Editura Sophia, Arad, traducerea Maria Genescu, p. 169.

unui trecut închis pe veci, ci ea se constituie în suma modelurilor ce trebuie imitate şi care pot şi trebuie să fie actualizate mereu».[10] Calitatea aceasta, şi obligația aceasta, stă mai ales la îndemâna faraonului. Reiterarea de către faraon a ordinei morale, se numeşte morala faraonică pentru a o deosebi de cea a poporului despre care se vorbeşte cu adevărat abia spre sfârşitul imperiului egiptean, regele, ca fiu al zeului impunea ordinea morală pe pământul circumscris de administrația sa, având acest mandat al cerului ca de altfel şi alți regi, aşa cun se arată dăltuit în piatră în prologul la Codul regelui mesopotamian Lipitiştar: *«când Anu şi Enlil l-au chemat pe Lipitiştar la conducerea țării, ca să orânduiască dreptatea în țară ... atunci eu, Lipitiştar umilul păstor din Nippur, ... am orânduit dreptatea în Sumer şi Akkad, aşa cum a spus En-Lil».*[11] La baza acestui mandat al cerului, cunoscut în întregul Orient, stă ideea că primul rege pe pământ fusese însuşi creatorul, care, odată cu destrămarea ordinei primelor vremi, a transferat puterea sa regală primului om. Prin acest mandat se demonstra că ordinea socială este o parte componentă a ordinei cosmice în care regele se putea amesteca cu suces. Istoria, precum s-a văzut din textul asiro-babilonian, consemnează succesul repurtat prin eforturile suveranilor de zeii însăşi. Reprezentând cerul, faraonul poate fi privit ca un model exemplar pentru supuşii săi, ca adevăratul preot care-l slujeşte pe zeu şi ca judecătorul suprem aşezat pe pământ. Viața şi gesturile faraonului nu erau altceva decât epifanii ale zeului soare, manifestare a divinului pe pământ. Opera regelui asigura stabilitatea statului şi a cosmosului, el e *«un zeu care ne face să respirăm prin acțiunile sale».*[12] O asemenea concepție explică de ce au fost absente, cu mici excepții, răzmeriţele populare, precum şi faptul că, atunci când astfel de tulburări aveau loc, instituția regală nu a fost pusă la îndoială chiar dacă faraonului i se reproşau stările de fapt sau dacă faraonul a fost asasinat. Semnificative sunt faptele şi literatura primei perioade intermediare, dintre anii 2.200 - 2.050, î. Hristos, perioadă în care Egiptul a fost zguduit de un lung război civil, care a făcut ca pe tron să se perinde şase dinastii în 150 de ani, iar puterea centrală să decadă complet. Atunci un anume Ipu-wer, adânc nemulțumit de starea de fapt, ajuns în fața faraonului, îndrăzneşte a-i reproşa neîmplinirea “Ma’At”, pierderea valorilor morale şi totodată să-i deschidă ochii, să-l trezească la adevărata responsabilitate şi competență: *«Iată țara este despuiată de câțiva indivizi iresponsabili. / Autoritatea şi Ma’At sunt cu tine, / Dar pretutindeni în țară tu instalezi confuzia şi zgomotul certurilor. / Iată fiecare se aruncă asupra vecinului său; / Oamenii execută ceea ce i-ai îndemnat tu! / Totul arată că actele tale au creat această stare / Şi că ai proferat minciuni».*[13] Reiese faptul că unii regi egipteni nu s-au ridicat la înălțimea mandatului lor,

[10] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase,* vol. I, Editura Universitas, Chişinău, 1992, p. 90, traducerea de Cezar Baltag.
[11] Ibidem, p. 79.
[12] Ibidem, p. 95.
[13] Ibidem, p. 105.

dimpotrivă ei au afectat, cu sau fără voie, întregul ansamblu de valori religios-morale egiptene. Pentru a evita astfel de stări s-au alcătuit texte sacre de înțelepciune şi de asemenea povestiri morale, iar în răstimpul primei jumătăți a mileniului doi s-a alcătuit "Cartea egipteană a morților". În unul din astfel de texte, tatăl viitorului rege Meri-Ka-Re îşi recunoaşte greşelile şi slăbiciunile cârmuirii sale şi rânduieşte sfaturi pentru fiul său: *«Egiptul luptă chiar şi în necropole / Şi eu am făcut la fel».* Şi pentru că faptele lui se petrecură într-o perioadă intermediară în care au fost profanate chiar şi mormintele divinilor regi, de către tâlhari, dar şi de către bande adesea ereditare, iar uneori chiar de către oamenii faraonului, el se căieşte recunoscând: *«nenorocirile țării au venit din pricina faptelor mele. / Şi eu am aflat de ele abia după ce le-am săvârşit».* De aceea sfătuieşte: *«Nu strica mormântul altuia ... / Nu construi mormântul tău din fărmiturile altuia».* Iar harpistul, ce cânta în necropolă şi la festivități însoțea acordurile harpei cu cuvinte ca acestea: *« Divinii regi ce-au cârmuit cândva / Se odihnesc pe veci în piramide? / La fel cei nobili şi cei proslăviți / Zac în mormântul lor îmbălsămați? / Ei şi-au durat locaşuri arătoase, / Dar s-au surpat de mult aceste case. / Din ele ce mai poți alege azi?»*[14] Cu o astfel de experiență tânărul rege Meri-ka-Re trebuie să-şi îndrepte atenția spre viața sa pământească în care să realizeze o bună cârmuire exprimată prin noblețea faptelor: *«Acționează cu Ma'At atâta timp cât vei trăi pe pământ / Nu te bizui pe lungimea anilor, căci judecătorii privesc / Lungimea vieții tale ca pe un ceas. / Numai faptele omului rămân cu el. Prin urmare nu face răul!»*[15] Iată, într-adevăr, o adâncă cugetare asupra vieții, care ridică viața deasupra edificiilor, chiar deasupra maiestuoaselor piramide în care dorm regii de demult îmbălsămați. Toate acele construcții sunt aşezate sub acțiunile vremilor, care le deteriorează neîncetat şi deja pe multe dintre ele le-a amestecat cu nisipul deşerturilor, dar bunul nume, faptele bunătății care confereau nemurire şi un loc printre zei au fost considerate de egipteni netrecătoare. Această conştiință e cultivată: *«în loc să ridici monumente de piatră, / Acționează astfel încât monumentul tău / Să dureze, prin dragostea față de tine. / Iubeşte întreaga lume, căci zeii prețuiesc / Dragostea mai mult decât ofrandele».* Faptele acestea au natura similară celor despre care însuşi faraonul va fi obligat să dea socoteală înaintea celor 42 de zei judecători, când se va pleca în orizontul său. Ca model exemplar, înfăptuind Ma'At, regelui i se cerea: *«consolează pe cel ce plânge, / nu urgisi văduva, nu despuia pe nimeni de averea tatălui său ... / nu pedepsi pe nedrept, nu ucide!»*[16]

În general, faraonii se lăudau că acționează potrivit rânduielilor morale, ei au avut siguranța că au domnit bine, că fiind mai mari peste resursele materiale şi spirituale ale întregii țări le-au folosit pentru înfrumusețarea templelor, pentru înzestrarea lor cu personal numeros şi bine stilat, cu turme

[14] Ioan Acsan şi Ion Larion Postolache, *op. cit. p. 27.*
[15] M. Eliade, *op. cit.* p. 106.
[16] Ibidem, p. 106.

şi cu proprietăți, iar de sărbători au trimis daruri bogate, nu au neglijat nici pe oameni *turma zeului*, că au făcut să domnească între ei şi implicit în întregul cosmos ordinea, dreptatea, adevărul, că în fine s-au constituit, prin toate acestea, modele exemplare pe care zeii le-au aşezat între oameni pentru promovarea pe pământ a valorilor morale. Convingerea lor a consacrat regalitatea ca pe o instituție divină, prin care se asigura stabilitatea statului, a vieții şi implicit a Cosmosului, după modelul zeului Ra care în fiecare dimineață reia cosmogonia luptându-se în aurora zorilor şi reuşind de fiecare dată să-l biruie pe şarpele Apofis, alungând întunerecul, fără însă a-l nimici, pentru că întunerecul, sinonim haosului primordial, a reprezentat virtualitatea peste care purtându-se zeul creator a organizat lumea, tot aşa prin activitatea sa zilnică faraonul repetă fapta creatoare cotidiană a lui Ra, *«el însuşi îl alunga pe Apofis / Veghind ca lumea să nu se întoarcă în haos»,* iar când duşmanii, asociați lui Apofis, vor apărea la fruntarii, victoria faraonului, asupra lor, va reproduce triumful lui Ra pentru că: *«prea mare e mărețul rege în Egipt / Şi nu se cade ca străinii să se apropie de el. / Toți asiaticii aceştia, ce sunt în fața ta? / Nişte netrebnici fără de credință».*[17] Grație acestor însuşiri faraonul a fost vreme îndelungată singurul protagonist al evenimentelor politice şi religioase, ca unul ce *«ocroteşte țara, lărgind mult granițele ei»*, dar şi ca unul ce poartă de grijă jertfelor şi, *«fericiți sunt zeii cei veşnici / le-ai rânduit bogate jertfe»,* având o astfel de atitudine el era la *«adăpostul unde nimeni nu-ți poate face nici un rău».*[18]

Toate acestea le reuşea faraonul grație demnității sale speciale în care era aşezat de pe vremea când *«cerul nu atârna încă, pământul nu era încă, oamenii nu fuseseră încă zămisliți, zeii încă nu se născuseră, dar faraonul exista deja» (Piramide 1466)*.

Pentru a asigura mântuirea, faraonul trebuia să urmărească ca toți să aibă bucuria de a trăi aşa cum o avea el şi trebuia s-o împărtăşească şi altora; să aibă o credință sănătoasă; el să fie un ideal preot şi să promoveze în lume valorile naturale ale moralei, conform Ma'At.

Prin urmare, Egiptul antic ni se descoperă *«ca altarul principiilor, arca ideilor priordiale şi a simbolurilor motrice ... fluviul cunoaşterii care curge în civilizațiile iudaică şi greacă, şi a ajuns mai târziu … în religia monoteistă şi în conştiința morală, în ştiința rațională şi în artă»*[19], ne arată Eduard Schure, iar Eliade ar zice că a trăi în Egipt înseamna a fi religios.

Ideea de mântuire în religiile iraniene

Specialistul în sacru, Mircea Eliade, ne prezintă în cadrul credințelor iraniene două izvoare ale răului[20]. Într-un izvor, răul are condiție ontologică legată de Zurvan ca părinte al zeului Ahura-Mazda (Ormuzd, Ohrmazd) şi a

[17] Ioan Acsan şi Ioan L. Postolache, *op. cit.* p. 31. Papirus Sallier III.
[18] Ibidem, pp. 31-35.
[19] Schure, Eduard, *Sanctuarele orientului.*, Editura Princeps, Iaşi, 1994, p. 68, traducerea de Gabriel Avram.
[20] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, vol. II, Chişinău, Editura Universitas, 1992, pp. 301 şi u.

spiritului rău Angra Mainyu (Ahriman). Acest izvor era cunoscut încă într-o epocă mai veche decât data primelor mărturii scrise. Eliade argumentează cu observațiile lui Eudemos din Rodos[21], a doua jumătate a secolului IV, î. Hr., care scrie că: *«Magii (...) numesc Totul unic şi inteligibil, când Spațiu când Timp, din care s-ar fi născut Ohrmazd şi Ahriman, Lumina şi Întunerecul».* După Eudemos, Zurvan era adorat de Magi, adică inițial în ținutul Mezilor, deci, greu de precizat dacă tăcerea lui Zarathustra se explică prin motive polemice sau denotă, pur şi simplu, importanța modestă, poate chiar absentă la vremea sa, în mediile în care el propovăduia, a acestui zeu al Timpului şi al Destinului ori se voia renunțarea la coniția ontologică a răului.

În *Avesta* târzie, datată aproximativ în secolul IV, î. Hr., Zurvan este rareori menționat, dar el este pus întotdeauna în legătură cu timpul şi cu destinul. În textul Videvdat, 19: 29, se precizează că, înainte de a atinge Podul Cinvat, creat de Ahura Mazda, sufletele drepților şi ale celor răi înaintează pe drumul făurit de Zurvan. Într-un alt text, Videvat, 19: 13 şi 16, Zurvan este însuşi Timpul etern. În altă parte, Yast 72: 10, se face distincție între Timpul Infinit şi *Timpul îndelung autonom-Zurvan darego xvadhata*, în sanscrita iraniană, acesta din urmă răsărind din cel dintâi pentru o durată de 12.000 de ani, după care se reîntoarce în izvorul său. Zurvan nu este însă menționat de Plutarh[22] în lucrarea sa *Isis şi Osiris, 46-47* care descrie mitul gemenilor şi explică suveranitatea lor alternativă.

Cel care va descoperi *Mitul lui Zurvan* va fi un preot creştin armean, *Eznik*[23] din *Kolb*. În mitul redat de el Zurvan are înțeles de *Glorie*, *Destin.* Pe scurt, conținutul mitului este următorul: *«Atunci când nimic nu exista, exista Zurvan. El a adus jertfă 1.000 de ani pentru a avea un fiu. Şi îndoindu-se de eficacitatea jertfei sale,* exprimat în cuvintele *care ar putea fi folosul sacrificiului oferit de mine?, a zămislit doi fii: unul în virtutea sacrificiului oferit, pe Ohrmazd şi altul din pricina îndoielii, pe Ahriman. Conştientizând realitatea zămislirii, el a hotărât să-l facă rege pe cel dintâi zămislit, care trebuia să fie şi cel dintâi născut. Ohrmazd a cunoscut gândul tatălui său şi,* pătruns de bunătate, *l-a împărtăşit fratelui geamăn. Acesta,* însă, *înainte de momentul naşterii, a sfâşiat uterul şi ieşind s-a înfățişat îndată înaintea lui Zurvan cerând regalitatea. Zurvan l-a privit şi mirat i-a grăit: fiul meu este înmiresmat şi luminos, tu eşti întunecat şi miroşi urât. Atunci s-a născut şi Ohrmazd. Zurvan a voit să-l facă rege, dar Ahriman i-a amintit de legământul său de a-l face rege pe întâiul născut. Pentru ca să nu-şi calce legământul, Zurvan i-a oferit regalitatea, dar pentru un anumit timp. După Plutarh - 46-*

[21] Textul lui Eudemos din Rodos a fost editat de J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellenises*, II, pp. 69-70; cf. I, pp. 62 şi u.

[22] Plutarh din Cheroneea (46-127 d. Hr.), scriitor grec, adesea prezent la Roma, cu misiuni diplomatice, în tratatul său "*De Isidae et Osiridae",* Omnium, que exftant, operum, Tomus Secundus Contiens Moralia, Interprete Guilemo Xylandro, *46-47.*

[23] Eznik, *Contre les sectes,* cartea a II-a, cap. VIII, text tradus în l. franceză de R. C. Zaehner, *Zurvan*, pp. 438-439.

127, d. Hr.- Ahriman va domni 3000 de ani, urmat de Ohrmazd, care va domni tot 3000 de ani, după care vor urma alți 3000 de ani de lupte între ei, ca Bine şi Rău (...) În timpul domniei ei creează. Remarcăm că amândoi sunt zei creatori, doar că ceea ce crează Ahriman este cu totul rău, iar ceea ce creează Ohrmazd este tot bun».[24]

Din mitul zurvanist rezultă că răul din lume este rezultatul unui accident tehnic, a unei inadvertențe a sacrificatorului divin şi deci mântuirea trebuie să vină tot de la zeu. Aşa se explică mitul lui Saosyant.

După izvoarele din secolul IV î. Hr., doctrina cosmologică mazdeană, are pretenția că este în fapt doctrina lui Zarathustra, dar M. Eliade[25] arată că această doctrină are prea multe idei comune cu zurvanismul, idei care nu sunt mazdeene. Astfel Oromazdes, născut din cea mai pură lumină şi Aremanos, născut din tenebre, îşi exercită fiecare puterea timp de 3000 de ani şi se luptă între ei alți 3000 de ani. Credința că lumea ar avea o durată de 9000 de ani, împărțită în trei părți egale (dominației lui Ohrmazd îi urmează dominația lui Ahriman, cărora le succed încă 3000 de ani de lupte) se întâlneşte într-o scriere târzie şi bogată în elemente zurvaniste. (Menok i Khrat, VII, 11).

Cel de-al doilea izvor, doctrina mazdeană, ne prezintă libertatea de voință ca izvor al răului, pusă în legătură cu spiritele gemene şi cu prima pereche de oameni, de unde şi nevoia de a se implica şi oamenii în lupta împotriva răului, pentru biruința binelui şi înnoirea lumii. Ahura Mazda naşte două spirite gemene, pe Spenta Mainyu, Spiritul Binefăcător sau Sfânt şi pe Angra Mainyu, Spiritul rău, distrugător, căruia, în calitate de rău, Ahura Mazda nu-i este tată. Acest fapt neobişnuit se explică prin aceea că Ahura Mazda nu se recunoaşte ca autor al răului, pentru ca răul să nu aibă dat ontologic. Angra Mainyu este spirit distrugător prin propria sa alegere, survenită după ce s-a născut. Aici se aseamănă oarecum cu idea creştină a creației celor zece cete ale lumii cereşti, toate în stare desăvârşită de bine, din care, ceata luciferienilor a ales să cheme, în existența creației, răul care nu exista ca ceva creat şi, odată chemat, a devenit o stare de fapt. În Yasna 30, se spune că imediat după naştere, *la început*, aceste spirite au ales: unul binele şi viața, celălalt răul şi moartea. După această alegere, Spenta Mainyu îi declară lui Angra Mainyu: «*Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre; nici cugetele, nici faptele noastre nu pot cădea la învoială».(Yasna 45:2)* Pe acest motiv ei nu mai sunt frați. După această separare, Ahura Mazda îl învăluie pe Angra Mainyu cu o vrajă, şi-l adoarme pentru 3000 de ani. Este timpul de răgaz în care el creează lumea cu gândul. Universul mazdeean este unul bun, creat tocmai pentru a sprijini binele. Cel ce-l va macula va fi Angra Mainyu care, trezit, după cele 3000 de ani, începe şi el o creație, a tuturor relelor din lume. Odată

[24] Eliade, M., *Istoria credințelor şi ideilor religioase,* vol. II, Editura Humanitas, Cernăuți, 1992, p. 303, traducerea Cezar Baltag,

[25] Ibidem,, p. 302.

cu aceasta se porneşte şi lupta dintre zei. Angra Mainyu sfâşie marginile cerului, pătrunde în lumea materială, murdăreşte apele, otrăveşte vegetația, se aruncă în focul sacru producând fumul. În lupta pentru bine, de partea sa, Ahura Mazda va angaja pe *Fravasi*, spirite preexistente, care locuiau în cer. Aceste spirite acceptă o existentă trupească, pe pământ tocmai pentru a lupta împotriva răului care, penetrând, maculase materia şi locuia în ea. Faptul că răul îşi găsise locaş în materie va salva cerul care este păzit de fravasi cu sulițe în mâini ca nu cumva Angra Mainyu să urce acolo. Astfel Angra Mainyu rămâne captiv în lumea materială, căci Cerul închizându-se îl încercuie în creație ca într-o cuşcă. Se năştea astfel dualismul iranian, care va ține 3000 de ani, după care vor urma 1000 de ani de domnie a mântuitorului, *Saosyant.* La sfârşitul acestui mileniu va avea loc înnoirea eshatologică a materiei maculată de Angra Mainyu.

Mântuirea se va produce cu ocazia sărbătoririi unui *An Nou*. Atunci întreg universul va fi incendiat, într-un sacrificiu cosmic declanşat de Saosyant. Morții vor învia, vor fi judecați şi imortalizați ca nemuritori; minciuna şi răul va pieri; materia va fi transfigurată; răul nu va mai afla sălaş în trupurile oamenilor (Yast 19: 90). Un cer şi pământ nou va apare. Se formulează astfel ideea apocatastazei.

Spre deosebire de zurvanism, cosmologia mazdeeană nu permite dominația răului, ci doar lupta dintre bine şi rău. De asemenea, timpul care se derula ciclic este transformat după cei 9000 de ani într-un timp liniar fără posibilitatea pervertirii.

Potrivit teologiei lor, Angra Mainyu a reuşit să-l maculeze pe Omul Primordial Gayomard, *viață nemuritoare*, precum şi pe oamenii propriu-zişi. Acestora le-a cauzat moartea trupească, dar nu şi sufletească. Sufletele lor rămân în slujba lui Ahura Mazda şi în grupul luptătorilor pentru triumful binelui. De aceea, la sfâşit, Ahura Mazda va aduce învierea tuturor, înlăturând răul din materie. Dar până atunci, fiecare om primeşte răsplata faptelor sale, imediat după moarte. Un poem care face parte din *Hadoxt Nask, Yast XXI-XXII,* relatează că sufletul dreptului, *urvan*, rămâne pe lângă corpul lui trei zile. Către sfârşitul celei de-a treia nopți un vânt parfumat se iscă din sud şi *daena* mortului apare *«sub forma unei frumoase fecioare, iradiind, cu brațe albe, viguroasă, cu mândră înfățişare, dreaptă, mare, cu sânii săltați (...) având 15 ani, Hadosk Nask»* . Revelându-i mortului adevărata sa identitate, *daena* adaugă: *«Eram vrednică de iubit, tu m-ai făcut şi mai plăcută prin gândurile tale bune, cuvintele tale bune, faptele tale bune, religia ta bună; frumoasă fiind, tu m-ai făcut şi mai frumoasă; demnă de dorit, tu m-ai făcut şi mai dorită».*[26] Apoi din patru salturi sufletul traversează cele trei sfere cereşti, ale stelelor, lunii şi a soarelui şi atinge *luminile fără de început* ale Paradisului. Ahura Mazda porunceşte să i se dea *untul primăverii*. Sufletul celui păcătos întâlneşte, în vântul din Nord, o zmeoaică îngrozitoare şi ajunge la lăcaşul

[26] Ibidem, p. 346.

Beznelor fără de început, unde Angra Mainyu porunceşte să i se dea venin. Judecata în urma căreia se ajunge la acest final nu-i o judecată propriu-zisă, ci o trecere peste *Podul Cinvat*, care leagă pământul de cer. Sufletele sunt întâmpinate de arhanghelul *Vohu Manah* şi sunt puse să treacă prin faţa lui *Ahura Mazda* şi a spiritelor, entităţilor, fiinţelor divine, *Amesa Spenta.* Despărţirea răilor de buni are loc la intrarea pe podul pe care nu-l pot trece decât cei buni, care au trăit în *religia cea bună* şi pe care-i conduce pe pod însuşi profetul *Zarathustra,* cel născut în mijlocul istoriei, la încheierea primilor 3000 de ani, tocmai pentru salvarea oamenilor.[27]

Ideea de mântuire în clasicismul religios grec precreştin

Mitul vârstelor succesive neîmpărtăşit de către toţi grecii, reprezentând rezultatul unei lucrări literare ce şi-a propus să demonstreze degradarea succesivă a creaţiei şi a creaturilor implică pe eroul civilizator, Prometeu[28], pe fiului său Deucalion şi pe soţia acestuia Pirra, scăpaţi din potop[29] către care puternicul Zeus trimise pe Hermes, mesagerul, să afle care este dorinţa oameniilor salvaţi şi recunoscători. Zeus a adus potop peste oameni, din pricina fărădelegilor lor, dar scăpaseră Deucalion şi Pira instruiţi de Prometeu. Acum, din motive neştiute, Zeus a hotărât ca zeii să se despartă de oameni. S-a făcut astfel o înţelegere, la Mekone (Theogonia 535). De acum legătura oamenilor cu zeii se va face prin intermediul sacrificiilor. Cu prilejul acestei înţelegeri, oamenii aduc primul lor sacrificiu. Dar şi în acesta intervine Prometeu. El îi învaţă pe oameni să ascundă carnea animalului sacrificat în pielea lui, iar oasele descărnate să le plinească cu grăsime şi să aşeze focul pentru holocaust. Zeii sunt atraşi de mirosul plăcut al grăsimii fripte, însă Zeus nu poate fi înşelat. Drept urmare, el i-a privat pe oameni de flacăra focului, ascunzând-o în palatul zeilor din Olimp. Fără de foc, oamenii aveau să coboare curând în rândul animalelor mâncătoare de carne crudă. Norocul lor cu Prometeu care nu-i abandonează. Cu ajutorul lui Pallas Atena, el fură focul din palatul zeilor, din Olimp, ascunzându-l într-o tulpină de *soc* şi-l oferă din nou oamenilor. Mânios, Zeus porunceşte Forţei, Puterii şi lui Hefaistos să-l prindă pe Prometeu şi să-l ducă pe vârful Muntelui Caucaz, unde să fie înlănţuit şi pironit de o stâncă. Prometeu este astfel înlănţuit[30] şi pironit, cu un piron în piept de stânca muntelui Caucaz. Forţa i se adresează: *«ei bine, aici poţi să fii trufaş cât vrei şi să-ţi păstrezi mândria mai departe! Pofteşte acum de mai trimite muritorilor darurile zeilor, pe care tu le-ai furat! Să vedem dacă muritorii tăi sunt în stare să te ajute. Va trebui să te gândeşti cum să scapi singur din cătuşele acestea».* Aşa trecură peste el veacuri de-a rândul, ba încă fu învăluit o vreme în *«bezna fără de margini, în întunerecul cel*

[27] Ibidem, p. 348.
[28] Ovidiu, *Metamorfoze*, I, 313, şi u.
[29] N. A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei Antice,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 98.
[30] Eschil, *Prometeu înlănţuit*.

veşnic»[31]*.* Dar chinurile lui Prometeu nu s-au limitat doar la atât, ci *«în fiecare zi, un vultur uriaş venea în zbor pe stâncă bătând din aripile-i puternice. El se aşeza pe pieptul lui Prometeu şi i-l sfâşia cu ghearele ascuțite ca de oțel. Vulturul rupea în bucăți cu ciocul ficatul titanului. Sângele îi curgea şiroaie, înroşind stânca şi oprindu-se în cheaguri înnegrite la poalele ei...Peste noapte rănile lui Prometeu se închideau şi ficatul i se refăcea, pentru ca în ziua următoare pasărea uriaşă să aibă cu ce se hrăni. Ani şi veacuri de-a rândul ținură chinurile acestea. Titanul Prometeu era istovit, dar suferințele nu-i frânseră firea cea mândră. Se apropie însă timpul în care Prometeu să fie dezlegat de chinuri. Se născuse şi acum ajunse la vârsta bărbăției marele erou desemnat de soartă să-l descătuşeze pe titan .Eroul acesta era* un om, *Heracles, cel mai puternic dintre oameni şi falnic întocmai ca un zeu. El privi îngrozit la chinurile titanului şi fu cuprins de milă... el văzu vulturul care venea la ospățu-i sângeros. Uriaşul înaripat se roti în zbor deasupra lui Prometeu, gata-gata să se arunce spre pieptu-i.* Era acum rândul omului să facă ceva pentru Prometeu. *Heracles nu-l lăsă să-l tortureze, pe Prometeu. El puse mâna pe arc, scoase din tolbă o săgeată aducătoare de moarte, îl invocă pe Apollo săgetătorul, ca nu cumva să dea greş, şi slobozi săgeata. Coarda arcului zbârnâi puternic, săgeata îşi luă zborul şi vulturul căzu străpuns în marea furtunoasă, chiar la poalele stâncii.* Venise ceasul eliberării*. De pe Olimpul cel înalt sosi în zbor Hermes şi în cuvinte blânde făgădui titanului că îl va elibera de îndată ce îi va dezvălui taina care-l lega pe Zeus de o rea ursită. Puternicul titan se învoi şi-i spuse:"Stăpânul tunetelor nu trebuie s-o ia de soție pe Thetis, zeița mării, deoarece, Moirile i-au ursit zeiței Thetis că oricine îi va fi soț ea să nască un fiu mai puternic decât tatăl lui. Zeii s-o dea pe Thetis de soție eroului Peleu şi fiul lor va fi cel mai mare dintre toți eroii muritori ai Greciei.* Acest erou a fost Ahile*. Heracles zdrobi-atunci-cu gioaga lui grea cătuşele titanului şi-i smulse din piept pironul de oțel cu care fusese țintuit de stâncă. Titanul se ridică în picioare. Era liber! Chinurile i se sfârşiseră.* Astfel se împlini şi profeția legată de el, că mântuirea avea să-i fie adusă de un muritor (*...) De atunci Prometeu poartă în mâna sa dreaptă o brățară de fier având incrustată o piatră din stânca pe care atâta amar de veacuri îndurase chinuri».*

Pentru că oamenii au primit focul sacru, iar apoi Prometeu i-a învățat artele şi meşteşugurile, comunicându-le tot felul de cunoştințe trebuitoare pentru ca viața lor pe pământ să fie fericită, chiar şi fără prezența zeilor. Pentru aceste fapte şi pentru taina pe care o avea despre Zeus, titanul a fost înlănțuit de stânca din vârful munților Caucaz.

La rândul lor nici oamenii nu au fost trecuți cu vederea şi nu au rămas nepedepsiți. Ci Zeus, mâniat peste poate, a poruncit zeului făurar Hefaistos, să facă dintr-un amestec de lut şi apă o fecioară cât mai frumoasă care să aibă putere omenească, un glas gingaş, iar în ochi priviri la fel ca ale zeițelor fără

[31] Tragedia lui Eschil se termină cu aceste fapte.

de moarte. Fiica lui Zeus, Pallas-Atena urma să-i țese veşminte minunate; zeița dragostei, Afrodita, cea strălucitoare ca aurul, avea s-o înzestreze cu un farmec cuceritor, iar Hermes avea să-i dea agerime la minte şi iscusință. Zeii împliniră îndată porunca lui Zeus. Hefaistos a făcut din lut o fecioară neobişnuit de frumoasă, apoi zeii îi dădură viață. Pallas-Atena, împreună cu Charitele, o îmbrăcară pe fecioară cu veşminte strălucitoare ca razele soarelui şi-i puse podoabe de aur. Horele prinse în părul ei inelat o cunună de flori înmiresmate, iar Hermes îi strecură pe buze cuvinte mincinoase şi pline de linguşire.

Zeii îi dădură atunci numele de *Pandora (*παν = *tot,* δορον = *dar),* căci primise daruri de la toți. Ea fu sortită să aducă oamenilor numai nenorocire[32]. Odată zidită, Pandora a fost dăruită, de Zeus, ca soție lui Epimetheus, fratele lui Prometeu care trăia printre muritori. Acesta, deşi fusese de multe ori sfătuit de către Prometeu să nu primească daruri de la Zeus pentru că ele ar putea pricinui rele oamenilor, văzând-o pe Pandora, cea dăruită lui, n-a putut s-o refuze. Ea l-a fermecat cu frumusețea ei, iar el a luat-o de soție. În casa lui ea a adus un vas mare, o ladă, o cutie, în care primise multe lucruri de la Zeus. Dar nimeni nu ştia ce fel de lucruri stăteau încuiate acolo. La avertizarea lui Prometeu, nimeni nu îndrăznea să ridice capacul vasului, însă Pandora, nestăpânindu-şi curiozitatea, ridică pentru o clipă capacul şi indată ieşiră din el toate relele pământului. Singură Speranța rămase pe fundul vasului. Capacul căzu peste vas şi Speranța nu mai părăsi casa lui Epimetheus. S-a împlinit astfel dorința lui Zeus. Oamenii au fost şi ei pedepsiți. În fiecare clipă, din zi şi din noapte, aceste rele umblă neauzite, căci Zeus nu le-a dat darul vorbirii, şi tăbărăsc nechemate asupra oamenilor, până la ceasul morții lor.

În timpul apropiat morții, muribundului, i se tăia un smoc de păr, simbol al dăruirii totale. Acesta era închinat, însoțit cu rugăciuni, zeilor telurici către care zeul Hermes, conducea sufletele spre a fi aşezate potrivit stării hotărâte lor. Ritualul se încheia cu un sărut de adio, dat muribundului şi cu zăngănirea unor vase de aramă spre a alunga spiritele rele. După ce murea, i se închideau ochii şi gura şi i se acoperea fața. Urmau spălările cu apă caldă, ungerea, înfăşurarea trupului răposat într-un giulgiu alb şi încoronarea lui cu flori. Astfel pregătit, era aşezat în tinda casei, cu picioarele spre uşă. I se aşeza în gură un ban, pentru a-şi plăti trecerea în lumea cealaltă şi a râului Stix, din Infern. La intrare se aşeza un vas cu apă pentru purificarea celor vii atinşi de răposat. Toate acestea fiind făcute, răposatul era dus la mormânt. Inițial mormintele erau săpate în mijlocul locuinței şi pregătite ca un coş, ca un uter, în ideea că mortul se reîntorcea în sânul mamei sale, Mama Pământ. Cu vremea existau locuri anume rezervate, în afara urbei, în care se făceau înhumările. În astfel de locuri, mormintele au început să difere, de la simpla groapă până la mormintele cu cupolă şi cu anticameră. S-a ajuns şi la folosirea sarcofagelor. Pe drumul spre aceste cimitire se intonau

[32] După A. N. Kun, *Legendele şi miturile Greciei antice,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1964, p. 109.

cântece funebre. Pe lângă înhumare, grecii, sub influența dorienilor, au folosit şi incinerările. În timpul incinerării se făceau libații răposatului şi se invocau sufletele strămoşilor săi. Cenuşa era strânsă, aşezată într-o urnă, care se înhuma la cimitir. Mormintele erau împodobite cu flori de trandafir. În morminte se aşezau: arme, podoabe, vase cu hrană. Încheierea procesiunii funerare se făcea cu un ospăț. Ritualul se continua a treia zi, a noua zi şi a treisprezecea zi de la înhumare, prin comemorări. De asemenea se comemora şi la un an. Pe parcursul acestei perioade se purta doliu: veşminte modeste, părul tuns, pe cap cenuşă şi chiar desfigurarea feței. Toate acestea le practicau cei din familie, ca pe o obligație tradițională.[33] După moarte sufletele mergeau în Infern, cu excepția sufletelor eroilor şi a oamenilor virtuoşi, care mergeau în *Câmpiile Elizee* sau în *Codrii Persefonei.*

De aceste locuri se leagă ideea de mântuire. *Câmpiile Elizee* era o regiune paradisiacă, fixată de Homer şi Hesiod în centrul pământului. Au fost alții care le-au crezut a fi în câmpiile Andaluziei, dincolo de Coloanele lui Hercule, despre care se credea că sunt la capătul pământului.[34] *Codrii Persefonei,* descrişi de M. Eliade în baza lui Platon, Republica, 614, şi a *foițelor de aur* găsite în mormintele din Italia Meridională şi Creta,[35] sunt un veritabil Rai al celor care au trăit în viață cu bunătate şi înțelepciune. Spre aceşti codrii sunt două drumuri. Pe drumul din dreapta, care duce la ei, sunt îngăduiți cei buni, iar cei păcătoşi sunt împinşi pe drumul din stânga, spre Infernul propriu-zis: *«La stânga de lăcaşul lui Hades, vei găsi un izvor, Izvorul Lethe, al uitării, alături de care se înalță un chiparos alb; nu te apropia prea tare de acest izvor. Ci vei găsi un altul: apa proaspătă țâşneşte din Lacul Mnemosine, al Memoriei, şi paznicii stau acolo de pază. Spune-le: "Sunt fiul Gliei şi al Cerului înstelat, voi ştiți acest lucru; dar sunt însetat şi pe punctul de a muri. Dați-mi degrabă apă proaspătă din Lacul Mnemosine!" Şi paznicii îți vor da să bei din izvorul sfânt şi după aceasta vei fi mai mare printre eroi». (Lamele de la Petelia şi Eleutherne)* Sufletele care trebuie să evite apa Lethei sunt cele ale drepților care nu mai trebuie să se reîncarneze. Ei nu trebuie să bea din apele uitării, ca să-şi aducă aminte de faptele vieții, pe când cei care trebuie să se reîncarneze, pentru a trudi din nou în viață, trebuie să bea din aceste ape tocmai pentru a uita faptele vieții anterioare. Celui ce avea drumul rânduit spre Lacul Mnemosine i se deschid codrii Prosepinei. Odată ajuns acolo el este întâmpinat de zeița Persefone, regina Infernului, cu cuvinte beatifice: *«O, prea norocosule, o fericitule! Din om ce erai ai devenit zeu*. El răspunde: *Eu vin dintr-o comuniune de puri, o pură stăpână a Infernului (...) Mă pot lăuda că aparțin fericitei voastre seminții.* Conştient că suferise mai multe cicluri de

[33] Al. Stan şi Remus Rus, *Istoria religiilor,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1991, p. 118;
Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1975, p. 291.
[34] George Lăzărescu, *Dicționar de mitologie,* Editura Ion Creangă, Bucureşti, 1979, pp. 129 şi 135.
[35] M. Eliade, *Op. cit*. vol. II, pp. 187-189.

reîncarnări spre purificarea deplină, el zice: *am suferit pedeapsa meritată pentru faptele-mi nedrepte (...) Acum vin rugându-mă la atotstrălucitoarea Persefone, pentru ca în marea ei bunăvoință, să mă îndrepte spre locaşul celor sfinți!* Zeița îl primeşte cu mărinimie: *Mântuire ție, care ai pătimit o suferință, pe care niciodată înainte nu o ai cunoscut-o,* se referă la inițierile de mistere, *Mântuire, Mântuire, Mântuire ție, ia drumul din dreapta către câmpiile sfinte şi codrii sacrii ai Persefonei». (în traducerea lui A. Boulanger)*

Importanța religioasă a acestei concepții despre *mântuirea sufletului în postexistență,* o concepție diferită decât cea a clasicilor Homer şi Hesiod, constă în paralela pe care o are cu eshatologiile mesopotamiană, indiană - tehnica uitării, gnostică şi în imaginea paradisiacă ce implică apa vieții, pomul vieții, grădina fericirii. Carența ei este că se rezervă doar la suflet.

O abordare mai aparte o are ideea de mântuire în lumea greacă a orficilor. Mircea Eliade consideră orfismul ca efectul de reformă impus cultului dionisiac, cu începere din sec. VI î. Hr. Orfeu era considerat ca un vechi preot al soarelui, Apollo, promotor al civilizației, mag şi poet, ghicitor şi muzicant, reformator al cultului dionysiac, din care cauză şi-a atras mânia zeilor. Şi în această variantă a fost sfâşiat de menadele trimise asupra lui de către Dionysos. Dar pentru că despre Orfeu şi despre începuturile orfismului nu se ştiu prea multe şi aproape nimic sigur, Emilian Vasilescu vede în Orfeu pe Dionysos, pe care mâniată, Hera[36] trimite titanii, iar aceştia îl fură de la doică cu ajutorul unei jucării, sfârlează, după care îl sfâşie în bucăți şi-l mănâncă. Zeița Atena izbuteşte să le smulgă inima lui Dionysos, şi înfățişând-o înaintea lui Zeus va aduce reînvierea lui Dionysos. Pe titani, Zeus îi trăzneşte şi din cenuşa lor va crea neamul oamenilor, care e astfel susceptibil să aibă o condiție divină dublă, bună şi rea, izvorâtă din titani şi din Dionysos.

Pe aceste considerente stă conceptul orfic despre mântuirea şi nemurirea sufletului şi despre condiția sa divină, cât şi despre trup, pe care-l consideră alcătuit din materia rea, ca o închisoare pentru suflet, din care trebuie să se elibereze. Eliberarea nu se poate realiza la toți deopotrivă şi într-o singură viață. Aşa s-a născut doctrina transmigrației şi a metempsihozei.

Privilegiul de a nu se mai renaşte şi de a se reîntoarce printre zei îl au doar orficii, adică cei inițiați în orfism. Tipul acestei inițieri nu se cunoaşte, din cauză că orfismul a făcut parte din cultele de mistere. Se ştie despre orfici că erau vegetarieni, dar se abțineau şi de la bob; că aduceau sacrificii; cerşeau; se ocupau cu ghicitul; făceau prozelitism pe la casele oamenilor, în special ale celor bogați spre a-i convinge că ei, prin sacrificii şi farmece, au dobândit de la zei puterea de a şterge nedreptățile comise sau moştenite şi pentru alții, atribuindu-şi condiția de mântuitori rânduiți de Orfeu şi pentru susținerea aceasta făceau trimitere la cărți sacre, pretinse a fi scrise de Orfeu; practicau abluțiunile pentru morți şi purificările pentru morți.

[36] Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R,. Bucureşti, 1975, p. 277.

Ca efect al orfismului, în sec. al-VI-lea î. Hr. a ajuns în mare vogă teoria transmigrației. Ea era bine formulată în această perioadă doar în India, în sistemul *samsara: avidia, karma - samsara - vidia, mokşa - nirvana.* În zona mediteraneeană existau anumite referințe în Egipt că sufletul nemuritor ia diferite forme animalice, dar teoria nu era constituită. Cu toate acestea Pherekyde din Syros susținea că sufletul omului este nemuritor şi că se reîntoarce mereu ca să se întrupeze pe pământ. Despre el dă mărturie Cicero Marcus Tullius (106-43, î. Hr.), în "*Tuscul*", I, 38,[37] iar după o tradiție de mai mică valoare Pherekyde s-ar fi folosit de cărțile sacre feniciene, care ar confirma sfera de influență orientală. Ecourile teoriei lui Pherekyde au fost puține în Grecia, chiar dacă adepții lui au fost de marcă, ca: Pythagoras, Platon, Empedocle (490-430 î. Hr, filosof, medic şi mag grec, presocratic).[38].

Gândirea lui Pitagora a fost transmisă prin viu grai, el n-a lăsat nimic în scris. Acest fapt se datorează sistemului său didactic, dar şi incendierii casei lor de adunare, din care n-a scăpat nimeni, din cei de față. Pitagora a avut norocul de a nu fi prezent atunci şi reuşind să se refugieze la Metapont, s-a stins în linişte, împreună cu puținii săi discipoli pitagorici. Urmaşii lor s-au scindat în două grupări: una cu caracter politic, iar cealaltă cu caracter religios. Pitagoricii religoşi erau vegetarieni, adepți ai postului. De asemenea, credeau în reîncarnare. Ei (Empedocle, Leucip, Democrit, Pitagora) au ajuns la concluzia că pământul este rotund şi deci nici Hadesul şi nici Câmpiile Elizee, în care ajungeau după moarte eroii şi oamenii virtuoşi, nu mai puteau fi localizate într-o mito-geografie terestră, în centrul pământului. Astfel o maximă pitagorică proclamă că Insulele Fericiților erau Soarele şi Luna. Aşa se face că în curând s-a impus o nouă eshatologie şi geografie funerară. După Leucip şi Democrit sufletul este de origine cerească, el este ca de foc, aşa cum este Soarele şi Luna şi va sfârşi întorcându-se în cer.[39] La această eshatologie aduce îmbunătățiri *Platon*[40] (427-347 î. Hr), filosof grec născut la Atena, într-o familie de oamenii celebrii precum: Solon şi Critias. Om politic, dar după moartea lui Socrate se dedică pentru o vreme călătoriilor de studii, în Megara, Egipt, Cirene, Sudul Italiei, la Tarent şi Siracuza. El a elaborat o nouă şi mai coerentă mitologie a sufletului, de factură sincretistă, în care se amestecă idei: orfice-pitagorice, orientale şi viziunea proprie, personală.

În platonism, sufletele sunt tot atât de vechi ca şi universul şi ele sunt într-o continuă migrare în succesiunea ființelor muritoare. Principiul suprem al universului este ideea de bine. *«Platon* - zice M. Eliade[41]- *redescoperă şi dezvoltă ceea ce s-ar putea numi ontologia arhaică: teoria ideilor, prelungeşte doctrina modelelor exemplare, specifică spiritualității tradiționale. Discipolii lui Platon dezvoltă doctrina nemuririi astrale ...* şi *prin intermediul ... sintezei*

[37] M. Eliade, *op. cit*. II, p. 195.
[38] Horia C. Matei, *Lumea antică*, Editura Danubis, Bucureşti, 1991, p.179.
[39] M. Eliade, *op. cit.* II, p. 196.
[40] Platon, *Gorgias*, 493; *Menon*, 81; *Phaidon*, 107; *Republica*, VII; *Phaidros*; *Timaios*.
[41] M. Eliade, *op. cit., vol. II*, p. 198.

platoniciene, elementele orfice şi pitagorice pe care ea le integrase vor cunoaşte cea mai largă răspândire. Această doctrină, în care distingem şi un aport babilonian, va deveni dominantă începând cu epoca elenistică». Pentru Platon mântuirea înseamnă întoarcerea sufletelor în Binele suprem.

Ideea de mântuire în precreştinismul european celto-german

Precreştinismul central şi nord-vest european este reprezentat de civilizațiile celto-germane. Protocelții sunt, foarte probabil, autorii culturii câmpurilor de urne, *Urnfield*, desemnată astfel pentru că morții erau incinerați şi cenuşa lor depusă în urne, îngropate apoi în cimitire, o cultură elaborată în Europa Centrală între anii 1300-700 î. Hr., cu conținuturi soteriologice ce rezidă în grija față de cei răposați. Protocelții locuiau în sate, practicau agricultura, utilizau bronzul, din punct de vedere religios şe ştie că incinerau morții acordând cenuşii rezultate o cinste deosebită, potrivită credinței lor în nemurire. Primele lor migrații (sec. X-IX) i-au dus în Franța, în Spania şi în Marea Britanie. Între anii 700-600 î. Hr., prin ei, întrebuințarea fierului s-a răspândit în Europa Centrală şi a creat cea de-a doua cultură celtă, *Hallstatt,* caracterizată printr-o stratificare socială destul de marcată şi prin rituri funerare diverse. Probabil că aceste inovații au fost rezultatul influențelor culturale iraniene, vehiculate de cimerieni, originari de la Marea Neagră. În cadrul culturii hallstattiană s-a constituit aristocrația militară celtică. Specific, trupurile celor răposați, cel puțin acelea ale căpeteniilor, nu mai erau incinerate, ci, împreună cu armele lor şi cu alte obiecte prețioase, erau depuse într-o căruță şi îngropate în camere funerare acoperite de o movilă, cei mai săraci erau înhumați în movilele cu urne deja existente. *Movila poartă simbolistica muntelui sacru prin care omul se apropie de cer, rupându-se de precaritatea existenței efemere pământeşti.*

Către anii 500 î. Hr., în timpul celei de-a doua epoci a fierului, cunoscută sub numele de *La Tène*, creativitatea artistică a geniului celtic a atins apogeul. Piesele de orfevrărie şi nenumăratele obiecte de metal, scoase la lumină *în situri*, au fost calificate ca *o glorie a lumii barbare, o mare, deşi limitată, contribuție a celților la cultura europeană.*

Celții au în câmpul lor mitologic târziu influență creştină, fapt explicat şi de modul de transmitere a literaturii lor sacre. Ceea ce aduce a concept soteriologic prelucrat pe vechi credințe şi sub determinare a creştinismului limitrof este conceptul copilului celt prin care se aştepta să apară în lume mântuirea. Există în el elemente antice, medievale, pur celte, dar şi elemente de influență creştină, creştinismul fiind un mod de viață a multor popoare învecinate lor şi prin urmare mitologia considerată de origine celtă are în ea acea *coincidentia opossitorum*, cu alte cuvinte, prezența contrariilor. În baza lor, copilul celt s-a născut dintr-o fecioară posedată, naşterea sa calcă regulile normale ale reproducerii umane. Născut în împrejurări excepționale, el cunoaşte o copilărie ieşită din comun şi prin urmare manifestă o precocitate

intelectuală demnă de statura unui zeu. Este un copil miraculos care are părul cărunt şi înțelepciunea bătrânului. Medievalii au preluat povestea din brumele vremilor antice şi căutând s-o compromită ca pe un mit păgân au apropiat-o anticristului pe care-l aşteptau la plinirea a o mie de ani de credință creştină. Ei au introdus în mit chipul fecioarei complet nevinovate, ca mamă a copilului celt, Merlin. Această fecioară, într-o noapte, a neglijat să-şi aprindă lampa şi, într-un moment probabil sabatic, un demon incumb o posedează şi zămisleşte în ea o creatură demonică. Printr-o astfel de origine, copilul este promis unui destin diabolic, dar puterile Raiului reuşesc să-l aducă pe calea Binelui. Astfel el va scăpa de viața damnatului şi beneficiază de o providențială mântuire: *«Atunci când s-a născut, copilul a avut, după cum se cuvenea, ştiința şi puterea unui demon ca cel care-l concepuse. Dar demonul calculase prost, căci nu ştia că Domnul Nostru … a iertat şi a răscumpărat cu moartea Sa păcatul mamei din cauza sincerei sale căințe, iar demonul, nu un om, o posedase pe aceasta prin viclenie. Astfel demonul i-a dat copilului ştiința lucrurilor spuse şi făcute, a trecutului, iar Domnul Nostru a adăugat ştiința lucrurilor viitoare pentru a nu-i lăsa vreun avantaj demonului»*.[42] Acest copil, născut din amestecul populațiilor creştine, simbolizate de fecioara mamă şi din populațiile celte încă necreştine, simbolizate de demon, este chipul primilor generații de celți creştini. Destinul lor este mântuirea.

În religia germanilor precreştini

La puțină vreme în Europa centrală şi de nord-vest soarta omului stă condiționată de implicarea populațiilor germanice. Aceste populații foarte diversificate aveau comun fondul credinței. Peste tot, în lumea germană precreştină, omul era o unitate a contrariilor, dar *destinul* lui final, fixat încă în creație, *este mântuirea exprimată în cerul şi pământul cel nou*. Având o moştenire indo-europeană prezentă şi în culturile mesopotamiene, iraniene, indiene, trei zei se implică în crearea omului: Odhin care dă sufletul uman, deosebit de viața cea cerească; Honir care-i dă putere de imaginație şi, prin aceasta, putere de cunoaştere; Lodhur urmând să-i dea simțirea inițială, ceea ce există şi dă forță prin sânge. Lodhur este însă înrudit lingvistic cu Loki, divinitate a contrariilor, adesea cu aspect malefic, astfel pe viața omului se aşează, din creație, ceea ce exprimă contragerea lui Lodhur în Loki, adică: ceea ce este sângeriu, pâlpâind, incitator, ticălos, dar şi ceea ce este divin care *poartă speranța mântuirii*. Destinul omului poate fi legat de creațiile care-l produc în sensul omului cerebral, rațional, astfel omul calculat aparține creației Nivelheim, iar omul inimii care simte curgerea sângelui, legile ritmice ale vieții ce-i guvernează metabolismul, aparține creației Muspelheim. Destinul omului stă şi în modul în care au căzut zarurile, ca moştenire indo-europeană, în

[42] Coordonator P. Brunel, *Dictionnaire des mythes litteraires. Merlin,* Editions du Rocher, Monaco, 1988, pp. 1010-1023, cf. Philippe Walter, *op. cit*. pp. 64-65.

joaca despre viața umană, a zeilor, căci : *«Veseli, zeii se aşezară să joace joc de zaruri./ În Asgard nimic nu le lipseşte şi totul e de aur. / Iată vin şi atotputernice fecioare, / Cele trei ursitoare din țara uriaşilor Thurşi. / În sala tronului se adunară zeii toți, / Marii domnitori se adunară şi ținură sfat».*

Destinul oamenilor stă şi în *destrămarea epocii primordiale, a timpului de aur al omenirii*, epoca luminii pure, neumbrite, a păcii netulburate, când oamenii cunoşteau armonia cu zeii şi cu ei înşişi. În cântul *Voluspa,* epoca paradisiacă aparține domniei zeilor *vani*. *Asenii* sunt făcuți răspunzători de destrămarea acestei epoci, căci ei reprezintă natura, şi au adus cu ei, în ea, forțe nemai întâlnite de creştere şi de reproducere a plantelor şi animalelor îngăduind să pătrundă lumea un grup de forțe nepotrivite, luciferiene, care vor orienta lumea spre o unică țintă: pieirea. Ca să reuşească, asenii s-au aliat cu Loki, un zeu confuz asemănat de George Dumezil cu Satan. Au prins pe jotuna Gulveig, o vană, au împuns-o cu sulițe şi au pus-o pe foc, şi ca s-o mistuie, au ars-o de trei ori, Loki i-a mâncat de trei ori inima tare ca piatra, care nu putea arde. Mâncând inima, el a rămas însărcinat şi a născut trei fii: Şarpele Midgardului, lupul Fenrir şi Hel. Urmarea decurge în mod firesc: zeii vani s-au supărat pe aseni. Între ei a izbucnit o ceartă. La încheierea păcii s-a convenit ca zeul van Njőrdr să treacă la aseni. Destinul omului stă şi în *păcatul primordial al lui Odhin*. Triburile germanice au fost un popor al naturii. Ele au depins de revelația naturală. Asenii, zei ai naturii, sunt un bun exemplu. Inițial asenii luptă împotriva tuturor forțelor malefice: Thurşi şi Jotuni. Misterele germane arată că elementul luciferian al Thurşilor a dat evoluției germanice impulsul de libertate şi de eroism. Simbolul cel mai profound şi tragic al misterelor nordice este *lupta împotriva ahrimanilor uriaşi* Jotuni. Asenii vor deveni victimele acestora în ragnarők. Asenii pierd partida veşniciei prin *alianța lor cu Loki,* care este asemenea lui Lucifer. Loki nu se trage din aseni, ci din foc, cu toate acestea este nedespărțit de aseni. Păcatul şi legătura dintre aseni şi Loki este redată de căre cântul *Lokasenna - cuvintele de harță ale lui Loki* - cuprinse în *Oegirsdrecka - ospățul lui Oegir.* La acest ospăț, unde domneşte pacea sfântă, apare, neinvitat, Loki. Asenii nu-i oferă sacun, semn că nu este agreat în cercul lor, dar Loki nu acceptă refuzul, prin urmare el se adresează unora dintre aseni, jignindu-i prin cuvintele lui ce le amintesc anumite fapte şi comportamente nedemne de o familie de zei. Încă o dată *hoțul acuză de hoție, răul vrea să demaşte răul*, problema este că nu vrea să facă binele, ci să întărească răul, căci nimeni din cei demascați nu a avut puterea să îndrepte răul odată făcut. Concluzia: pieirea. Loki se adresează lui Odhin: *«Îți mai aminteşti, tu, Odhin cum în timpuri străvechi / Ne-am amestecat sângele? / Ai făgăduit să nu te răcoreşti niciodată / Dacă băutura nu ne va fi adusă amândurora.* Odhin porunceşte lui Vidar să-i facă loc la masă. Vidar este cel care-i toarnă în pahar. *Vidar* este cel mai tăcut dintre zeii aseni şi *singurul care nu a pactizat cu Loki.* Nu a fost părtaş la păcat, de aceea, după amurgul zeilor, el va fi cel care îl va răzbuna pe Odhin. Nici unul dintre Aseni sau Asene, cu excepția lui Vidar nu a

rămas neponegrit de Loki. Starea lor neplăcută a fost risipită de întoarcerea lui Thőr din Est. De frica lui, Loki drege cumva vorba scuzându-se: *«Am cântat despre Aseni, despre fiii Asenilor, / Ce am avut pe suflet / Acum plec, căci nu mă îndoiesc / Că tu eşti cel care loveşte».* Rezultă clar că cercul Asenilor au, din timpuri străvechi, legături cu elementul luciferian. Destinul omului stă în modul în care *a înțeles să-şi recompună conceptul soteriologic spre sfârşitul pepocii păgâne*. Chiar dacă această concepție nouă comportă un amestec de *idei cosmogonice ancestrale*, mesajul său soteriologic este tot mai clar, *suportând influență creştină.* Intrând în detalii, la Miazănoapte se întindea, în vremile haotice, un ținut al cețurilor şi al frigului, numit *Niflheimr*, identificat chiar cu lumea morților. La Miazăzi se afla ținutul arzător, *Muspell*, păzit de uriaşul Surtr, Calul Negru, acesta este în antiteză cu Yggdrasill, calul lui Odhin. Țara germanilor se găsea la mijloc, la întâlnirea focului cu gheața, în interiorul pământului, *midhgardul*, sălaşul din mijloc, lumea oamenilor, apărată de o împrejmuire făcută din genele lui Ymir. În acest loc au aşezat ei pe oamenii pe care i-au făcut din cei doi arbori: *Askr şi Embla*, ce creşteau la țărmul mării. Acestora Odhin le-a dat viață, Hoenir le-a dat minte, Lodhur le-a dat simțurile şi forma antropomorfică, trei zei lucrează la devenirea omului ca ființă vie. În completarea scenariului cosmologic, care include şi antropologia, trebuie să amintim că după alte surse mitologice *ideea de mântuire a omului stă în ființele umane* – primordiale *ce răsar din Arborele Cosmic, Yggdrasill, şi populează lumea, după care se retrag la rădăcina acestui arbore şi se hrănesc cu roua ce se scurge pe trunchiul lui. Aceste ființe umane, la încheierea "ragnarőkului', vor ieşi din nou şi se vor face sorgintea unei noi umanități.*[43] Atunci **un zeu nou, Vidar**, care dispune de o putere neobişnuită, trezeşte la viață forțele rămase ascunse în străfundul sfântului locaş Gridastadr. Cântul *Wafthrudnismal* slăveşte călătoria cosmică, imaginară a lui Odhin, în viitorul ce nu-i va aparține. Este de fapt o profeție. Odhin întreabă: *«Cine mai trăieşte după ce mult slăvita iarnă cumplită ia sfârşit?* I se răspunde: *Lif şi Lifthrasir trăiesc ascunşi în lemnul lui Hoddmimir. Roua dimineții este toată hrana lor. Din ei se trage noua seminție».* Lif înseamnă *Viață*, iar Lifthrasir înseamnă *purtător de viață.*

În ultima perioadă a păgânismului popoarele germanice erau deosebit de preocupate de eshatologie. Era un sentiment firesc care prevestea un sfârşit adevărat, sfârşitul păgânismului german. Spre deosebire de religia altor popoare, eshatologia germană făcea parte integrantă din cosmologie. S-a văzut acest lucru deja în relatările cosmologice. Semnele eshatologice sunt cele obişnuite: moravurile decad şi se pierd, oamenii se ucid între ei, cutremurele sunt tot mai frecvente, soarele se întunecă, stele se prăbuşesc, şarpele cel mare provoacă inundații catastrofale, demonii invadează pământul, confruntarea acestora cu zeii este inevitabilă. Astfel, într-o câmpie

[43] Mircea Eliade, *op. cit*. pp. 144-153.

întinsă se dă bătălia hotărâtoare. Fiecare zeu are ca adversar un demon: *«Thor îl înfruntă pe Şarpele Cosmic şi îl doboară, dar cade şi el otrăvit de veninul reptilei. Odhin este sfâşiat şi mâncat de Fenrir; fiul său cel mic, Vidar, îl doboară pe lup, dar moare şi el curând după aceasta. Heimdall îl atacă pe Loki şi se nimicesc unul pe altul. De fapt, toți zeii şi toți duşmanii lor cad în acest război eshatologic, cu excepția lui Sutr; acest ultim supraviețuitor declanşează incendiul cosmic şi orice urmă de viață dispare; în cele din urmă, întreg Pământul este înghițit de ocean şi Cerul se prăbuşeşte».* Şi totuşi, acesta nu este sfârşitul. De un sfârşit adevărat nici nu este vorba, ci de sfârşitul unei anume fel de lume. *Un nou pământ răsare, verde, frumos, îmbelşugat, cum n-a fost nicicând, purificat de orice suferință. Fiii zeilor defuncți vor reveni în Aşgard, Baldr şi Hodhr vor ieşi din Infern, reîmpăcați. Un nou soare, mai strălucitor decât cel dinaintea sa, îşi va relua mersul pe cer. Iar perechea de oameni ocrotită de Yggdrasill va deveni sorgintea unei noi umanități».*[44] Se observă cu uşurință, de cei avizați, amestecul de elemente eshatologice; iraniene, moştenirea indo-europeană, creştine şi proto-europene, elementele de tip gigant. Scenariul eshatologic german vorbeşte, ca de altfel şi acela al *Mahabharatei indiene*, despre moartea zeilor. Spre deosebire însă de acela aici se pune în final accentul pe învierea zeilor şi cerul cel nou, pe renaşterea lumii prin perechea primordială conservată la rădăcinile arborelui cosmic, tocmai pentru popularea pământului cel nou. Acesta este elementul germanic original, pe care nu-l găsim nici în scenariul indian, nici în cel iranian şi nici în cel creştin. Că avem de-a face cu un sincretism eshatologic este demonstrat şi de existența unei descrieri a *ragnarőkului* pe o cruce din piatră care mai poate fi găsită în localitatea Gosfort, Cumberland, pe care, pe o parte este dăltuită crucificarea Domnului Iisus, iar pe cealaltă parte este gravat scenariul eshatologic german. Aceasta explică şi de ce mitologia germană exaltată eroic se prelungeşte îmbogățită şi revitalizată în instituția cavalerismului medieval şi în legendele care stau în legătură cu Sfântul Gheorghe.

Amurgul zeilor apare cel mai evident în cântul *Hrafnagaldr Odhin (Galdr al corbilor lui Odhin)*. Asenii sunt dezorientați de semnele rele. Hugin, unul dintre corbii lui Odhin, îşi ia zborul ca să cerceteze cuvintele sumbre rostite de Thrain şi Dain, piticii lui Mimir. Izvorul lui Mimir a secat. Iduna a căzut din frasinul lumii. Zeii tânjesc după merele ei şi îmbătrânesc. Corbii lui Odhin, după gradele de inițiere iraniene, unde corax este primul, sunt soli ai misterelor, ai lumii exterioare, piază rea şi veste proastă. Odhin îi trimite să poarte mesajul sumbru, tragic şi străvechi, nenorocirea. Un corb este trimis nornei Urd, norna destinului, ca să dea un răspuns despre soarta zeilor şi a lumii. Urd tace. Sunt trimişi alți soli: Bragi, purtătorul de cuvânt al asenilor, Loptr, un alt nume a lui Loki şi drept conducător al lor pe Heimdall. Cei trei pleacă la Urd şi o întreabă de soarta asenilor. Dar Urd păstrează tăcerea: *«Nu vrea să vorbească, nu poate vorbi. / Ori cu câtă curiozitate au întrebat-o,*

[44] Ibidem, pp. 156-157.

ea nu scotea un sunet. / Lacrimi îi curgeau din oglinzile capului, / Cu greu ascunse, care îi legau mâinile. / Doborâtă de somn li se arătă zeilor / Cea cumplit de supărată, care se abținea să vorbească. / Pe cât ea tăcea mai mult, pe atât o îndemnau ei să vorbească; / N-au aflat nimic cu toate strădaniile lor».

Bragi, skaldul lui Odhin, rămâne paznic la Urd. Heimdall şi Loki se întorc în Asgard la sfatul zeilor. Sunt întrebați de rezultatul călătoriei. Zeii se împart în două tabere, un fapt deosebit de grav, căci puterea lor se fărmița. Zeii l-au întrebat pe Heimdall, iar zeițele pe Loki, dar nu s-a aflat nici cuvânt nici auzire. Atunci: *«Noaptea s-a lăsat peste Nivelheim / Fiul Ulfrunei s-a îndreptat în sus spre Argiol / Suflătorul în corn spre munții cerului».*

Amurgul începuse, el nu mai trebuie doar anunțat. *« Ficele lui Mimir, apele oceanului, se învolburează. / Şuierul pătrunzător al cornului Gialtar vesteşte sfârşitul; / Suflă cu putere în corn paznicul zeilor, Heimdall, / Şuierul cornului străbate depărtările, / Odhin se sfătuieşte cu tigva înțeleptului Mimir. / Se clatină trunchiul pomului lumiii Yggdrasill / Trosneşte bătrânul copac. Uriaşul lup îşi sfarmă lanțurile. / Se cutremură de spaimă şi umbrele din Hel / Până ce Surtr, uriaşul focului, mistuie copacul. / Urlă înfiorator câinele Garu în gura peşterii Hel / Îşi muşcă lanțurile, goneşte turbat lupul Fenrir / - Multe ştiu eu, departe văd eu: / Văd soarta cumplită ce-i pândeşte pe zei. / Se apropie dinspre Răsărit Hrym, / Fiorosul corăbier îşi înalță amenințător scutul. / Şarpele lumii se rostogoleşte peste apele oceanului / Turbând de furie. Croncăne răguşit vulturul sur Uar. / Corbul sfâşie hoiturile. Iată îşi înalță pânzele / Corabia făcută din unghiile morților, Naglfar».*

Amurgul zeilor germanici este o realitate istorică. Marea putere care a dus la apariția istorică a amurgului zeilor germanici a fost Imperiul Roman, care se extindea dinspre sud. La început, Imperiul Roman, apoi creştinismul roman, a încheiat o epocă străveche. Ciocnirea romanilor cu populațiile germanice nu a fost numai una dintre două popoare, ci dintre două lumi opuse.

Cu toată legătura dintre celți şi germani, după cucerirea romană, germanii au ales o cale diferită. Şi a fost cea bună, căci au reuşit în istorie, chiar dacă au trebuit să facă dovadă repetată de eroism. Nu acelaşi lucru se poate spune pe plan intern, unde s-au prăbuşit, plătind cu amurgul zeilor. Odată cu legiunile romane, în Germania, au intrat şi misionarii creştini. Aceştia, prin Winfried, au retezat copacul sacru. A fost suficient pentru a-i supune, pentru a le distruge misterele. Începuse amurgul zeilor, imaginea profetică devenea realitate istorică, căci ce-i profeția, decât o realitate ce se petrece în viitor. Acum zeii germani nu mai aveau decât trecut, căci lupul Fenrir l-a sfârtecat pe Odhin. Părea totul sfârşit, dar nu era căci *Voluspa* îşi sfârşeşte cântul prezentând sfatul zeilor de pe Idafeld. Nu era sfatul zeilor din Asgard. Odhin ştia că atunci el nu va mai fi conducătorul zeilor. Preventiv îl întreabă pe Wafthrudnir: *«Cine conduce Asenii, moştenitorii zeilor / După ce flacăra lui Surtr se stinge? /* Wafthrundir îi spune: *«Vidar şi Vali vor conduce lăcaşul sfânt / După ce s-a stins flacăra lui Surtr / Modi şi Magni vor arunca ciocanul Miolnir / Ca războiul să se încheie».*

Amurgul zeilor anunțat, s-a produs, profeția deveni istorie. Vidar, în noul sfat, când va vorbi, va declanşa un nou început. El, numai el, are această putere.

Da, când deschide gura *el arată mântuirea* în noul chip al lumii ce apare: «*Acum văd cum apare, cum se înalță iarăşi / Pământul nou din valuri şi proaspăt înverzit, / Şi peste talazuri spumegânde cum pluteşte / Căutându-şi iarăşi hrana vulturul sur Uar / Pe-ogor ne-nsămânțat vor creşte acum grâne. / Tot ce-i rău se va şterge şi Baldr va renaşte. / Hodhr şi Baldr vor trăi în glorioasa cetate, / Sălaşul vitejilor zei. - Voi oare ştiți mai mult?/ Şi-un palat văd apoi, strălucind ca un soare, / Acoperit cu aur, pe muntele Gimllir: / Trăi-vor pe înălțimi acele cete viteje, / Vor trăi fericirea ce va dura în veci. / Din înălțimi coboară să țină judecata / Stăpânul cel puternic, al lumii domnitor; / El potoleşte patimi, împacă neînțelegeri / Şi dă lumii legi sfinte, ce nu vor fi călcate».*

Zeii sunt adunați. Ei dezbat acum cel mai important eveniment terestru: *apariția lui Hristos. Dar Hristos nu este numai al lor, ci al întregului pământ*. De unde se poate vedea cum inițiații în vechile mistere ale lui Odhin aveau în vedere mântuirea în creştinismul din viitor, la realizarea căruia atât zeii cât şi oamenii i-au parte. Ceea ce nu au reuşit nici zeii şi nici oamenii a reuşit Hristos, s-a întrupat şi a învins moartea aducând învierea. Pentru germani, Hristos a fost zeul cel atotputernic al noilor mistere care: *«Din înălțimi coboară să facă judecată / Stăpânul cel puternic, al lumii domnitor. / El potoleşte patimi, împacă ne-nțelegeri / Şi dă lumii legi sfinte, ce nu vor fi călcate».*

Într-o altă traducere: *«La masa de sfat Cel voinic de sus / Care le conduce pe toate; / Împacă pe cei certați, Hotăreşte, / Face să domnească pacea sigură pe vecie».*[45]

Aceste aspecte reprezintă rezultatul, pe de o parte a lucrării proniei divine în afara poporului ales, între neamuri, prin menținerea trează a conştiinței păcatului şi a nevoii de mântuire, iar pe de altă parte sunt rezultatul spiritualității precreştine a acestor popoare.

Ele se constituie în treptele pe care omenirea a reuşit să le urce în întâmpinarea Cuvântului ipostatic ce avea să plece cerurile şi, asumându-şi natură umană, să ridice om la Dumnezeu.

Lucrarea de mântuire sub chipul ei deplin sau realizarea ei în creştinism

Între aceste aspecte precreştine şi lucrarea de mântuire propriu-zisă săvârşită de Sfânta Treime, Tată prin Fiul întru Duhul Sfânt, la *«plinirea vremii» (Gal. 4, 4)* se pot insera profețiile mesianice ca pregătire specială a acestui timp şi a acestei lucrări prin intermediul poporului ales, mai ales acelea în care se arată cum se va săvârşi întruparea, naşterea, unde, când şi care va fi chintesența lucrării mântuitoare, rostite de Duhul Sfânt grăitor prin profeții: Isaia 7, 14 *«iată, Fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emanuel»*; Miheia 5, 1 *«şi tu, Betleeme, Efrata, deşi eşti mic între*

[45] Ernst Uehli, *Mitologia Nordic-germanică – în perspective misterelor,* Editura Saeculum I. O., Bucureşti, 2001, traducere de Magda Petculescu, p 199.

miile lui Iuda, din tine va ieşi Stăpânitor peste Israel, iar obârşia Lui este dintru început, din zilele veşniciei» ; Dan. 9, 24 şi 26 *«şaptezeci de săptămâni sunt hotărâte pentru poporul tău şi pentru cetatea ta cea sfântă până ce fărădelegea va trece peste margini şi se va pecetlui păcatul şi se va ispăşi nelegiuirea, până ce dreptatea cea veşnică va veni, vedenia şi proorocia se vor pecetlui şi se va unge Sfântul Sfinților (...) iar după cele şaizeci şi două de săptămâni, Cel-Uns va pieri fără să se găsească vreo vină în El, iar poporul unui domn va veni şi va dărâma cetatea şi templul»*; Isaia 53, 2-11 *«pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte» ;* prin îngerul Gabriel, Lc. 1, 35 *«Duhul Sfânt se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri, pentru aceea şi Sfântul care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema»* şi prin profetul înaintemergător Ioan Botezătorul In. 1, 29 *«şi a văzut Ioan pe Iisus venind către el şi a zis: Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii».*

Termenul de mântuire se întâlneşte în Noul Testament de peste 200 de ori

Din punct de vedere creştin termenul de mântuire este consacrat prin formula dogmatică a Sinodului I Ecumenic *pentru a noastră mântuire*. Această formulă Îl arată pe Domnul ca pe Mântuitorul lumii. Mântuirea se referă la lucrarea de răscumpărare a întregului neam omenesc din robia păcatelor (1 In. 8-10) şi a morții (Rom. 6, 23), realizată de Domnul Iisus Hristos (1 In. 3, 9 ; Is. 53, 8-11) prin întreita Sa slujire, în care culmea este atinsă prin jertfa de pe cruce, înviere şi înălțarea Sa la cer. *Mântuirea nu este un act realizat şi trecut, ci o lucrare curentă* ce se desfăşoară până la Parusie, prin neîncetata propovăduire a Evangheliei, îndrumare spre Dumnezeu şi dăruire a roadelor jertfei de pe Cruce, care se însuşesc într-o relație personală cu Hristos şi prin care Hristos *«trăieşte în mine» (Gal. 2, 20)* şi face din mine izvor de fapte bune, un viețuitor de viață dumnezeiască.

Iisus Hristos, prin ungerea Duhului Sfânt, *mântuieşte* lumea prin slujirile Sale de: arhiereu, profet şi împărat. În general Sfânta Scriptură foloseşte termenul de mântuire pentru a defini întreita slujire a Domnului. Nu se poate spune altfel decât că prin întreita slujire se săvârşeşte răscumpărarea şi se asigură însuşirea ei prin treptele şi condițiile îndreptării, cu toate că luate separat fiecare slujire este desăvârşit mântuitoare.

Conținutul soteriologic al slujirii arhiereşti a Domnului şi Mântuitorului Iisus Hristos

Nu doar în această slujire preoțească, ci în toate slujirile Domnului se pot delimita următoarele segmente: preînchipuire în lumea precreştină, descoperire în revelația vechitestamentară, împlinire în viața şi lucrarea Mântuitorului, o permanentă prezență a lucrării în Biserica Creştină.

Aşa se poate spune că slujirea preoțească o preînchipuie Marii Preoți ai lumii păgâne. În demonstarea acestei aserțiuni se pot face referiri la cronicile marilor popoare, considerăm însă suficient să se amintească prezența acestei demnități la poporul egiptean care are foarte multe conexiuni cu viața poporului ales, adesea chemat din Egipt. Iată, în textul de la Fac. 41, 45 unul dintre patriarhii acestui popor ia de soție pe fiica marelui preot egiptean: *«Şi a pus Faraon lui Iosif numele Țafnat-Paneah şi i-a dat de soție pe Asineta, fiica lui Poti-Fera, marele preot din Iliopolis»;* la madianiții păstoriți de Ietro Raguel care aduce jertfă în mijlocul poporului evreu, mănâncă pâine cu bătrânii poporului înaintea Domnului şi dă indicații cum să fie organizat poporul lui Dumnezeu: *«auzind însă Ietro, preotul din Madian, socrul lui Moise, de toate câte făcuse Dumnezeu pentru Moise şi pentru Israel, poporul Său, când a scos Domnul pe Israel din Egipt, a luat Ietro, socrul lui Moise, pe Sefora, femeia lui Moise, care fusese trimisă înainte de acesta acasă, şi pe cei doi fii ai ei, din care unul se chema Gherşom, pentru că Moise îşi zisese: «rătăcit sunt eu în pământ străin», iar pe altul îl chema Eliezer, pentru că-şi zisese el: «Dumnezeul părinților mei mi-a fost de ajutor şi m-a scăpat de sabia lui Faraon!» Şi a venit Ietro, socrul lui Moise, cu fiii acestuia şi cu femeia lui, la Moise în pustie, unde-şi aşezase el tabăra, la muntele lui Dumnezeu. Atunci el a trimis vorbă lui Moise, zicând: «Iată, eu, Ietro, socrul tău, şi femeia ta şi cei doi fii ai ei împreună cu ea venim la tine». Deci a ieşit Moise în întâmpinarea socrului său, s-a plecat înaintea lui şi l-a sărutat. iar după ce s-au binecuvântat unul pe altul, au intrat în cort» (...) apoi Ietro, socrul lui Moise, a adus lui Dumnezeu ardere de tot şi jertfă. Şi au venit Aaron şi toți bătrânii lui Israel să mănânce pâine cu socrul lui Moise înaintea lui Dumnezeu (...) iar socrul lui Moise a zis către acesta: «...învață-i poruncile şi legile Lui; arată-le calea Lui, pe care trebuie să meargă, şi faptele ce trebuie să facă»* (Ieşire 18, 1-20); la canaaniții din Salem conduşi de Melchisedec despre care Sf. Apostol Pavel zice că: *«acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al lui Dumnezeu cel Preaînalt, care a întâmpinat pe Avraam, pe când se întorcea de la nimicirea regilor şi l-a binecuvântat, căruia Avraam i-a dat şi zeciuală din toate*» (Evr. 7,1-2), din care gest rezultă recunoaşterea slujirii lui preoțeşti de către Avraam.

Slujirea preoțească a Domnului este descoperită în preoția levitică şi Legea ceremonialului iudeu: *«Moise a zis către Domnul: «O, Doamne, eu nu sunt om îndemânatic la vorbă, ci grăiesc cu anevoie şi sunt gângav» (...) atunci (...) Domnul a zis lui Moise: «Nu ai tu, oare, pe fratele tău Aaron levitul? Ştiu că el poate să vorbească în locul tău (...) va grăi el poporului, în locul tău, vorbind pentru tine, iar tu îi vei fi grăitor din partea lui Dumnezeu »* (Ieş. 4, 10-16); *«şi a grăit Domnul cu Moise şi a zis: «Ia pe Aaron şi împreună cu el pe fiii lui, veşmintele, mirul de miruit, vițelul de jertfa cea pentru păcat, panerul cu azimile şi cei doi berbeci (...) a îmbrăcat pe Aaron (...) i-a pus chidarul, şi la chidar, în partea lui de dinainte, i-a prins tăblița cea de aur, diadema sfințeniei, cum poruncise Domnul lui Moise (...) a turnat Moise mir pe capul lui Aaron şi l-a uns şi l-a sfințit»* (Leviticul 8, 1-12 ; vezi toate cap. 1-9 şi 21).

Slujirea preoțească se arată deplin în Domnul Iisus Hristos, încă de la dumnezeiasca Sa întrupare, în afectele şi în suferințele Mântuitorului, culminând în jertfa Sa pe Crucea de pe Gologota, unde acest deplin are înțelesul de desăvârşit, cu alte cuvinte, dacă preoția popoarelor aducea ofrande şi jertfe pentru oameni, la fel şi preoția levitică pentru un anume om sau grup de oameni, pentru o anume pricină şi pentru un anume timp, preotul Hristos se aduce pe sine jertfă unică pentru toate neamurile şi pentru toate timpurile *«ale Sale dintru ale Sale aduse pentru Dumnezeu, pentru tot neamul omenesc şi pentru toate».*

Permanenta Sa stare de arhiereu desăvârşit şi veşnic o arată pe de o parte Sfântul Apostol Pavel în scrisoarea sa către evrei, o adevărată apologie a întreitei slujiri mântuitoare, mai cu seamă în capitolele 7 - 9 (Evr. 7, 26 - 27; 9, 12); iar pe de altă parte se actualizează în fiecare Sfântă Liturghie aşezată ca un ritual sacru spre această permanentă actualizare de însăşi arhiereul unic Hristos: *«Şi luând pâinea, mulțumind, a frânt şi le-a dat lor, zicând: Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea Mea. Asemenea şi paharul, după ce au cinat, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă, pentru Sângele Meu, care se varsă pentru voi»* (Luca 22, 19 - 20), transmis până azi prin succesiunea apostolică sau tradiția harului, lucru lămurit arătat de dumnezeiescul Pavel prin cuvintele: *« căci de câte ori veți mânca această pâine şi veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni. Astfel, oricine va mânca această pâine sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat de trupul şi de sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi manâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului»* (1 Corinteni 11, 26-29).

Jertfa Mântuitorului se îndrepată spre Dumnezeu Tatăl, ca jertfă de bună mireasmă, cerută să compenseze nevrednicia arătată de Adam, care prin păcat a adus în lume răul şi moartea.

Jertfa Lui a fost şi rămâne, într-un continuu prezent, expresia ascultării totale a omului nevinovat care: *«S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, şi încă moarte pe cruce»* (Fil. 2, 6-8) precum s-a cerut dintru început omului-Adam de către Dumnezeu, după sfatul arătat de Sf. Ioan Hrisostomul[46]: *«din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoştinței binelui şi a răului să nu mănânci, căci în ziua când vei mânca din el, vei muri negreştit!»* (Fac. 2, 16-17).

Prin jertfa Sa realizează plata păcatului strămoşesc căci: *«plata păcatului este moartea»* (R. 6, 23) implicit omagierea dreptății divine jignită prin păcat; surparea zidului despărțitor al păcatului dintre Dumnezeu şi oameni, zid ce se înălțase din pietrele păcatelor omenirii întregi şi acoperea omul închizându-l în egoismul său: *«El este pacea noastră, El care a făcut*

[46] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere,* în P. S. B. nr. 21, pag. 159, *Omilia a XIV-a*, cap. III, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a B. O. R., Bucureşti, 1987, traducere de Dumitru Fecioru

din cele două una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmăşia în trupul Său (...) pe cei doi (Adam) să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea» (Ef. 2, 14); nimicirea trupului păcatului (...) eliberarea din robia păcatului: *«omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului, căci Cel care a murit a fost curățit de păcat»* (Rom. 6, 6-7); împăcarea dintre Dumnezeu şi om şi refacerea stării de comuniune: *«să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmăşia (...) prin El avem şi unii şi alții apropierea către Tatăl, într-un Duh. Deci nu mai sunteți străini şi vremelnici locuitori, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiți pe temelia proorocilor şi a apostolilor, piatra din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos»* (Ef. 2, 16-20); aşezarea omului în starea nouă de templu al Duhului Sfânt: *«în Care voi împreună sunteți zidiți, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duh»* (Ef. 2, 22); *«voi sunteți templu al lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi»* (1 Cor. 3, 16) *«trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu şi voi nu sunteți ai voştri, căci ați fost cumpărați cu preț ! Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru şi în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu»* (1 Cor. 6, 19); *«noi suntem templu al Dumnezeului celui viu, precum Dumnezeu a zis că: «voi locui în ei şi voi umbla şi voi fi Dumnezeul lor şi ei vor fi poporul Meu»* (2 Cor. 6, 16); naştere din nou, nu din sămânță stricăcioasă, ci de la Dumnezeu: *«fiind născuți din nou nu din sămânță stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu şi care rămâne în veac»* (1Pt. 1, 23); *«oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat»* (1 In. 3, 9); pentru că *«aşa de mult a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel unul născut L-a dat ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică»* (In. 3, 16).

Jertfa Sa se îndreaptă spre firea umană, enipostaziată în Sine, care sub aspectul ontologic este îndumnezeită conferând posibilitatea de îndumnezeire a omului. După Înviere afectele trupului Domnului dispar, ele vor dispărea pentru fiecare creştin îndreptat în viața viitoare. Îndumnezeirea realizează viața cea adevărată în Hristos: *«căci ce a murit, a murit păcatului odată pentru totdeauna, iar ce trăieşte, trăieşte lui Dumnezeu. Aşa şi voi socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru»* (Rom. 6, 10-11) pentru Dumnezeu; comuniunea naturii umane, prin Fiul, cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt: *«Viața s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă»* (1 In. 1, 2); *«ați fost chemați la împărtăşirea cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru»* (1 Cor. 1, 9) ; starea de pietre vii în locaşul lui Hristos: *«deci nu mai sunteți străini şi vremelnici locuitori, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiți pe temelia proorocilor şi a apostolilor, piatra din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos (...) în Care voi împreună sunteți zidiți, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duh»* (Ef. 2, 20-22) ; înrădăcinarea şi întemeierea în iubirea lui Hristos: *«sunteți păziți cu puterea lui Dumnezeu, prin credință, spre mântuire»* (1 Pt. 2, 5).

Jertfa Sa se îndreaptă recapitulativ spre fiecare om pe care-l cuprinde în ea şi-l cheamă pe nume la îndreptare: *«căci, precum in Adam toți mor, aşa în Hristos toți vor învia »* (1 Cor. 15, 22) şi *« făcutu-s-s omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu ; iar Adam cel de pe urmă cu duh de viață dătător »* (1 Cor. 15, 45), altfel spus, să-şi însuşească personal roadele jertfei pentru locuirea lui Hristos şi a Duhului vieții în cel mântuit: *«voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi (...) Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii şi trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuieşte întru voi»* (Rom. 8, 9-11); *«de va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el, pentru că sfânt este templul lui Dumnezeu, care sunteți voi»* (1 Cor. 3, 17 ; 6, 19); pentru dobândirea stării de fii al lui Dumnezeu, căci prin Hristos *« nu mai eşti rob, ci fiu; iar de eşti fiu, eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos»* (Gal. 4, 7); *«câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu, pentru că n-ați primit iar un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: AVVA ! PĂRINTE !* (...) *şi noi înşine, suspinăm în noi, aşteptând infierea, răscumpărarea trupului nostru»* (Rom. 8, 14-23); pentru imprimarea chipului lui Hristos în cei mântuiți, căci *«pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea* ***chipului*** *Fiului Său»* (Rom. 8, 29); pentru îmbrăcarea cu Hristos, căci *«nu umblăm după trup, ci după duh»* (Rom. 8, 4); şi dobândirea calității de mădulare ale lui Hristos *«în trupul lui Hristos»* (1 Cor. 12, 27); pentru realizarea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii *«cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat şi în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Şi stăruiau în învățătura apostolilor şi în împărtăşire, în frângerea pâinii şi în rugăciuni. Şi tot sufletul era cuprins de teamă, căci multe minuni şi semne se făceau în Ierusalim prin apostoli, şi mare frică îi stăpânea pe toți. Iar toți cei care credeau erau laolaltă şi aveau toate de obşte (...) în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu şi, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru buburie şi întru curăția inimii, lăudând pe Dumnezeu şi având har la tot poporul. Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe* ***cei ce se mântuiau****»* (Fp. Ap. 2, 41-47); pentru a deveni casnici ai lui Dumnezeu, pentru că cei ce sunt ai lui Hristos *«nu mai sunt locuitori vremelnici, ci împreună cetățeni cu sfinții şi casnici ai lui Dumnezeu»* (Ef. 2, 19); şi vii întru Hristos *«căci, precum in Adam toți mor, aşa în Hristos toți vor învia»* (1 Cor. 15, 22).

După înălțarea Sa la cer această slujire rămâne în Biserică, prin Jertfa Euharistică. *«Şi luând pâinea, mulțumind, a frânt şi le-a dat lor, zicând: Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea Mea. Asemenea şi paharul, după ce au cinat, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă, pentru Sângele Meu, care se varsă pentru voi»* (Luca 22, 19-20), şi se transmite prin succesiunea apostolică sau tradiția harului, lucru lămurit arătat de dumnezeiescul Pavel prin cuvintele: *«căci de câte ori veți mânca această pâine şi veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni. Astfel, oricine va mânca această pâine sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat de trupul şi de sângele Domnului. Să se cerceteze*

însă omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi manâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului» (1 Corinteni 11, 26-29) şi este accesibilă fiecăruia care crede şi implineşte cerința sinergetică de a conlucra în faptele sale cu dumnezeiescul har pentru o credință lucrătoare în iubire.

Harul este de trebuință la începutul mântuirii precum şi în toată vremea vieții. Mântuirea începe cu Iisus Hristos. Prin El s-a arătat în lume, în propria Sa persoană, Harul divin mântuiror *«harul şi adevărul au venit prin Iisus Hristos şi din plinătatea Lui noi toți am luat, şi har peste har»* (In. 1, 13-17). La o posibilă întrebare despre ce este harul, răspunsul ce parafrazează definiția unanim acceptată din punct de vedere ortodox defineşte harul ca pe o energie sau putere dumnezeiască care izvoreşte din dumnezeire sau ființa dumnezeiască comună Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt şi se arată în lucrarea de creație, de providență, în lucrarea de răscumpărare, revărsându-se plenar în Biserică, prin Duhul Sfânt spre mântuirea celor ce cred. Cu alte cuvinte, mai înainte vreme puterea dumnezeiască a creat lumea, mereu îi poartă de grijă, a lucrat răscumpărarea, iar acum ni se oferă ca ajutor necesar mântuirii.

Am văzut prin cele expuse mai înainte cât de diferit s-a înțeles mântuirea în unele religii. Este locul să spunem că şi în religia creştină sunt mai multe înțelesuri. Aşa se face că unele confesiuni lasă toată lucrarea de mântuire pe seama lui Dumnezeu, rezumând-o la lucrarea de răscumpărare şi accentuând aportul harului, rolul credinței omului fiind de a confirma mântuirea; alte confesiuni accentuează credința; altele pun bază pe rolul scripturilor sau a cunoaşterii evanghelice şi a mărturisirii credinței după o veche normă inserată în scrisoarea paulină către romani astfel: *«aproape este de tine cuvântul, în gura ta şi în inima ta, adică cuvântul credinței pe care-l propovăduim. Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul şi vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui, căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturiseşte spre mântuire» (Romani 10, 8-10).*

Din punct de vedere ortodox mântuirea implică, pe de o parte, lucrarea dumnezeiască a Sfintei Treimi de răscumpărare, lucrare numită şi mântuire generală sau obiectivă, apropiată, pentru înțelegerea noastră, Fiului lui Dumnezeu întrupat, Domnului Iisus Hristos, numit şi recunoscut prin aceasta ca mântuitor, lucrare formulată ca dogmă în Simbolul de la Niceea astfel: *«care pentru noi oameni şi pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om; şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat şi a pătimit şi S-a îngropat; şi a înviat a treia zi, după Scripturi şi S-a înălțat la ceruri şi şade fe-a dreapta Tatălui» (articolele 7-10)*[47], iar pe de altă parte, implică lucrarea de îndreptare sau de însuşire a răscumpărării de către fiecare credincios, dând astfel mântuirii un

[47] Cf. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur,* Liturghier, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 2000, p.158.

aspect personal, subiectiv şi totodată o mare importanță aportului uman. Dacă în lucrarea plenar dumnezeiască de răscumpărare, nu se face abstracție de aportul omului, ci ea se realizează în natura umană asumată de Cuvântul ipostatic *«care S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr» (Ioan 1, 14)*, în lucrarea de îndreptare plenar umană nu se face abstracție de aportul divin, ci dimpotrivă acest aport este necesar, este unul fără de care nu se poate realiza efectiv îndreptarea. Fără acest aport dumnezeiesc, numit har divin mântuitor, se rămâne în mediul revelațional natural, de pregătire, de călăuzire, pe când cu aportul harului se accede în mediul revelațional suprafireasc, şi se ajunge la împletirea lucrărilor divină şi umană într-un sinergism mântuitor.

Binele, curăția omului sunt roade ale străduinței omului dimpreună cu lucrarea harului mântuitor. Aceasta pentru că harul nu mântuieşte singur, oamenii nu sunt nişte buşteni odrăzliți de har, nici nişte pietre pe care creşte artificial vegetația, ci Dumnezeu care voieşte *«ca tot omul să se mântuiască şi la cunoştința adevărului să vină»* (1 Tim. 2, 4) oferă tuturor harul şi aşteaptă conlucrarea tuturor oamenilor cu putera Sa dumnezeiască oferită ca har, fără a-i sili, ci prin îndemnul prezenței Sale constante determinând deschiderea omului. Iisus stă şi aşteaptă această deschidere a omului, oferind deschiderea spre Tatăl, prin jertfa de pe cruce el surpând zidul înălțat de oameni prin păcate, zid prin care oamenii se acoperiseră pe ei şi se închiseseră înlăuntrul egoismului lor ca într-o casă a eului obraznic şi tot prin această jertfă Iisus întinzând o punte ca un curcubeu al păcii la capătul căruia Dumnezeu stă, vorbind plastic, şi aşteaptă deschiderea inimii omului *«iată, stau la uşa şi bat; deva auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine»* (Ap. 3, 20), cu alte cuvinte, omul care se deschide lui Dumnezeu *«va fi părtaş dumnezeieştii firi»* (2 Petru 1, 4), iar cei ce nu se vor dechide, nu vor umbla pe drumul adevăratei credințe la marginea căruia pomul dumnezeiesc al răscumpărării stă plin de roade şi se oferă gratuit, şi aşa vor fi *mulți chemați,* dar, *puțini aleşi* (Mt. 20, 16).

Prin însuşirea atotştiinței, Dumnezeu cunoaşte mai înainte pe cei ce vor conlucra cu harul, şi ar putea forța pe toți să întindă mâna să ia din roadele răscumpărării, dar nu forțează pe nimeni, aşa crede Biserica noastră, şi prin urmare ea nu este de acord cu predestinarea, ci cu preştiința dumnezeiască, despre ea vorbind apostolul Pavel când zice: *«Dumnezeu toate le lucrează spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, al celor care sunt chemați după voia Lui ; căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său ... şi pe care i-a hotărât mai înainte, pe aceştia i-a şi chemat ; şi pe care i-a chemat, pe aceştia i-a şi îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceştia i-a şi mărit»* (Rom. 8, 29-30).

Harul şi libertatea de voință a omului nu sunt contrarii, ci înrudite. Pe măsură ce omul sporeşte în har, el este tot mai liber față de păcat şi față de răutate, el trăind în adevăr, iar adevărul făcându-l liber.

Datoria ce se cere este de a fi mereu treaz, echipat şi gata de luptă împotriva răului dinlăuntru şi dinafară *«îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului»* (Ef. 6, 11) care *«umblă răcnind ca un leu căutând pe cine să înghită»* (1 Petru 5, 8) *«căci lupta noastră nu este împotriva trupului şi a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunerecului acestui veac, împotriva duhurilor răutății»* (Efeseni 6, 12) şi de a fi harnic pentru ca darul sfințeniei primit prin Sfintele Taine de inițiere să fie transformat, prin modul de viață, în proprie realizare, într-o viață îmbunătățită şi atent întreținută pentru ca cel ce stă să nu cadă (1 Cor. 10, 12), dar dacă a căzut, de 7 ori în zi, să se ridice şi va fi mântuit, căci cel ce cade şi se ridică demonstrează că-şi lucrează mântuirea cu frică şi cu cutremur (Filipeni 2, 12), că nu stinge Duhul (1 Tes. 5, 19), că se întăreşte în har (2 Tim. 2, 1), că se păzeşte să nu piardă ceea ce are (2 In. 1, 8), că păzeşte porunca fără pată, fără vină (1 Tim. 6, 14), că este stăruitor spre mântuire (1 Tim. 4, 16), că nu se clatină în necazuri (1 Tes. 3, 3), şi ține din răsputeri la dragostea dintre oameni, iar dragostea acoperă mulțime de păcate (1 Pt. 4, 8), căci harul, din multe greşeli, duce la îndreptare (Romani 5, 16). Pentru a fi un astfel de lucrător destoinic, Dumnezeu aşteaptă de la om credință. Credința nu este cea primită de la Dumnezeu la zămislirea noastră ca om. Această credință în Dumnezeu este un dar dumnezeiesc comun tuturor oamenilor. Nu este credința pe care o arată îngerii, fie ei şi demoni (Iacob 2, 19), nu este credința care ține legea (Rom. 3, 20 şi 28), ci este credința care primeşte revelația dumnezeiască absolută, descoperită de Dumnezeu prin Iisus Hristos şi prin Duhul Sfânt (Ioan 16, 13-15), este credința care învață Evanghelia (Romani 10, 17) pentru viața veşnică (Ioan 17, 3), este *credința lucrătoare prin iubire* (Galateni 5, 6) căci *«toată legea se cuprinde într-un singur cuvânt, în acesta: iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuți»* (Galateni 5, 14), este credința care nu face rău, *«iar de vă muşcați unul pe altul şi vă mâncați, vedeți să nu vă nimici între voi»* (Galateni 5, 15), este credința care umblă în Duhul (Galateni 5, 16). Pentru a fi un astfel de lucrător destoinic Dumnezeu aşteaptă de la om credință şi fapte bune (despre fapte se recomandă lectura textelor: Ic. 2, 24-26; Gal. 2, 16; 1 Cor. 13, 2; Gal. 5, 13-14).

Faptele bune nu sunt un preț pentru mântuire, Dumnezeu nu le cere ca şi cum n-ar ajunge jertfa Domnului Hristos, ci ele sunt mijloace prin care omul îşi probează credința şi o dovedeşte lucrătoare, sunt mijloace prin care omul se desăvârşeşte şi se face tot mai asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu. Prin Sfintele Taine: Botez, Mirungere şi Euharistie primite la botez omul este un mântuit, în temeiul jertfei Domnului Hristos, mântuirea este un dar, darul răscumpărării, un dar universal şi obiectiv oferit gratuit tuturor, darul însă se oferă pentru a fi cultivat în om şi a deveni în om propriul rod obținut în lucrarea sinergetică a harului prin credință întru fapte bune. De aceea apostolul îndeamnă să lucrăm cu frică şi cu cutremur la mântuire prin faptele bune îndreptate spre Dumnezeu, spre aproapele ca spre Dumnezeu, spre sine ca spre Dumnezeu.

Faptele bune care se pot face pentru Dumnezeu sunt cuprinse în limbajul liturgic în expresia *«pe noi înşine şi unii pe alții şi toată viață noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm»* şi au ca țintă preaslăvirea lui Dumnezeu înlăuntrul omului, stare în care a fost omul creat de către Dumnezeu, căci menirea omului din rai era să preaslăvească pe Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel vorbind despre astfel de fapte ne dă de înțeles că ele se cuprind în jertfa vieții, ascultare, iubire, rugăciune şi în toate faptele pe care omul le face conştient că este copilul lui Dumnezeu: *«ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți»* (1 Corinteni 10, 31).

Faptele bune care se fac pentru aproapele ca pentru Dumnezeu sunt cunoscute ca fapte ale milei sufleteşti şi fapte ale milei trupeşti: a rupe lanțurile nedreptății, a dezlega legăturile jugului (Isaia 58, 6), a aşeza mulțumirea în locul invidiei, cumpătarea în locul patimiilor şi a poftelor, iubirea în locul urii, blândețea în locul răutății; a găzdui pe cei fără de adăpost, a îmbrăca pe cei goi, a sătura pe cei flămânzi, a da apă celor însetați (Matei 25, 43-45) înseamnă a împrumuta pe Dumnezeu şi astfel faptele făcute aproapelui se răsfrâng asupra făptuitorului realizându-se sacrul triunghi echilateral al răsplătirii. Cei ce fac rău aproapelui nu sunt pe calea mântuirii, ci sunt pe calea morții.

Faptele pe care le faci pentru tine ca pentru Dumnezeu sunt cuprinse în cultivarea virtuților şi umblarea în calea desăvârşirii, evitând calea morții, după exemplul pe care-L dă Mântuitorul în predica Sa de pe munte şi în ispitirea Sa din pustia Carantaniei şi pe care exemplu îl reia învățătura Sfinților Apostoli[48].

Calea morții este plină de: blestem, ucideri, adultere, pofte, desfrânări, hoții, vrăji, farmece, răpiri, mărturii mincinoase, fățărnicii, inimă vicleană, vicleşug, mândrie, răutate, obrăznicie, lăcomie, cuvinte de ruşine, invidie, neruşinare, îngâmfare, lipsă de teamă. Cei răi sunt prigonitori ai celor buni, urâtori de adevăr, iubitori de minciună. Ei nu cunosc răsplata dreptății, nu se lipesc de bine, nici de dreapta judecată, nu priveghează spre bine, ci spre rău, iubesc cele deşarte, umblă doar după câştig urât, sunt stricători ai făpturii lui Dumnezeu, întorc spatele celui lipsit, asupresc pe cel în strâmtoare, apără pe cei bogați, sunt plini de tot păcatul.

Calea vieții este aceasta: să iubeşti pe Dumnezeul tău şi pe aproapele tău ca pe tine însuți şi toate câte voieşti să nu ți se facă ție, nu le face nici tu altora. Iar înțelesul acestor cuvinte este acesta: binecuvântați pe cei ce vă blesteamă, rugați-vă pentru duşmanii voştri, postiți pentru cei ce vă prigonesc, pentru că postul n-a fost şi nu este poruncă, ci sfat şi cale spre desăvârşire. Despre post se poate vorbi în diferite limbaje, aşa se face că am ales să amintesc acum despre post ca despre un sfat spre desăvârşire şi, de ce nu, sfatul desăvârşirii. Sub aspectul acesta este prezentat cel dintâi în revelația dumnezeiască scripturistică. Cartea Genezei 2, 16 consemnează conținutul celei dintâi lecții pe care Dumnezeu o ține omului: despre post. Textul vizat

[48] *Învățătura celor doisprezece Apostoli,* Părinți şi scriitori Bisericeşti, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1979, pp. 25-28, traducere de Dumitru Fecioru.

este: *«Şi a sfătuit apoi Domnul Dumnezeu pe Adam şi i-a zis: "din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoştinței binelui şi răului să nu mănânci!»* În general aceste cuvinte sunt prezentate ca imperative, dar Sfântul Ioan Gură de Aur[49], zice: *«Şi a sfătuit Domnul Dumnezeu pe Adam... Se cade, la auzul acestor cuvinte, să ne uimim de iubirea de oameni a lui Dumnezeu, care depăşeşte orice cuvânt, arătat nouă prin aceste scurte cuvinte: "şi a sfătuit", spune Scriptura. Vezi câtă cinste îi dă omului, chiar de la început?*

N-a spus: "I-a poruncit", sau: "I-a dat ordin".

- Dar ce?

-"L-a sfătuit".

După cum un prieten vorbeşte prietenului său de cele de neapărată trebuință, tot aşa vorbeşte şi Dumnezeu cu Adam».

Să ne închipuim cum ar arăta lumea dacă acest sfat ar fi fost ținut întocmai! Nu ar exista în lume nici un fel şi nici un pic de rău şi răutate. Ar lipsi *pofta* care *naşte răul*.

Iată de ce sfatul pentru post este şi va rămâne mereu actual, ținta lui nu este chinuirea, ci suprimarea poftelor care cheamă în existența noastră răul.

De la Adam până la Hristos, poftele şi neînfrânarea lor au făcut să crească răutatea de parcă nu mai are limită. Când Adam a fost sfătuit se găsea la tăria bărbăției desăvârşite, plin de vigoare la duh şi la trup. El era înconjurat de slava Edenului şi zilnic era în legătură prin intermediul raiului cu duhurile cereşti şi cu Dumnezeu. Când Iisus a intrat în Pustia Carantaniei, n-a intrat nicidecum în rai, şi deşi desăvârşit la trup era în urma botezului îmbrăcat cu toate păcatele lumii: *«iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii» (Ioan 1, 29)*, dar a intrat în această pustie ca să se lase, omeneşte vorbind, ispitit de către diavol. Slava Sa divină s-a ascuns şi, din toate părțile, natura Sa umană era atacată de puterile întunerecului. Timp de 40 de zile a purtat lupta şi a biruit. El postise şi biruise. În cea de a 40-a zi diavolul mai face o încercare repetată (Matei 4) dar Domnul biruieşte poftele şi ceea ce n-a reuşit Adam în rai reuşeşte El în Carantania.

Noi, cei de azi nu suntem nicidecum în starea desăvârşită a întâiului Adam, o parte din noi sunt oamenii credinței, alții tot aşa, dar înconjurați de cei fărădelege şi nesațiu, alții chiar în acestea şi toți în fața acestui sfat: să postiți!

Vom reuşi? Depinde de fiecare, de ce fel de post şi-a propus şi de apropierea de chipul lui Iisus din Carantania. Dacă fiindu-ne foarte cald şi sete în loc de apă ne vom mulțumi cu umbra (după sfatul Sf. Macarie Egipteanul); dacă în loc de mâncăruri de carne nu ne vom sătura nici de pâine; dacă în loc de băuturi ne vom stâmpăra doar cu puțină apă; dacă în loc de vorbe netrebnice vom pune strajă gurii; dacă…; dacă… sfatul profetului Isaia: «*rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți sfărâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăposteşte în*

[49] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a XIV-a*, cap. III, al. 2 şi următoarele.

casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l şi nu te ascunde de cel de un neam cu tine" va fi împlinit măcar în parte, atunci: *"lumina ta va rări ca zorile şi tămăduirea ta se va grăbi, dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu» (Isaia 58, 6-8)*, şi abia atunci vei constata că ai postit.

Calea vieții înseamnă: depărtează-te de poftele trupeşti şi lumeşti, dacă cineva cere de la tine, dă-i, fugi de rău şi de ură, şi fii blând, pentru că cei blânzi vor moşteni pământul. Să fii îndelung răbdător, milostiv, fără de răutate, paşnic, bun, bine ştiind că cele ce ți se întâmplă trebuie să le primeşti de bune, pentru că nimic nu se face fără de voia lui Dumnezeu.

Dacă poți purta tot jugul Domnului, desăvârşit vei fi, dar dacă nu poți, nu dispera, fă ce poți. Căci: *«Cine dintre voi îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot? (...) Nu duceți grijă spunând: Ce vom mânca sau ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca? Că ştie Tatăl vostru Cel ceresc că aveți nevoie de ele. Nu vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Căutați mai vârtos împărăția lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adauga vouă»* (Mt. VI, 27-34).

Omule, a ta este mergerea prin viață, mereu spre o țintă.
Drumul tău e îngust şi greu.
Dar ținta niciodată nu-i a ta, şi-n gând tu orice-ți pui e numai vis,
Că Dumnezeu te poartă în voia lui.

Pentru fiecare, oricât de credincios sau necredincios ar fi, smerit sau îngâmfat, deosebit sau un oarecare, psalmistul zice: *«Domnul mă paşte şi nimic nu-mi va lipsi, la loc de păşune, acolo m-a sălăşluit; la apa odihnei m-a hrănit. Toiagul Tău şi varga ta acestea m-au mângăiat. Gătit-ai masă înaintea mea; uns-ai cu untdelemn capul meu şi paharul Tău este adăpându-mă ca un puternic. Şi mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele, ca să locuiesc în Casa Domnului, întru lungime de zile. Sufletul meu s-a întors, povățuitu-ma pe căile dreptății, pentru numele Lui. Că de voi şi umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele; că Tu cu mine eşti».* (Ps. 22).

Dumnezeu cheamă cu putere dumnezeiască pe tot omul; Dumnezeu îndreaptă în lucrarea Sfintelor Taine şi sfințeşte pe cei ce întind mâna lor către Dumnezeu şi conlucrează cu puterea dumnezeiască propria mântuire. *«Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea şi te pregăteşte ca să primeşti arătarea Celui ce locuieşte întru tine, de la Botez».*[50]

Mântuirea este o lucrare permanentă ce se întreține prin împlinirea poruncilor, evitarea răului şi cultivarea virtuților.

[50] Marcu Ascetul, *Despre Botez,* în Filocalia românească vol. I, Sibiu, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, 1947.

BIBLIOGRAFIE CONSULTATIVĂ

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1982.
Brunel, P., *Dictionnaire des mythes litteraires. Merlin,* Editions du Rocher, Monaco, 1988.
Cartea morților egipteană, cap. XXV, Editura Sophia, Arad, traducerea Maria Genescu.
Daniel Constantin, *Gândirea egipteană antică în texte*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1974.
Daniel Constantin, *Civilizația Egiptului antic*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1962.
Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, traducerea Paul G. Dinopol.
Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase,* vol. I, Editura Universitas, Chişinău, 1992 traducerea de Cezar Baltag.
Georges Posner (Serg Sauneron-Jean Yoyotte), *Enciclopedia civilizației şi artei egiptene",* Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, traducerea Radu Florescu - Gloria Ceacalopol.
Eudemos din Rodos, editat de J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellenises*, II.
Eznik, *Contre les sectes,* catrea a II-a, cap. VIII, text tradus în l. franceză de R. C. Zaehner, *Zurvan.*
Horia. C. Matei, *Lumea antică*, Editura Danubis, Bucureşti, 1991.
Ioan Acsan şi Ion Larion Postolache, *Poezia Egiptului faraonic*, Editura Univers, Bucureşti, 1974.
Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere,* în P. S. B. nr. 21, *Omilia a XIV-a*, cap. III, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a B. O. R., Bucureşti, 1987, traducere de Dumitru Fecioru.
Sfântul Ioan Gură de Aur, *Liturghia,* Liturghier, Editura Institutului Biblic şi de misiune al B. O. R., Bucureşti, 2000.
Învățătură a celor doisprezece Apostoli, Părinți şi scriitori bisericeşti, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1979, traducere de Dumitru Fecioru.
Kun, N. A., *Legendele şi miturile Greciei antice,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1964.
Lăzărescu, George, *Dicționar de mitologie,* Editura Ion Creangă, Bucureşti, 1979.
Marcu Ascetul, *Despre Botez,* în Filocalia românească vol. I, Sibiu, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II a, 1947.
Platon, *Opere complete*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, Ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica şi Cătălin Partenie.
Plutarh din Cheroneea, *De Isidae et Osiridae,* Omnium, que exftant, operum, Tomus Secundus Contiens Moralia, Interprete Guilemo Xylandro, *46-47.*
Pomian, Ştefan, *Curs de Teologie Dogmatică,* Baia Mare, 2006.
Pomian, Ştefan, *Studii de istorie si filosofie a religiilor*, Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2000.
Pomian, Ştefan, *Repere de spiritualitate precreştină central şi nord-vest europeană,* Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2006.
Schure, Eduard, *Sanctuarele orientului*, Editura Princeps, Iaşi, 1994, traducerea de Gabriel Avram.
Stan, Al. şi Remus Rus, *Istoria religiilor,* Editura Institutului Biblic şi de misiune al B. O. R., Bucureşti, 1991.
Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1978, vol. I-III.
Uehli, Ernst, *Mitologia nordic-germanică – în perspectiva misterelor,* Editura Saeculum I. O., Bucureşti, 2001, traducere de Magda Petculescu.
Vasilescu, Emilian, *Istoria religiilor,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1975.

DEICID, HOMICID ŞI SUICID, O TRIPLĂ ŞI ABOMINABILĂ CRIMĂ COMISĂ DE OMUL SECULARIZAT ŞI DESACRALIZAT

Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA

ABSTRACT

The scenery of the contemporary society is disheartening: as unprecedented moral downfall, a lack of ideals, mistrust, family crises, a loss of the feeling of responsibility, to which, we may add a sort of inner flabbiness.

The cause for this dramatic situation is de-sacredness and secularization which, the contemporary man, abandoning God, the One, has replaced Him with false gods, which are nothing but idols. When god does not exist, when the immortal soul and everlasting values do not exist, when there exists nothing that is absolute, it means that everything is passing, everything is dying.

The autonomous man, refusing God, and crashing His image by launching an exacerbated vitalism, has doomed himself to death, because he has undermined the authentic basis of his humanity.

The contemporary man, killing God in his faith in feeling, has killed his soul. This is why he is a killer of God (Deicide), a killer of men (Homicide), but above all, he is a self-killer (Suicide).

1. Sondări în realitatea contemporană

Aceste concepte deşi par decupate din literatura sau filosofia absurdului nu au tenta de a ne direcționa înspre dramatismul vieții contemporane şi nici a ne purta în cadrele unui pesimism bolnăvicios şi bigot, ci se vor doar o radiogramă psihosocială a omului şi omenirii contemporane care, vrând-nevrând trăieşte o realitate inedită: secularizarea şi desacralizarea cu grave şi incalculabile consecințe asupra tuturor compartimentelor vieții.

Într-o lume în care omenirea contemporană îşi jubilează cucerirea tuturor libertăților şi face parada democrației şi eradicarea exploatării şi asupririi semenilor, bietul om contemporan e decăzut şi se bălăceşte în propria-i robie şi sclavie a patimilor care-i sluțesc şi subminează chiar viața aceasta terestră.

„Oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi, cei mai liberi, cel puțin sub aspectul deplasării în spațiu, pe care i-a cunoscut umanitatea, dar sunt oamenii cei mai slabi de înger", cei mai aserviți consumului, confortului şi propriilor plăceri[1]. Societatea în care trăim, prezentată ca una post-creştină şi post-modernă, secularizată, sincretistă şi fărâmițată ideologic, una cosmopolită, este fără conținut şi fără vlagă. "Tehnologia

[1] Horia Roman Patapievici, *Omul recent*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 17.

avansată l-a transformat pe om într-un sclav al ei, reducându-l la un simplu individ, consumator de bunuri perisabile, orbit de întunericul ispitelor şi limitat al propriei sale creații. Căzut în propria sa capcană, omul modern hoinăreşte fără nici o orientare axiologică, preocupările vieții lui fiind legate mai mult de teluric decât de transcendent"[2].

Lumea zilelor noastre e pornită cu paşi grăbiți spre aventură, spre senzațional, spre nonconformism. Este duhul veacului, un „duh al împielițatului", cum ar zice Noica, care ne ademeneşte pentru că e mai uşor şi mai plăcut să aluneci nepăsător şi indiferent pe panta desfătărilor şi aventurilor decât să urmezi calea adevărului şi dreptății, de multe ori sinuoasă, cu demnitate şi de câte ori cu transpirație. Într-adevăr, că şi după remarca Mântuitorului, se aleargă mult mai repede şi e mult mai comodă calea spre iad față de calea paradisului, care e presărată cu obstacole şi mai anevoioasă (Mt. 7, 13-14).

Suntem prea mândri, prea vanitoşi, prea încrezători în puterile noastre. A pus stăpânire peste mintea multora dintre noi, şi-a lăsat amprenta peste lumea noastră, mai mult ca niciodată, duhul luciferic, care ținând omenirea sub tutela lui, nu poate duce decât într-o fatală şi iremediabilă cădere, aşa cum a fost prima cădere, căderea lui Lucifer din ceata angelică. Or, păcatul mândriei, al îngâmfării trenează în mintea omului contemporan, sfidând aserțiunea divină că „acest păcat, împotriva Duhului Sfânt, nu se va ierta nici în veacul de acum şi nici în cel ce va să fie" (Mt. 12, 32). În fiecare act uman se strecoară ceva din acel păcat primordial, prin care omul vrea să fie creator prin sine însuşi, desconsiderând porunca divină[3].

Omul contemporan, complăcut în mocirla păcatului, „încearcă să pătrundă tainele universului independent de voința Creatorului, să devină un dumnezeu fără de Dumnezeu"[4]. Părintele Ioan de Kronstadt a asemănat sufletul omului cu un ochi care, îmbolnăvit de păcat, este incapabil să vadă soarele spiritual[5].

„Corola de minuni a lumii" e strivită azi de mulți în mod grosolan pentru că încape pe mâna bastarzilor şi handicapaților spirituali care n-au finețe, nici îndemânare să o admire, să-i pătrundă tainele, să se bucure de ele, ci năvălesc cu bocancii monstruozității peste tandrele ei frumuseți. Aceştia mărşăluiesc arogant prin grațiile ei cu cizmele infatuării, fiindu-le ochii acoperiți de cecitatea propriei aroganțe precum a regelui Irod în fața tainei Întrupării Creatorului[6].

Din nefericire, primul ideal al societății de consum contemporane, "nu este inima sau mintea ci coapsa. Totul trebuie să fie de la coapsă şi nu mai sus de coapsă: şi gândurile şi dorințele şi simțămintele"[7].

---

[2] Pr. Ilie Iulian Aniței, *Catehizarea copiilor şi a tinerilor, abordare contextuală*, în revista Credința – The Faith, Chicago – Illinois, nr. 1-3/2004, p. 5.

[3] Sandu Tudor, *Ce e omul*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003, p. 129.

[4] Părintele Rodion, *Oameni şi demoni*, Ed. „Schimbarea la față", 1999, p. 32.

[5] Apud, Eugen Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p. 98.

[6] Vasile Dunca, *Nebunie şi cumințenie*, Ed. Agnos, Sibiu, 2004, p. 65.

[7] Dr. Dmitri Aleksandrovici Avdeev, *Nervozitatea: cauze, manifestări, remedii duhovniceşti,* trad. din lb. rusă de Adrian şi Xenia Tănăsescu – Vlas, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, p. 48.

Într-un cuvânt, tabloul societății contemporane e dezolant: o decădere morală fără precedent, lipsa de idealuri, neîncrederea, adesea justificată, criza familiei, a învățământului, „pierderea sentimentului de răspundere față de propriile îndatoriri. La această criză morală se adaugă încă un factor agravant: o oboseală sufletească", o moleşeală tranchilizantă[8]. Iată o înstrăinare de neimaginat, a condiției spirituale umane prin care traversează lumea actuală.

2. Cauzele înstrăinării: secularismul, desacralizarea!

Secolele precedente, în mod pronunțat cu cel al Iluminismului şi Revoluției franceze au marginalizat treptat mesajul creştin şi umanismul transformându-l într-un antropocentrism autonom, desprins de Dumnezeu şi ajuns la ateism. Aşa şi-a făcut loc, aşa s-a aciuat treptat în sufletul şi în mentalitatea omului modern secularismul în compania nedespărțită a soației lui pe măsură: desacralizarea.

Secularismul este diluarea şi dezmembrarea vieții adevărate a Bisericii, „înstrăinarea membrilor Bisericii de duhul ei autentic, respingerea ethosului eclezial şi infiltrarea duhului lumesc în viața creştină"[9].

Pornind de la cuvintele lui Nietzsche „Dumnezeu este mort", omul modern şi contemporan s-a postat şi şi-a arogat totul, detronându-l şi excluzându-l pe Dumnezeu din preocupările sale, astfel totul devenind posibil pentru el[10]. Ideea că omul îl poate înlocui pe Dumnezeu sau că poate deveni el Dumnezeu este una de sorginte luciferică. Pe măsura acestei idei „generoase" s-a fabricat o alta, care se cupla ideal în logica „diabolică" şi anume evoluționismul. Evoluționismul este cheia filozofiei lui Antihrist[11]. Evoluționismul este cât se poate de vulgar, grosolan, degradant şi brutalizant la adresa gândirii umane, coborând mintea la cele mai josnice şi sfidătoare minciuni ale logicii şi rațiunii. El s-a născut sau a fost fabricat cu intenția vădită de a-L înlătura pe Creator şi chiar de a-L insulta[12]. Aşa, omul european într-o beție de libertate „creatoare" şi într-o luptă teribilă pentru „dreptate" a proclamat moartea lui Dumnezeu. „Însă acest strigăt de uşurare n-a întârziat să se preschimbe într-unul de groază". Aşa s-a trezit Europa în vremea nihilismului[13]. „Omul a uitat nemurirea, învierea, participarea la existența divină şi iată-l orfan la marginea prăpastiei, ştiindu-se în acelaşi timp unic şi derizoriu într-o civilizație care nu are alt orizont decât neantul"[14].

---

[8] Livia Drăghici, *Societatea civilă şi cultura creştină*, în pag. „Lumea creştină", din „România Liberă" nr. 531, din 16-17 noiembrie 1991.

[9] Mitrop. Hieroteos Vlachos, *Secularismul, un cal troian în Biserică*, trad. de Tatiana Petrache, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p. 9.

[10] Apud, Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, Crearea Lumii şi Omul începuturilor*, Ed. Sofia, Bucureşti 2001, p. 384.

[11] Ibidem, p. 398, 410.

[12] Oana Iftime, *Introducere în antievolutionismul ştiințific*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2003, p. 231.

[13] Apud. Olivier Clement, *Viața din inima morții*, Ed. Pandora, Târgovişte, 2001, p. 126-127.

[14] Ibidem, p. 20

Oricum, omul contemporan ahtiat şi înglodat cu întreaga-i ființă într-o societate de consum a ajuns un obiect al manipulării comerciale, fie comerciant, fie ca o entitate negociabilă. „Pasiunea, credința, speranța şi chiar moartea folosesc doar în măsura în care aduc rezultate comerciale, pot fi exploatate, subordonate. În această lume nu e loc de nimic altceva decât de comerț, cu riscul distrugerii psihice şi fizice a persoanei umane". Caritatea, compasiunea, bunătatea, pietatea şi alte virtuți de genul acesta se exclud din lumea comercială pentru că sunt în contradicție cu legea schimbului. „Nihilismul capitalist are drept efect o sărăcire radicală a omului, reducându-l la un obiect al manipulării comerciale"[15].

Necredința sau nebunia omului modern şi contemporan, uşurința cu care el şi-a abandonat valorile sacre şi identitatea lui spirituală constituie unul dintre cele mai întristătoare şi îngrijorătoare fenomene ale modernității, şi tipică nebunilor de care vorbeşte Psalmul 13: „Zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu! Stricatu-s-au oamenii şi urâți s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul" (Ps. 13, 1)[16].

Caracterul represiv al moralei a fost aproape complet eradicat: din educație, din scoală, din cei şapte ani de-acasă. „Simțul moral al omului contemporan a fost alterat în mod ireversibil. Anumite circuite din mecanismul nostru de funcționare morală sunt deja arse"[17].

„Cea mai mare provocare pe care o întâmpină Biserica astăzi, nu este ateismul, ci indiferența."[18] Este ceea ce în esență o exprimă relevant şi sugestiv cele două concepte gemene şi inalienabile ale spiritului vremii: secularismul şi desacralizarea.

3. Soluții propuse: analize pertinente şi terapii intensive

Modernitatea şi spiritul secular al vremii care au devastat statutul moral al omului contemporan nu pot fi combătute prin ignorarea lor, dar nici doar prin tatonarea şi critica acestor aberații şi înfierarea lor la infinit. Aşa după cum în relațiile particulare, mai concret, în cele de familie, nu rezolvăm apucăturile copiilor noştri doar prin condamnarea defectelor ce-i caracterizează, ci prin analizarea lor, prin arătarea justificată a consecințelor grave ce le pot avea asupra vieții, asupra perspectivei dezvoltării lor, sensibilizându-le şi deschizându-le ochii şi mintea de a fi responsabili față de statutul şi destinul lor ființial, la fel şi în viața socială.

Aşa după cum Sfinții Părinți au înțeles să se implice în viața şi problemele sociale ale vremii lor, să încreştineze ştiințele şi cultura, să mărturisească credința prin sfințenia vieții personale şi prin capacitatea de a dialoga apologetic cu ştiințele şi provocările epocii, la fel şi Teologia actuală e datoare să poarte un dialog pertinent cu lumea în mijlocul căreia trebuie să propovăduiască credința

[15] I. P. Culianu, *Religie şi putere*, Ed. Nemira, Bucureşti 1996, p. 216-218.
[16] H.R. Patapievici, *op. cit.*, p. 395.
[17] Ibidem, p. 240.
[18] O. Clement, *op. cit.*, p. 39.

adevărată.[19] Teologia mileniului III trebuie să fie o teologie provocatoare a lumii iraționale şi golite de sens şi nu doar una provocată.[20] Oare cuvinte ca acestea: "Foc am venit să arunc pe pământ şi cât aş vrea să fie acum aprins!" (Lc. 12, 49) n-au fost provocatoare şi nu sunt şi pentru zilele noastre? Oare Predica de pe munte, cuvântarea euharistică (In. cap. 6), rechizitoriul aspru la adresa fariseilor şi cărturarilor (Mt. cap. 23) precum şi alte multe cuvinte şi fapte ale Mântuitorului nu au fost o provocare a lumii timpului?

În acelaşi timp, Teologia şi Biserica trebuie să-şi asume responsabilitatea prezenței lor în această lume. "De ce arată astăzi atât de hidos chipul acestei lumi, dacă în mijlocul ei există teologie şi teologi, vorbirea despre Dumnezeu, cât si cei chemați să o rostească?"[21] Faptul că sub ochii unei Biserici şi Teologii agitate asistăm la învierea păgânismului şi la o schimonosire a lumii contemporane este un semnal de alarmă.[22] La fel ca în cazul unei bătălii sau catastrofe devastatoare, soluția nu rămâne doar tânguirea şi gesturile de consolare, ci trecerea rapidă şi efectivă la măsuri de redresare, de regrupare a forțelor existente, de dotare şi repunere în funcțiune a mijloacelor pentru salvgardarea a ceea ce mai este posibil.

În primul rând Biserica, prin ierarhii şi preoții ei, trebuie să-şi analizeze şi reevalueze caracterul de instituție divino-umană, de Trup tainic, de reprezentant autentic şi garant al lui Hristos în lume. Şi în această postură ea trebuie să fie în primul rând "Lumina lumii" pe care întunericul veacului să nu o cuprindă (In. 1, 5), să fie cetatea model, situată pe vârf de munte şi slujitorii ei modele vrednice de urmat (Mt. 5, 14-16). Pentru că altfel, nereprezentându-L şi neidentificându-se cu Hristos cel autentic, Calea, Adevărul şi Viața (In. 14, 6) cu Fiul lui Dumnezeu, Cel ce nu poate fi acuzat de păcat (In. 8, 46) Biserica şi reprezentanții ei riscă să devină o instituție compromisă care, în loc să zidească, mai mult provoacă sminteală, scandal, debusolare şi degringoladă în lume. (Mt. 18,7).

Teologia şi Biserica nu pot rămâne la o simplă operare cu nişte principii şi speculații abstracte, ci trebuie create premisele şi condițiile punerii în aplicare a traducerii lor în viață. În acest sens, Diadoh al Foticeii, încă în secolul al V-lea, remarca: "Nimic nu e mai sărac decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu filozofează despre Dumnezeu". Sf. Grigorie de Nazians, mai înainte, preciza: "Trebuie să fiu eu însumi mai întâi curat, ca să pot curăți pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțelepțesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să pot apropia de El pe alții. Să fiu eu Sfânt, ca să pot sfinți pe alții".[23]

Ca instituție divino-umană, Biserica are două dimensiuni fundamentale: una transcendentă şi alta imanentă. Acestea două trebuie să stea mereu într-un raport de reciprocitate. Biserica este încorporarea prezenței trupeşti

[19] Radu Preda, *Amnezia unui continent. Raportul Biserică - Stat între laicism şi relativism*, în vol. Teologie şi Politică, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 341-344.

[20] Pr. conf. dr. Stelian Tofană, *Teologia Mileniului III - o teologie a provocărilor?*, în rev. O, nr. 1-2/2003, p. 15.

[21] Ibidem.

[22] Vasile Damian, *Dărâmarea idolilor*, Editura Bunavestire, Galați, 2002, p. 125.

[23] Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre Preoție*, trad. de pr. D. Fecioru, în rev. B.O.R. nr. 1-2/1968, p. 151.

a lui Dumnezeu în lume. De aceea, ea este chemată să facă în lume ceea ce a făcut Hristos pentru lume. Aşa precum prin întrupare Dumnezeu intră în relație cu umanul, tot aşa şi Biserica trebuie să fie într-o permanentă legătură cu lumea.[24] Ea nu poate fi gândită în afară de lume, ea nu poate rămâne numai în sferele cereşti, făcând abstracție de ce se întâmplă pe pământ, ea trebuie să țină seama de momentul istoric în care se găseşte lumea.[25] Biserica, într-adevăr propovăduieşte lumii "împărăția lui Dumnezeu care nu-i din lumea aceasta" (In. 18, 36), dar Biserica nu poate evita dialogul cu lumea pentru că aceasta este însăşi menirea ei esențială de a se adresa lumii, de a sluji oamenilor, de a fi deschisă pentru lume.[26]

Teologia nu poate vorbi despre desăvârşirea lui Dumnezeu, despre Dumnezeul cel drept şi echitabil, promovând o societate nedreaptă. Trebuie să fim mărturisitorii lui Dumnezeu cel drept într-o societate dreaptă. Să nu uităm că religia este legătura omului cu Dumnezeu. Ea nu trebuie să se substituie nici politicii, nici sociologiei, nici doctrinelor economice. Ea are domeniul său propriu şi destul de vast ca teologie a slujirii. Desigur ea nu poate neglija nici unul din compartimentele activității umane dar nu se poate confunda cu unul sau altul din acestea.[27]

Biserica şi Teologia trebuie să aibă în vedere în primul rând slujirea lumii, nu acapararea puterii, nu conducerea societății, ci transformarea ei, însănătoşirea ei, prin slujirea cu smerenie, cu onestitate şi conştiinciozitate.[28]

4. Secularismul şi desacralizarea – anticamerele nihilismului şi morții

Parcurgând sinuos ori mai uşor traseul istoriei, omenirea s-a străduit în esență să-şi dezlege o singură problemă: problema omului. Purtând consecințele păcatului originar, "mişcat de iluziile progresului şi setea desăvârşirii autonome" starea omului s-a complicat, întrebările cu privire la existență s-au înmulțit, iar prăpastia în jurului lui s-a adâncit; scormonind prin ispita demonică a puterii şi mişcat de această iluzie, omul şi-a făurit cel mai mare idol pe care l-a slujit cu tot devotamentul: "omul este măsura tuturor lucrurilor".[29]

Această afirmație a lui Protagoras[30] a devenit sursa relativismului,

[24] Pr. prof. C. Sârbu, *Biserica în contemporaneitate*, în rev. O, nr. 4/1975, p. 707.
[25] Nicolae Mladin, *Morala creştină şi progresul social,* în vol. Studii de Teologie morală, Sibiu, 1969, p. 154.
[26] I. Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii creştine*, în S.T., nr. 1-2/1968, p. 108; O Bucevschi, Hristos şi Biserica în lume, în rev. M.O., nr. 9-10/1963, p. 701.
[27] Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, Bucureşti, 1979, p. 314.
[28] Ibidem, p. 438.
[29] Petre Țuțea, *Omul – Tratat de antropologie creştină*, vol. I, p. 310; idem, vol. II, Ed. Timpul, Iaşi 1992, p. 210; Sf. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, Ed. Mănăstirea Sfinții Arhangheli – Petru Vodă, 2002, p. 108.
[30] Protagoras, filosof grec, originar din Abdera (Tracia), care a trăit aproximativ între anii 485-415, cel mai de seamă reprezentant al sofiştilor, care a pus la îndoială existența zeilor.

scepticismului şi pozitivismului. “Despărțit de cosmos, închis în sine, pierzându-şi legătura cu existența absolută, omul poate fi cel mai puțin măsura lucrurilor.”[31] Infatuat de închipuita putere, de forța speculativă a intelectualului, omul şi-a inoculat iluzia autonomiei.[32] Astfel, omul trăieşte iluzia perfectibilității, sperând că se poate autosalva prin ştiință.

Omul modern, rezultat al liberalismului şi scientismului secolului al XIX-lea, impresionat de propriile invenții, copleşit de minunile tehnice pe care le-a realizat, crede că e suficient sieşi, că toate pretențiile lui sunt justificate, că n-are nici o restricție[33]. Într-adevăr, cu ajutorul ştiinței şi tehnicii, omul poate domina parțial lumea, “dar fără Dumnezeu nu se mai poate domina pe el, pierde dimensiunea spirituală a existenței şi devine violent, sălbatic şi exploziv…”[34]

Marea manevră pe care a intuit-o omul modern autonom este o inversare periculoasă: s-a pus pe sine în centrul existenței şi nu unitatea generalului.[35] Prin autonomizarea sa, omul negându-L pe Dumnezeu, n-a sesizat că de fapt se neagă pe sine, autodistrugându-se.[36]

“Tăindu-i-se legătura cu Dumnezeu şi redus la propriile lui forțe naturale, omul a devenit robul nevoilor şi plăcerilor. Lipsit de suportul spiritual al religiei, nimic nu-l mai poate apăra împotriva haosului. Umanismul antropocentric nu sfârşeşte, cum s-ar crede, printr-o afirmare a omului, ci printr-o negare a lui, pentru că aşa cu afirmă Berdiaev: “omul fără Dumnezeu încetează de a fi om”.[37] “Umanitatea contemporană suferă de o decentrare spirituală, de o alunecare alienată pe panta pragmatismului îngust, în care ideea de transcendență este mutilată sau abolită”.[38]

Omul contemporan european, închipuindu-şi că e as în toate domeniile: în ştiință, în tehnică, în filosofie, în cultură, în politică, în artă, până şi în religie, a tras, plin de curaj, concluzia: “De vreme ce Dumnezeu nu există, înseamnă că eu sunt dumnezeu!” Acesta-i marele triumf al omului contemporan, îndeosebi european, că a reuşit să-l detroneze pe Dumnezeu, prezentându-se el ca dumnezeu, “măcar că se află în universul acesta ca un şoarece în cursă”.[39]

Evident că omul zilelor noastre nu e deloc dumnezeu, ci un biet rob sau sclav al lucrurilor din jur. “Europa, deci, nu suferă de pe urma ateismului, ci a politeismului, nu suferă din pricina lipsei de dumnezei, ci a mulțimii

[31] Nicolai Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, Ed. de Vest, Timişoara, 1993, p 62.
[32] P. Țuțea, *op. cit.* vol. II, p. 85, 223.
[33] Idem, *Bătrânețea şi alte texte filozofice*, Ed. Viitorul Românesc, Bucureşti, 1992, p. 111.
[34] Pr. prof. dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie şi cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1993, p. 139.
[35] Vasile Băncilă, *Filosofia vârstelor*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 178.
[36] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 23.
[37] Apud, Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 49-50.
[38] Constantin Cucoş, *Educația religioasă, repere teoretice şi metodice*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 106.
[39] Sf. Iustin Popovici, *Biserica ortodoxă şi ecumenismul*, p. 79.

dumnezeilor." Pierzându-L pe Dumnezeu cel adevărat, omul trebuie să-şi suplinească lipsa sau foamea de Dumnezeu prin făurirea şi înlocuirea cu dumnezei falşi, mincinoşi, care nu sunt altceva decât idoli. Şi pentru că nu mai există Dumnezeu, nici nemurire, nici viață veşnică, înseamnă că totul e îngăduit şi totul trebuie direcționat şi concentrat spre acum şi spre aici, că totul este permis spre împlinirea scopului principal: alimentarea egoismului. Prin urmare, nu mai există nici o restricție, totul e permis: păcatul, răul şi de ce nu şi crima. Dacă în natură domneşte legea necesității, de ce nu ar fi valabilă şi între oameni. Aşa că, atunci când oamenii păcătuiesc o fac din necesitate. Iată ce logică uşoară şi coerentă! Aşadar, omul contemporan, prin filosofie, prin ştiință, prin tehnică, prin politică, în general prin civilizația actuală care şi-a încropit-o, a alungat, a înlăturat tot ceea ce este nemuritor şi veşnic, paralizând şi nimicind existența spirituală până la nihilism. Când Dumnezeu nu există, când suflet nemuritor şi valori veşnice nu există, când nu mai există nimic absolut, înseamnă că totul este trecător, totul e muritor.[40]

"Ce rămâne din om, dacă e scos din trupul lui sufletul? Un hoit. Ce rămâne din Europa, dacă îl scoatem din viața şi conştiința ei pe Dumnezeu? Un cadavru sofisticat. Au alungat pe Dumnezeu din Univers şi Universul ce a ajuns? O grămadă haotică de materie. Ce este omul care tăgăduieşte existența sufletului în el şi în semenii săi precum şi relația acestuia cu Divinitatea? Nimic altceva decât lut în uniformă, un sicriu ambulant din lut".[41] Nu fără rost, Hristos a atenționat omenirea în cadrul marii cuvântări de despărțire de la Cina cea de taină, zicând: "Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine dacă nu rămâne în viță, tot aşa nici voi, dacă nu rămâneți în Mine…, căci fără Mine nu puteți face nimic". (In. 15, 4-5).

Omul modern şi contemporan, transferând centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om, l-a repudiat atât de mult pe Dumnezeu încât devine adesea irascibil şi scandalizat de mesajul divin, considerând voința divină "un atentat împotriva propriei lui libertăți. Sacrul este principalul obstacol în calea libertății omului şi nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul" din viața şi preocupările sale.[42]

Filosofia, lucrarea şi strategia diavolului în lumea desacralizată şi autonomă este de a inocula o repulsie față de valorile sacre printr-o discreditare şi calomniere sistematică a acestora ca depăşite, medievale şi antiumane.

Aceasta este ideologia "omului nou" a omului de factură comunistă, materialistă şi ateistă - de ieri, alaltăieri - şi în esență nu s-a schimbat nici în gnosticismul şi pragmatismul actual. Trăim într-o societate în care Hristos este urât, disprețuit şi nedorit, de aceea se încearcă fel de fel de tertipuri, meschinării

[40] Ibidem, p. 80, 81.

[41] Ibidem, p. 82.

[42] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, în "Vestitorul Ortodoxiei", nr. 250/2000, p. 4; Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creştinism şi ortodoxie*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1993, p. 86.

şi teorii fabricate pentru a-l deforma, schimonosi, a-l goli de divinitate şi în a-l prezenta eventual doar în nuditatea şi simplitatea umană. Ce este "Codul lui da Vinci", trezirea interesului pentru apocrifa "Evanghelie a lui Iuda" şi o întreagă altă literatură de duzină care sufocă piața publicitară cu titluri care de care mai şocante şi incitante?! Filosofia libertină, desacralizantă, secondată de o literatură erotică cu aceeaşi tentă, încearcă din răsputeri să discrediteze, să demoleze imaginea Dumnezeului biblic, a Dumnezeului autentic şi chipul acestuia imprimat în om şi se străduieşte să imprime în conştiința actuală un individualism, autonomism, vitalism şi hedonism exacerbat.[43]

Popoarele emancipate ale lumii contemporane şi liderii lor spirituali şi politici, oameni de artă, literați, finanțişti şi turişti nu-L mai admit pe Hristos în prezidiu sau la masa oficială, iar dacă se mai împiedică câte unul în cuvintele Lui îl situează ca pe un biet cerşetor [44]. Or, refuzul autorității lui Dumnezeu şi a Bisericii Sale nu poate duce decât la robie, la asfixiere, la moarte, pentru că "oricine săvârşeşte păcatul este rob păcatului", zice Mântuitorul (In 8, 34).

Refuzul liderilor Europei contemporane unite de a recunoaşte măcar printr-un concept bazele şi structura spiritual-creştină a acesteia este un gest de sfidare şi aroganță incalificabile. Europa, este construcție la baza căreia a fost Evanghelia creştină şi cultura greco-romană, iar cine nu ține cont de aceste realități nu poate decât să aibă o poziție antieuropeană. "Europa nu a existat înainte de creştinism. Europa s-a constituit de la creştinism încoace. Cele trei straturi pe care le include Valery când defineşte noțiunea de "european" – spiritul gândirii greceşti, amprenta romană şi creştinismul – sunt adevărate."[45] "Europa a devenit Europa odată cu răspândirea creştinismului pe tot teritoriul. Europa este o construcție a creştinismului de secole, nu de la Maastricht, Strassbourg sau Bruxelles!"[46] Are oare Europa o şansă, o perspectivă, un viitor, al cărui suflet până ieri, alaltăieri a fost eminamente creştin? Această abandonare, această extirpare grosolană, această breşă spirituală poate rămâne fără consecințe, fără repercusiuni, poate mai păstra unitatea şi integritatea Europei? Fără sufletul ei creştin, Europa rămâne un cadavru şi poate deveni un hoit asfixiant cu propria-i ei duhoare, pentru ea şi pentru partenerii ei.

5. O scurtă reanalizare şi fixare de concepte

Calea autonomiei, a neascultării şi revoltei, a refuzului orgolios a lui Dumnezeu, a neacceptării păcătoşeniei şi creaturalității, a uzurpării Sacrului şi asumarea unei atitudini arogante din partea omului a provocat o profundă dezordine ontologică în existență.

Omul împătimit nu are loc pentru Dumnezeu în ființa lui pentru că

[43] Andre Frossard, *Întrebări despre Dumnezeu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 95; Vasile Dunca, *Nebunie şi cumințenie*, p. 186-187; Vasile Danion, *Patericul mirenilor*, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p. 292.

[44] Sf. Iustin Popovici, *op. cit*. p. 124.

[45] Al. Paleologu, *Moştenirea creştină a Europei*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 74.

[46] Ibidem, p. 82.

şi-a zeificat şi idolatrizat propriile pofte şi interese. “Când te laşi pradă patimii trupeşti, zice Jean Delumeau, înalți templu unui idol şi-l părăseşti pe Dumnezeu cel adevărat pentru nişte divinități diavoleşti”[47].

Mulți oameni îmbrățişează cu aviditate orice concepție şi atitudine care-l exclud pe Dumnezeu pentru că firea lor este deja pervertită, ea “urăşte prezența unui Suveran care-şi expune Legile Sale ce reliefează şi condamnă păcatul omenesc.”[48]

a). Deicidul

Omul european, într-o beție de libertate şi într-o luptă teribilă de afirmare, a proclamat moartea lui Dumnezeu. “Gott ist tod!”.

Prima amăgire a omului că şi-ar putea depăşi condiția existențială, râvnind la cea divină, a fost odată cu acceptarea ispitei din Eden. Înțeleptul biblic spunea că “începutul trufiei omului este a părăsi pe Dumnezeu şi a-şi întoarce inima de la cel ce l-a făcut”. (Sir. 10, 12)

Calea autonomiei omului şi a separării lui de Dumnezeu s-a deschis începând cu epoca imaginară a iluminismului şi a devenit un bulevard aglomerat în perioada modernă şi contemporană.

Iluminismul a însemnat pentru lumea occidentală, îndeosebi, separația declarată între domeniul vieții publice şi religie, producându-se cea mai adâncă ruptură între creştinism şi sufletul Europei. Revoluția franceză a fost expresia cea mai violentă a ideologiei iluministe.[49] După ce, la 26 august 1789, Adunarea Constituantă a votat “Declarația drepturilor omului şi ale cetățeanului”, în noiembrie 1793 creştinismul a fost declarat “superstiție periculoasă” şi scos în afara legii, iar rațiunea a devenit înlocuitorul lui Dumnezeu, recunoscându-i-se statutul de divinitate.[50] Această stare de fapte a creat premisele şi a deschis larg calea autonomiei omului, purtându-l şi împotmolindu-l în prăpastia degradării ori imobilizându-l în racilele infatuării, filistinismului şi escapismului.[51]

Autonomia şi autodivinizarea omului modern şi contemporan, realizări şi progrese de emancipare inegalabile, sfârşesc prin tragicomedia morții, în oroarea sinuciderii sau a omuciderii”, căci autonomia este sursa şi conținutul păcatului, iar “plata păcatului este moartea”. (Rm. 6, 23)

Refuzându-L şi eliminându-L pe Dumnezeu din existență, omul

---

[47] Jean Delumeau, *Frica în Occident,* vol. 2, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986, p. 217.

[48] Naomi, *De ce strămoşul nostru nu este maimuța?* Ed. Stephanus, Bucureşti, 1998, p. 9-10.

[49] Revoluția franceză (1789-1794) fiind considerată şi elogiată de majoritatea ideologiilor “progresiste” ca deschizătoarea unei ere noi în istoria omenirii îşi descoperă tot mai mult ororile, crimele şi persecuțiile ce le-a comis în numele unor idei false, aşa că în urma documentărilor mai noi, aceasta este privită ca “o oroare pentru societatea franceză şi o dezonoare pentru Franța”. (Apud H. R. Patapievici, *Omul recent*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 320). Potrivit unor estimări recente, numărul de morți cauzate de aceasta se ridică la două milioane dintr-o populație de patrusprezece – unul din şapte oameni a fost ridicat din patul său şi ucis (ibidem, p. 428-429).

[50] Apud, Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos şi maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 103, 107.

[51] Escapism – încercarea de a evada din cotidian prin distracții, fantezii, în general prin fuga de sacru şi Divinitate.

trăieşte iluzia că astfel i-au fost înlăturate toate piedicile, interdicțiile şi opreliştile expansiunii şi manifestării sale autonomiste, dar ce folos de toate acestea pentru că omul şi-a pierdut sufletul (Mt. 16, 26), refuzând chipul lui Dumnezeu şi strivindu-l sub declanşarea vitalismului exacerbat. Omul european omorând pe Dumnezeu s-a osândit pe sine la moarte, pentru că şi-a surpat bazele autentice ale umanului. Fără Dumnezeu, omul nu mai este om. Omul a ucis sufletul, nemurirea, învierea şi toate celelalte valori sacre, odată cu Dumnezeu, dar de fapt toate acestea se termină cu sinuciderea. Aşa ca în cazul lui Iuda vânzătorul de Hristos, nu se putea ca "ucigaşul de Dumnezeu să nu ajungă sinucigaş".[52]

Aşa precum iubirea duce la nemurire şi să nu uităm că Dumnezeu este definit ca fiind Iubirea supremă (I In. 4, 8), tot aşa şi ura ucide, aduce moartea şi mai întâi ucide pe cel ce o poartă şi o hrăneşte – ucide sufletul, aşadar cel ce urăşte este ucigaş (I In 4, 20), ucigaş întâi de sine şi apoi a celor spre care îşi revarsă ura, adică a semenilor.

"Moartea lui Dumnezeu" o comitem fiecare dintre noi, activându-ne indeferentismul în fiecare secundă a vieții, secundă înscrisă în dinamismul înălțării sau coborârii, căci a nu învia continuu în Hristos, înseamnă a-L omorî pe Hristos din tine, pierzându-L şi pierzându-te în banalul vieții cotidiene."[53]

Deicidul, în ultimă instanță, e doar o himeră în mintea infatuată a omului modern şi contemporan, precum în cazul lui Lucifer, care, din păcate, adesea se transformă într-o stare dramatică şi iremediabilă pentru acesta, ca şi în cel precedent – homicidul.

Fără Dumnezeu, fără relația divino-umană, omul rămâne un nonsens, un accident bizar al haosului, o epavă eşuată într-o existență haotică şi fără sens. Fără Dumnezeu şi fără dimensiunea veşniciei, omul ar fi o entitate tragică în existență şi vrednică de compătimit, cum afirmă şi Sf. Ap. Pavel (I Cor. 15, 19). Sf. Grigorie de Nyssa reliefa adevărul că "cel ce scoate din cugetarea sa existența lui Dumnezeu şi-a distrus propria existență, ajungând în afara celui existent".[54]

"Acolo unde nu e Dumnezeu, nu e deloc omul", spunea Berdiaev.[55] "Omul modern poate decreta moartea lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu este mort, ci omul fără Dumnezeu moare asfixiat în necropola propriei lui imanențe golită de adierea eternității", scrie pr. prof. D. Popescu.[56]

Iată logica şi realitatea sumbră, din nefericire, prin care omul care-L tăgăduieşte pe Dumnezeu şi nemurirea sufletului s-a postat în moarte sau mai bine zis s-a sinucis şi a devenit un ucigaş în serie de semeni, de oameni.[57]

---

[52] Sf. Iustin Popovici, *op. cit.* p. 86-87.
[53] Vasile Dunca, *op. cit.* p. 24.
[54] Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile Psalmilor II*, 12, P.G. 44, col. 563.
[55] Nikolai Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, trad., note şi postfață de Ilie Gyurcsik, Ed. de Vest, Timişoara, 1993, p. 121.
[56] Pr. prof. dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie şi cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1993, p. 52
[57] Sf. Iustin Popovici, *op. cit*. p. 65.

b). Homicidul

Aşa precum omul primordial, prin săvârşirea păcatului originar a stins în sine viața harică şi a decuplat relația cu Divinitatea, comițând o omucidere (Gen. 2, 17), la fel, omul contemporan, îndepărtându-se de Dumnezeu şi-a tăiat legătura de izvorul vieții.[58]. Lumea în care trăim este o lume în care primordiale au devenit valorile materiale. Luxul, confortul şi satisfacerea tuturor dorințelor pătimaşe constituie hrana de bază a societății contemporane, care nu e altceva decât o drogare catadicsită. Această hrană, aceste preocupări sunt în realitate o moarte morală, sufletească. Aşadar, lumea separată de izvorul vieții este o lume muribundă (Ap. 3, 1).[59]

Precum despărțirea sufletului de trup aduce moartea biologică, la fel despărțirea omului de Dumnezeu aduce moartea sufletească.

A ne închide în noi înşine, a refuza această relație care ne dăruieşte şi înnobilează ființa, înseamnă a ne abandona distrugerii şi morții."[60] Uitarea şi abandonarea lui Dumnezeu, ce atrage după sine predarea şi slujirea plăcerilor lumii "a avut întotdeauna şi va avea ca urmare moartea sufletească"[61], aşa cum atenționa chiar profetul Vechiului Testament: "Iată, moartea intră pe ferestrele noastre şi dă năvală în casele noastre…" (Ir. 9, 21-22).

Cei trei mari uriaşi care ucid sufletele şi sunt pricina a tot păcatul, cum spune şi Sf. Marcu Ascetul, sunt: neştiința, uitarea şi nepăsarea sau indiferența, adică insensibilitatea sau nesimțirea duhovnicească care conduc conştiința omului într-o alienare şi diluare totală față de valorile spirituale.[62] "A-ți ucide sufletul înseamnă a-ți ucide iubirea!", spunea pr. Galeriu, iar Olivier Clement afirmă că "absența lui Dumnezeu înseamnă absența iubirii", care nu este altceva decât "chiar infernul".[63]

Ateii sunt morți având în vedere faptul că jertfa lui Hristos pentru ei o fac ineficientă, dar nu trebuie să-i abandonăm ci să-i compătimim şi să ne rugăm pentru ei, spune Sf. Nicolae Velimirovici, ca biruitorul morții să învie şi sufletele lor întru credință.[64]

După cum iubirea duce la viață, la nemurire, tot aşa nepăsarea şi ura duc la moarte, la crimă. (I In. 3, 11-16).

Cultura modernă care e din ce în ce mai epurată, mai golită de valorile spirituale, sacre, e mai mult o "cultură a morții".[65] Umanismul culturii

---

[58] Sandu Tudor, *Ce e omul?*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003, p. 47.

[59] Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii*, Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 2001, p. 15-16.

[60] Olivier Clement, *Viața din inima morții*, p. 202.

[61] Arhim. Spiridonos Logothetis, *Răspunsuri la întrebări ale tinerilor*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2004, p. 102, 104.

[62] Apud Vasile Dunca, *op. cit.* p 24-25.

[63] Părintele Galeriu, *Tîlcuiri la Rugăciunea Tatăl nostru*, Ed. Harisma, 2002, p. 44; Olivier Clement, Viața din inima morții, p. 137.

[64] Sf. Nicolae Velimirovici, *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi*, vol. 2, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, p. 144.

[65] Pr. prof. dr. Vasile Răducă, *Planificarea familială, controlul naşterilor şi contracepția*, în rev. O. nr. 1-2/2006, p. 228.

contemporane "poartă toate caracterele unei destrămări a omului, unei dezagregări interioare", care a dat naştere unui "antinomism în lumea valorilor" şi unui "vădit caracter de inconsistență". Valorile produse de om n-au reuşit să-i aducă acestuia o ameliorare şi integrare armonioasă, ci, de multe ori, în contradicție cu tendințele lui.[66]

Lumea modernă, spunea Jaques Maritain, este "mult prea bolnavă" pentru că nu se incomodează să trăiască în lumea adevărului absolut, ci preferă să cedeze înclinațiilor şi slăbiciunilor care apreciază mai mult "noaptea sau semiluna"[67], iar Martin Buber remarcă şi el că "maladia epocii noastre nu se aseamănă cu a nici unei alte epoci, ci cu a tuturora laolaltă". Gândirea biologistă şi istoristă a vremii noastre a colaborat la "formarea unei credințe într-o fatalitate mai tenace şi mai neliniştitoare ca oricare alta".[68] Omul modern, spunea A. Carrel, devine din punct de vedere spiritual "o ființă oarbă, mutilată, infirmă"[69], iar această infirmitate ne împiedică să devenim elemente constructive ale societății umane.

Peisajul moral şi social al lumii de azi este ciudat de straniu, imaginea vieții umane, în ansamblu privită, sub acest aspect, este îngrozitor de sumbră. "Nu există sentiment, nu există conştiință, credință, ideal, principii, nu există morală. Există numai o concepție vulgară, bazată pe bunuri materiale şi plăcere, individualism sadic, furie nebună, revoltă anarhică, egoism inuman, decădere morală, fără cea mai mică tresărire a inimii, fără cea mai modestă dorință de a ieşi din mocirlă…, de a acționa în sensul perfectibilității vieții sufleteşti".[70]

Toate ideologiile şi orientările care promovează umanismul autonom şi nud, fără raportarea la o relație autentică cu divinitatea, seamănă mai mult sau mai puțin cu nişte "utopii criminale, fiindcă, în numele omului, ucid şi nimicesc pe om ca entitate psiho-fizică",[71], ca purtător al chipului lui Dumnezeu în lume.

Fără Dumnezeu, omul ar fi un accident haotic, un nonsens al existenței, o făptură rătăcită în hazard al cărui scop se termină în moarte, în neființă. Aşa că omul care tăgăduieşte pe Atotputernicul Dumnezeu şi refuză să creadă în El, rămâne prizonierul credinței în atotputernicia morții. "Să ştii ce cel ce îl pierde pe Dumnezeu din minte şi din inimă, zice Sf. Nicolae Velimirovici, se simte dintr-o dată dezgolit de toate îndatoririle, golit de toate nădejdile, întunecat cu mintea şi otrăvit cu inima. Uciderea este atunci pentru ei la fel de îndreptățită ca sinuciderea, căsătoria e pentru ei o comedie, dragostea de patrie una şi mai mare, prietenia-înhăitare. Căci toată lumea este pentru ei staul de vite fără păstori, iar viața un mucegai întâmplător pe umerii pământului". Toate acestea sunt consecințele logice ale unei minți

[66] Emil Cioran, *Antropologia filosofică*, Ed. Pentagon – Dionysos, Craiova, 1991, p. 27-28, 31, 41.
[67] Jacques Maritain, *Realismul tomist*, Ed. Realitatea, Bucureşti, 1994, p. 51.
[68] Martin Buber, *Eu şi Tu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 82.
[69] A Carrel, *Omul ființă necunoscută*, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1994, p. 264.
[70] Babis Klaris, *Fizionomia spirituală şi cerința epocii*, în vol. Kostas Assimakopoulos, "Gândirea greacă, eseişti contemporani", Ed. Dacia, Cluj- Napoca, 1975, p. 222.
[71] Sf. Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 114.

care-L tăgăduieşte pe Dumnezeu.[72]

"Pentru suflet moartea nu-i nimic altceva decât despărțirea de Dumnezeu, lipsirea de darurile Lui şi de toate puterile Lui dumnezeieşti. În afara Lui, în afara Bisericii, nu-i decât moarte, nu-s decât cadavre – acolo e împărăția morții, a păcatului şi a diavolului. Vrei să ştii de eşti viu sau mort, mort dinainte de moarte? – interoghează Sf. Iustin Popovici. Poți lesne să afli: de crezi în Hristos Dumnezeu, eşti viu; de nu crezi, eşti mort".[73] Iată filozofia homicidului moral sau spiritual: "tot omul care tăgăduieşte pe Dumnezeu şi nemurirea sufletului este un ucigaş de oameni, dar mai întâi, de fapt, acesta este un sinucigaş pentru că "nu are viață veşnică în el"(In. 6, 53; 11, 25-26), deoarece ura, împietrirea şi nepăsarea i-au orbit simțul sacrului, al nemuririi şi veşniciei, pentru că în conştiința sa L-a ucis pe Dumnezeu şi şi-a ucis şi sufletul, pe al lui şi pe al semenilor.[74]

c) Suicidul

Suicidul moral sau spiritual este primul act de nesăbuință al omului ce-L refuză pe Dumnezeu, dar l-am lăsat pentru a-l trata mai la urmă tocmai pentru a reliefa şi accentua gravitatea lui şi faptul că este poarta prin care moartea dă năvală în lume. Într-o lume alienată şi apucată pe panta dezmembrării moral-spirituale, într-o lume nebună, bolnavă şi înțesată de cadavre şi duhoarea morții mai poate oare omul promova şi dezvolta viața autentică sau mai degrabă aceasta e pe cale de a deveni un coşmar?

Omul căzut în mreaja păcatului este supus până la ultima limită a automacerării, consimțind la uciderea propriei sale conştiințe şi a oricărei speranțe spre un scop nobil al vieții.[75] Lumea de azi e un organism bolnav, "iar maladia ei va sfârşi prin sucombarea pacientului", remarca cercetătoarea Barbara Brohl Day.[76] Statisticile popoarelor apusene şi americane în care s-a produs acea separație netă între biserică şi stat, în care religia e considerată ca o chestiune privată, sau cu alte cuvinte cenuşăreasa societății, arată că deficitul moral al acesteia este înspăimântător. Uciderile, sinuciderile, delapidările, violurile, toate delictele şi crimele sunt într-o creştere galopantă.[77]

Secularizarea contemporană în care lumea se lasă ademenită şi prinsă ca într-o pânză de păianjen, conduce către moartea sufletească şi trupească, precum semnalează înțeleptul biblic (Pilde 13, 14), adică se sinucide lent în propriile ei amăgiri şi greşeli în care se complace.[78]

Ce sunt oare devizele, reclamele şi modelele cu care sunt bombardați

---

[72] Sf. Nicolae Velimirovici, *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi*, vol. 2, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, p. 89-90.

[73] Arhim. Iustin Popovici, *Epistolele Sf. Ioan Teologul*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1998, p. 103, 107.

[74] Ibidem, p. 65.

[75] Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 135.

[76] Apud Marin Aiftincă, *Babilonul informației*, Ed. Politică, Bucureşti, 1987, p. 252.

[77] Apud Ilarion Felea, *Religia culturii*, Arad, 1994, p. 320.

[78] Arhim. Spiridonos Logothetis, *Ortodoxia şi lumea – Răspunsuri la întrebări ale tinerilor*, vol. 2, Ed. Sofia, Bucureşti, 2004, p. 5-6.

tinerii pe toate programele de divertisment şi pe toate canalele mass-media? "Bucură-te de libertate!", "Trăieşte-ți clipa!", "Fii cool, fii sexy!", atmosfera aventurilor amoroase, a perversiunilor sexuale şi a altor aberații stranii, precum şi a altercațiilor şi a scandalurilor ce-şi găsesc mediul prielnic în ceața bahică din discotecile şi barurile nocturne? Iată mediul propice şi modelele ce le oferim tinerei generații. Oare nu sunt toate acestea un amplu proces de sinucidere lentă pe plan duhovnicesc? Evident şi indubitabil că da![79]

Omul modern şi contemporan, contaminat de secularism şi desacralizare şi-a abandonat identitatea morală şi spirituală, trăind şi acționând într-un hazard de domeniul absurdului. "Ceea ce odinioară era urât, acum e considerat foarte frumos, ceea ce era rău acum e bine", aşa după cum remarca şi profetul biblic că "lumina devine întuneric şi întunericul lumină, amarul dulce şi dulcele amar". (Is. 5, 20), subminându-se şi distrugându-se temeliile autentice ale vieții, prin negarea lui Dumnezeu. "Acum când Dumnezeu a murit, viața e mai mult decât absurdă. Absurdul a atins apogeul când criminalul a fost declarat erou. Un bun exemplu în acest sens este un film modern, în care criminalul omoară şi îşi mănâncă propria victimă. Spiritul timpului nostru e spiritul absurdului".[80]

Actele de suicid care sunt tot mai frecvente în contemporaneitate, şi culmea între tineri, sunt consecințele acestei atmosfere sumbre de viață şi a ideologiilor nihiliste şi desacralizante care au zdruncinat din temelii edificiul divin al ființei umane. De aceea, printre bilețelele lăsate de cei ce se sinucid găsim remarci de genul: "Mă sinucid pentru că viața nu are nici un sens".[81]

Sinuciderea este, într-adevăr, tăgăduirea totală a vieții, o răzbunare şi un protest asupra celor din jur. În actul suicidal omul se autopropulsează între cei doi poli ai existenței. În primul rând se consideră piesa culminantă sau centrală, crezând că prin dispariția sa subminează şi amenință însăşi cadrele existenței. În al doilea rând, prin decizia de a-şi suprima viața se situează la extrema cealaltă, aruncându-se (amăgindu-se el) în haosul neființei. Sinucigaşul comite un act "luciferic" "sau "demonic", în sensul că se răzvrăteşte şi împotriva lui Dumnezeu reproşându-i şi sfidându-L în calitate de creator şi proniator al existenței (dacă mai păstrează o brumă de credință şi simțăminte sacre), actul lui fiind un act de răzbunare atât la adresa Divinității cât şi a semenilor, iar pentru sine socotindu-l un act de bravură, un eroism, dar de fapt, în realitate, este un act de cea mai crasă laşitate. De aceea, suicidul este "rodul unui proces ascuns de satanizare, de luciferizare".[82] Ceea ce este interesant este faptul că numai omul este singura făptură care nu se acceptă, care se răzbună, se tăgăduieşte şi se sinucide. Biologia nu cunoaşte comportamente de autodistrugere din lumea animală, deşi lupta pentru viață este necruțătoare.[83]

---

[79] Danion Vasile, *Patericul mirenilor*, p. 277.

[80] Monahii John Marler şi Andrew Warmuth, *Tinerii vremurilor de pe urmă*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2002, p. 44-45.

[81] O. Clement, *Viața din inima morții*, p. 41-42.

[82] Sandu Tudor, *Ce este omul,* p 156-157.

[83] Ibidem, p. 159; prof. Radu D. Călăuz, *Sinuciderile şi biologia* (I), în "Graiul Maramureşului", nr. 4428 (joi, 21 oct., 2004), p. 5.

Realitatea crudă este că fericirea fără Dumnezeu, ce încearcă să şi-o făurească omul contemporan, este iluzorie, este o himeră pe urma căreia omul modern aleargă zadarnic.

Se tinde şi se sugerează mereu modelele vest-europene ca modele de viață şi activitate, numai că, înaltul nivel de trai al acestor locuitori nu este de invidiat întrucât tot ei sunt "fruntaşi" şi în topul sinuciderilor, a consumului de droguri, al abuzurilor sexuale şi a altor aberații deviante. Paradoxal este de ce aceşti oameni, atât de înstăriți şi atât de fericiți, se sinucid sau îşi fabrică o fericire iluzorie prin droguri. În Elveția, țară a democrației occidentale autentice, fiecare a treia fetiță, cum relevă statisticile lor, este mai devreme sau mai târziu abuzată sexual de tatăl ei, de fratele ei, de bunicul ei, ori de altcineva.[84]

Bolile psihice fac ravagii în lumea de azi. Tulburările psihice afectează până la 20-27 la sută din populația globului. Violența şi crima organizată iau amploare. Mass-media ne bombardează cu informații despre omoruri, sinucideri, pruncucideri, distrugeri, violuri, incesturi. Toate acestea denotă ample şi grave deteriorări ale psihicului uman.[85] Depresia este cel mai răspândit sindrom între bolile sufleteşti. Până la 10 la sută din populația țărilor industrializate suferă de nevroze, iar numărul celor ce suferă de tulburări depresive a crescut de 24 de ori. Aproximativ 25 la sută dintre cei care suferă de depresie s-au gândit măcar o dată la sinucidere, iar 10-15 la sută dintre aceştia au săvârşit-o.[86]

Prin urmare, fără Dumnezeu, lumea contemporană n-are nici o şansă să instaleze "paradisul terestru", ci mai degrabă să-şi pregătească funesta criptă a dezagregării umanului sau a sinuciderii.

Omul contemporan, ucigându-L pe Dumnezeu din conştiința şi simțirea sa, şi-a ucis sufletul. "De aceea este şi ucigaş de Dumnezeu (Deicid) şi ucigaş de oameni (Homicid) şi mai întâi de toate sinucigaş (Suicid)"[87].

Această stare deplorabilă, haotică şi depresivă, în tenebrele căreia se înglodează tot mai mult lumea contemporană, ar putea să-i fie fatală să o sucombe sau să o ducă spre prăpastia suicidului global, aşa cum, din nefericire, se întâmplă cu tot mai multe grupări excentrice, marcantă şi şocantă fiind cea a sectei sinucigaşe din jungla Guyanei, pe data de 18 noiembrie 1978, unde s-au înregistrat peste 900 de victime.[88]

Noile forme de agresiune ale omului contemporan şi ale lumii, precum şi pericolul unui nou război mondial cu implicațiile grave ale terorismului

---

[84] Apud, ing. Alexandru Ostafi, *De la ora et labora la omnia pro pecunia sau Tranziția? Spre ce?*, în foaia "Iisus Biruitorul", nr. 33 (175), 1999, p. 1.

[85] Apud Iulia B. Mureşan, *"Printre noi se plimbă bolnavii psihici,"* interviu cu dr. Torok Lehel, medic primar, şef secție bolnavi cronici Psihiatrie, Spitalul municipal Sighetu Marmației, în "Graiul Maramureşului", nr. 5048 (joi, 26 octombrie 2006), p. 1.

[86] Apud dr. Dmitri Alecsandrovici Avdeev, *Nervozitatea: cauze, manifestări, remedii duhovniceşti*, trad. din lb. rusă de Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, p. 56.

[87] Arhim. Iustin Popovici, *Epistolele Sf. Ioan Teologul*, p. 65.

[88] A se vedea în acest sens cartea lui Marshall Kilduff şi Ron Javers, *"Secta sinucigaşă"* Ed. Politică, Bucureşti, 1981.

fanatic, ar putea uşor declanşa oribila sau demonica alternativă - sinuciderea globală, Aceasta ca o ripostă în fața nihilismului şi a multitudinii problemelor cu care se confruntă omenirea de astăzi. Ar fi vorba de "războiul cel mai curat" care va avea numai victime şi nici un vinovat, întrucât vinovatul este chiar el: sinucigaşul ucigaş. Este, într-adevăr o monstruozitate de gândire şi de acțiune care nu se poate înfiripa decât într-o minte bolnavă, demonică. Omul fără credință, fără Dumnezeu, nu mai este om, şi-a pierdut identitatea umană şi riscă să devină un monstru capabil de acțiuni cu consecințe imprevizibile.

În concluzie omul care şi-a uzurpat bazele credinței şi şi-a extirpat simțul sacrului comite o întreită crimă: deicid, homicid, dar mai întâi de toate, în mod sigur, suicid.

BIBLIOGRAFIE

1. AIFTINCĂ Marin, Babilonul informației, Ed. Politică, Bucureşti 1987.
2. ANIȚEI Ilie Iulian, pr., Catehizarea copiilor şi a tinerilor, abordare contactuală, în rev. "Credința - The faith", Chicago-Illinois, nr. 1-3/2004.
3. AVDEEV Dmitri Aleksandrovici, dr., Nervozitatea, cauze, manifestări, remedii duhovniceşti, trad. din lb. rusă de Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003.
4. BĂNCILĂ Vasile, Filosofia vârstelor, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997.
5. BERDIAEV Nikolai, Adevăr şi Revelație, Editura de Vest, Timişoara, 1993.
6. BIZĂU Ioan, pr., Viața în Hristos şi maladia secularizării, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002.
7. BRIA Ion, Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii creştine, în rev. S.T., nr. 1-2/1968.
8. BUBER Martin, Eu şi Tu, Ed. Humanitas, 1992.
9. BUCEVSCHI O., Hristos şi Biserica în lume, în rev. M.O. nr. 9-10/1963.
10. CARREL Alexis, Omul, ființă necunoscută, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1994.
11. CĂLĂUZ Radu, prof., Sinuciderile şi biologia, în "Graiul 11. Maramureşului", nr. 4428/2004.
12. CIORAN Emil, Antropologia filosofică, Ed. Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991.
13. CLEMENT OLivier, Viața din inima morții, Ed. Pandora, Târgovişte, 2001.
14. CUCOŞ Constantin, Educația religioasă, repere teoretice şi metodice, Ed. Polirom, Iaşi 1999.
15. CULIANU I.P., Religie şi putere, Ed. Nemira, Bucureşti, 1996.
16. DANION Vasile, Dărâmarea idolilor, Ed. Bunavestire, Galați 2002.
17. Idem, Patericul mirenilor, Ed. Egumenița, Galați, 2004.
18. DELUMEAU Jean, Frica în Occident, vol. 2, Ed. Meridiane, Bucureşti 1986.
19. DRĂGHICI Livia, Societatea civilă şi cultura creştină, în pag. "Lumea creştină" din România liberă, nr. 531 din 16-17 nov. 1991.
20. DUNCA Vasile, Nebunie şi cumințenie, Ed. Agnos, Sibiu, 2004.
21. FELEA Ilarion, Religia culturii, Arad, 1994.
22. FROSSARD Andre, Întrebări despre Dumnezeu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
23. GALERIU, părintele, Tâlcuiri la Rugăciunea Tatăl nostru, Ed. Harisma, 2002.
24. GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Despre Preoție, trad. de pr. D. Fecioru, în rev. B.O.R., nr. 1-2/1968.
25. GRIGORE DE NYSSA, Sfântul, La Titlurile Psalmilor, în P.G. 44, col. 563.
26. IFTIME Oana, Introducere în antievoluționismul ştiințific, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2003.

27. KILDUFF Marshall şi JAVERS Ron, Secta sinucigaşă, Ed. Politică, Bucureşti, 1981.
28. KLARIS Babis, Fizionomia spirituală şi cerința epocii, în vol. "Gândirea greacă - Eseişti contemporani", Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1975.
29. LOGOTHETIS Spiridonos, arhim., Ortodoxia şi lumea - Răspunsuri la întrebări ale tinerilor, Ed. Sofia, Bucureşti, 2004.
30. MARITAIN Jacques, Realismul tomist, Ed. Realitatea, Bucureşti, 1991.
31. MARLER John şi WERMUTH Andrew, monahii, Tinerii vremurilor de pe urmă, Ed. Sofia, Bucureşti, 2002.
32. MLADIN Nicolae,Studii de Teologie morală, Sibiu, 1969.
33. MUREŞAN Iulia B., Printre noi se plimbă bolnavi psihici, interviu cu dr. Torok Lehel, medic primar, şef secție bolnavi cronici Psihiatrie, Spitalul municipal Sighetu Marmației, în "Graiul Maramureşului", nr. 5048/2006.
34. NAOMI, De ce strămoşul nostru nu este maimuța?, Ed. Stephanus, Bucureşti, 1998.
35. OSTAFI Alexandru, ing., De la Ora et labora la Omnia pro pecunia sau Tranziția? spre ce?, în foaia "Iisus Biruitorul" (Sibiu), nr. 33/1999.
36. PALEOLOGU Al., Moştenirea creştină a Europei, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003.
37. PANAYOTIS Nellas, Omul - animal îndumnezeit, Ed. Deisis, Sibiu, 1994.
38. PATAPIEVICI Horia Roman, Omul recent, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002.
39. PAVEL Constantin C., Tragedia omului în cultura modernă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997.
40. PLĂMĂDEALĂ Antonie, dr., Ca toți să fie una, Bucureşti 1979.
41. POPESCU Dumitru Gh., pr. prof. dr., Teologie şi cultură, Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1993.
42. IDEM, Omul fără rădăcini, În "Vestitorul Ortodoxiei", nr. 250/2000.
43. POPOVICI IUSTIN, Sfântul, Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul, Ed. M-rea Sf. Arhangheli - Petru Vodă, 2002.
44. IDEM, Epistolele Sf. Ioan Teologul, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1998.
45. PREDA Radu, Amnezia unui continent. Raportul Biserică-Stat între laicism şi relaționism, în vol. Teologie şi Politică, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004.
46. RĂDUCĂ Vasile, pr. prof. dr., Planificarea familială,controlul naşterilor şi contracepția, în rev. O, nr. 1-2/2006.
47. RODION, părintele, Oameni şi demoni, Ed. "Schimbarea la față", 1999.
48. ROSE Eugen, Nihilismul - o filosofie luciferică, Ed. Egumenița, Galați 2004.
49. ROSE Serafim, ierom., Cartea Facerii, Crearea Lumii şi anul începuturilor, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001.
50. SÂRBU Corneliu, pr. prof. Bisertica în contemporaneitate, în rev. O, nr. 4/1975.
51. SCHMEMANN Alexandre, Pentru viața lumii, Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti 2001.
52. STĂNILOAE Dumitru, Poziția domnului Lucian Blaga față de creştinism şi ortodoxie, Ed. Paideia, Bucureşti 1993.
53. TOFANĂ Stelian, pr. conf. dr. Teologia Mileniului III - o teologie a provocărilor?, în rev. O, nr. 1-2/2003.
54. TUDOR Sandu, Ce e omul, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003.
55. ȚUȚEA Petre, Omul - Tratat de antropologie creştină, vol I şi II, Ed. Timpul, Iaşi, 1992.
56. IDEM, Bătrânețea şi alte texte filosofice, Ed. Viitorul Românesc, Bucureşti, 1992.
57. VELIMIROVICI Nicolae, Sfântul, Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi, vol. 2, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003.
58. VLACHOS Hierotheos, mitrop. Secularismul, un cal troian în Biserică, trad. de Tatiana Petrache, Ed. Egumenița, Galați, 2004.

CETATEA DE PIATRĂ – ÎN LUMINA ISTORIEI MEDIEVALE

Drd. Nicoleta HAN

ABSTRACT

The Chioar district, like many other Romanian regions, has been one of the important zones of activity of the Romanian boyars in Medieval Transilvania.

The name of the district can be found in the famous Stone Fortress (Kovar), which has been in the area since time immemorial. The documents which certify the existence of this fortress date from the second half of the 12th c. and talk about a fortress made of earth which would become a strategic, consolidated point. Even though the first known owner of the castle, Desideriu of Elewanth, dates from 1317, the most representative moment in the history of the fortress is the year 1367 when the rebuilt fortress is re-possessed by the Voivodes of Maramures Dreg and Ioan as royal donation. It is them, and later the powerful family of Dragffy, who have imposed a genuine local rule over time, tolerated by the Hungarian kings.

Strategically placed in what represents a fortified natural narrow path, surrounded from 3 parts by the waters of the Lapus river and situated at 600 metres altitudine on top of a hill, the fortress could survive the entire district. It was actually made up of "two fortresses", separated by a defense groove with a bridge buill over it. The complex of fortresses was organized in three parts owned by the feudal lord, the military and economical constructions and the inner part which was a place for fairs and used to be called "the court of eggs".

Medieval history permits reporting the fortress to the families of Transilvanian princes or the emperor. Thus, the donation and the retrieving of the fortress by Gheorghe Bathory in 1565-1566, hosting the archduchess Maria Kristierna during the winters of 1597-1598, are proof in this respect. The fortress played an important role during the actions of Mihai Viteazu in Transilvania as here was headquartered captain Aga Lecca Racota who would betray the Romanian Voivod, becoming an ally of the imperial armies. During the following centuries the fortress remains under the influence of princes Gabriel Bathory, Gheorghe and Francisc Ràkoczy, until the second half of the 17th century when it becomes the possession of the count Mihai Teleki. During the was of the Curutz in 1703-1711 it will become a center for the resistance of the rebels which will in turn determine the Austrian authorities to blow up the fortress in 1718 with its own, strored gun powder.

The importance of the fortress will not be erased by the cruel power of its historical destiny, it will remain a spiritual support of national will over centuries.

Organizarea administrativ-teritorială a Transilvaniei, în Evul Mediu, era concretizată în comitate, prin care se introduceau noi instituții în locul vechilor formațiuni politice voievodale româneşti, scaune săseşti şi secuieşti. Mai mult, pentru a menține un control efectiv în regiunea "pădurilor" ardelene, regalitatea maghiară a fost nevoită să organizeze districtele. Noțiunea de "district" trebuie înțeleasă ca o îmbinare a autonomiei locale recunoscută tacit românilor, cu autonomia de drept a comitelui exercitată prin intermediul castelanului cetății regale.

Asemenea multor regiuni româneşti, districtul Chioarului a fost una din zonele importante de manifestare a micii nobilimi româneşti în Transilvania medievală. Numele districtului se regăseşte in celebra Cetate de Piatră (Kővár), a cărei existență se pierde in negura veacurilor. Atestările documentelor din a doua jumătate a secolului al XII-lea vorbesc despre cetate[1], mai exact cetatea de pământ ce va fi apoi aşezată mai strategică şi consolidată. Această cetate inițială, ce nu trebuie identificată cu cetatea cavalerească a Chioarului, datează de pe la începutul sec. al XIII-lea, făcând parte din domeniul Aranyos (Arieş), iar în 1246 printr-un document "capitlul din Nyitra" confirma că "fiul lui Miklos din neamul Gut-Keled şi anume Pàl a primit patru sate"[2]. De aici putem deduce că una dintre primele familii ce au stăpânit Cetatea a fost familia Gut-Keled. Însă primul document clar, în care se menționează Cetatea de Piatră, datează din 1317, fără a cunoaşte cine a zidit-o, însă tradiția populară a locului o atribuie unui viteaz Racolța, considerându-se, astfel, că a fost zidită către sfârşitul epocii regilor din dinastia Arpadiană sau la începutul epocii regilor din dinastiile mixte[3].

Cel dintâi castelan al domeniului şi al cetății, a aparținut primei generații de conducători militari ai lui Carol Robert de Anjou, fiind Dezideriu de Elewanth. El s-a subordonat doar regelui nu şi voievodului Transilvaniei, căci era un comandant ataşat politicii regale. Însă, prin 1316 – 1317, Dezideriu de Elewanth a fost capturat de nobilii răzvrătiți, care au incendiat şi distrus Cetatea de Piatră. Această distrugere a domeniului regal a fost susținută şi ajutată şi de nemulțumiții din familia Guth-Keled, de pe domeniul Sălaj, care între timp pierduse Chioarul[4].

Ca atare, putem spune că istoria medievală a ținutului Chioar îşi are punctul de pornire din sec. al XIII-lea, când a fost ridicată prima cetate pe culmea cu versanți abrupți din cotitura Lăpuşului. Acele informații documetare, din a două jumătate a secolului al XII-lea, atestă existența a două "păduri" ("codri") în zona munților Țibleş – Gutâi până la Someş, adică în bazinul râului Lăpuş. (Textele vorbesc că aceste "păduri" sunt locuite de "oameni care se cheamă keykusvend"). Dar, din a doua jumătate a sec. al XIV-lea, acest teritoriu relativ unitar a celor două "păduri", va constitui două subdiviziuni întinse: domeniul Cetății de Piatră, în partea apuseană a bazinului Lăpuş, iar depresiunea de răsărit este "Țara Lăpuşului"[5]. "Pădurile" ocroteau obştile săteşti din aceste părți, ferindu-le de aservire şi desființare, cum s-a întâmplat în zonele lipsite de acest element. Aşa se explică şi lipsa documentelor până în secolul al XIV-lea, pentru aceste obşti, probabil până atunci nu intraseră în angrenajul relațiilor social-juridice feudale[6].

---

[1] xxx, *Documente privind istoria României*, veacurile XI, XII, XIII, vol. I, p. 4-6, 16-17.
[2] Maria Szentgyörgy, *Kovar Videkenek Taradalma*, Budapest, 1972, p.8 şi 12.
[3] Dr. C. Diaconovich, *Enciclopedia română*, ed. 1898, Sibiu, p. 810.
[4] V. Hossu, *Începuturile districtului Cetății de Piatră (Chioar)*, în "Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie, Cluj-Napoca", XXVII, 1985-1986, p. 297-298).
[5] Radu Popa, *Unitatea istorică românească: Țara Chioarului*, în "Magazin istoric", XIX, nr. 11, 1985, p. 19.
[6] Şt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. III, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1986, p.553.

Prin 1365, fiul lui Sas Vodă, Ştefan, primeşte ca donație regală pentru "slujbele credincioase" domeniul Ciceu şi Unguraş, iar peste doi ani, în **1367**, voievozii maramureşeni giuleşteni, Drag şi Ioan, primesc tot ca donație regală, din partea regelui Ludovic de Anjou, cetatea Chioarului, ca răsplată pentru colaborarea lor în conflictul cu Bogdan, aceştia fiind susținători ai politicii coroanei maghiare[7]. Noua "feudă" a fost organizată de voievozii giuleşteni după exemplul altor cnezi şi voievozi maramureşeni.



Refăcută pe şaua unui deal, înconjurată din trei părți de apele râului Lăpuş, care formează un defileu între stânci, cetatea va fi la începutul secolului al XIV-lea domeniu regal, apoi va trece pentru aproape două secole în stăpânirea Drăgoşeştilor maramureşeni. Cetatea a fost ridicată într-un loc izolat, dar in Evul Mediu, calea de acces dinspre părțile Băii Mari şi Sătmarului cu Transilvania (nu era cea de acum) o reprezenta urcarea de la Ileanda pe culmea dealurilor, pe lângă zidul cetății. Chiar şi în secolele XVII – XVIII, analizându-se hărțile şi plaiurile se poate constata că drumul Dej – Baia Mare trecea pe lângă cetatea Chioar, aceasta aflându-se la vreo 30 de km distanță de Baia Mare[8].

S-ar cuveni câteva precizări în legătură cu structura şi organizarea Cetății de Piatră, ce va juca pentru secolele XIV – XVI un rol important în istoria militară a Transilvaniei. Având o aşezare strategică excepțională, situată la peste 600 m altitudine pe vârful unui deal, acoperit în întregime de

[7] Ibidem; şi Mihoc Blaga, *Cetatea de Piatră*, în "Pentru socialism", anul XIX, 23 nov. 1969, p. 3.
[8] Radu Popa, *op. cit.*, p. 19.

amenajările cetății, oferea impresia unui deal întreg fortificat, cu pante foarte abrupte ce se pierd în apa râului Lăpuş, care realizează la poale un defileu între stânci şi care o înconjoară din trei părți. Avea o poartă spre est, aceasta fiind singurul punct pe unde se putea intra în fortăreață, celelalte trei părți erau ferite de atac, prin pantele abrupte şi apele râului. Ca atare, era greu de cucerit datorită terenului stâncos şi abrupt, a bastioanelor, a centurilor de ziduri puternice cu contraforturi ce o apărau de jur împrejur, de aceea a deținut în Evul Mediu un loc strategic şi militar deosebit[9]. Dacă din punct de vedere strategic era perfect aşezată, ajuns în vârful ei se deschidea (şi se deschide) în toate părțile o privelişte minunată.

Cetatea era formată, de fapt, din "două cetăți" despărțite de un şanț de apărare, peste care odinioară era un pod[10]. Dispunea de ziduri de piatră şi cărămidă, iar ruinele acestora pot fi remarcate parțial. Complexul de fortificații de piatră era organizat în trei părți principale:

a) partea superioară sau "de sus" unde era locuința şi acareturile stăpânului feudal, dar şi curtea cetății. În această parte, în urma unor cercetări arheologice din 1976, s-a scos la iveală un bogat inventar arheologic: monede, arme, podoabe, fragmente de cahle şi vase;[11]
b) partea de mijloc era ocupată de construcțiile militare şi economice (birourile şi garda cetății), însă tot aici erau şi închisorile;
c) partea inferioară sau "de jos" servea ca loc de târg, piață, sau cum i se spunea atunci "curtea ouălor". În această parte pot fi descifrate urmele pavajului pieții, găsindu-se aici o cavitate mare, ce ar putea fi o pivniță sau o închisoare surpată[12].

Pentru completarea imaginii cetății trebuie precizat că săpăturile arheologice au scos la iveală un turn de apărare, în partea estică, iar în capătul de vest al coamei Cornicului se pot remarca zidurile unei curți, închisă între ziduri paralele şi observându-se un complex de încăperi. Pe zidul de nord al curții, s-a descoperit o inscripție, datând din 18 august 1657, ce se pare că a fost aşezată acolo cu ocazia refacerii zidurilor distruse probabil în atacul polon din vara aceluiaşi an[13].

De imaginea cetății se leagă nu doar numele voievozilor maramureşeni Balc şi Drag, ce vor pune bazele districtului Chioar, al cărui nume provine de la Cetate de Piatră, în limba maghiară *Kövàr*, ci şi alte evenimente semnificative din istoria Transilvaniei.

În anul 1556, regina Isabela (mama principelui Ioan Sigismund) donează domeniul şi cetatea Chioar lui Gheorghe Bathory, soției lui Ana

9 Elena Kovacs, *Vechile cetăți din regiune*, în "Pentru socialism", XIII, 29 ian. 1961, p.2; Viorica Ursu, *Cercetări arheologice la Cetatea Chioarului*, în "Pentru socialism", 28 aug., 1976, p.3.

10 V. Ursu, T. Ursu, *Cetatea Chioar, vatră de piatră, de neam şi de istorie*, în suplimentul "Maramureşul", Baia Mare, 1980, p. 11.

11 Viorica Ursu*, Cercetări arheologice ….*, p.2.

12 Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *Op. cit.,* p. 327; Elena Kovacs, op. cit., p.2; D. Prodan, *Iobăgia în Transilvania, în sec. al XVI-lea*, Bucureşti, 1967, vol. II, p. 467 – 471.

13 Mihoc Blaga, *Cetatea Chioarului*, în "Pentru socilalism", anul XIX, 23 nov. 1969, p. 3.

şi fiului lor, Ştefan. Dar în 1565, Gheorghe Bathory se răscoală împotriva împăratului Maximilian, şi este înfrânt de generalul Schwendi Lazăr, care cucereşte cetatea, făcându-l prizonier pe conducătorul acesteia. Pentru a scăpa cu viață, Gheorghe Bathory dă cetatea cu domeniul ei regelui. Fiind, însă, un important punct strategic, în anul următor, 1566, principele Ioan Sigismund asediază cetatea şi după lupte îndelungate reuşeşte să o cucerească de la imperiali[14].

Pe la sfârşitul sec. XVI, în timpul principelui Sigismund Bathory, în iarna anilor 1597 –1598, în cetatea Chioar a fost găzduită arhiducesa Maria Kristierna din scrisorile căreia cunoaştem viața de aici: "… căci de când a căzut zăpada, cerbii şi căprioarele umblă aşa de aproape, încât se poate arunca în ele cu piatra, din fereastră sau pot fi împuşcate. Ieri mi-au adus un mistreț. Mareşalul curții mi-a promis, că va aranja pentru mine o vânătoare de căprioare, acum ar fi timp pentru acestea. Căprioarele albe sunt foarte frumoase de departe, astăzi am văzut una …"[15].

În martie 1598, în cetate este reținut ca prizonier cancelarul ardelean Iósika Stefan, prieten cu principele Sigismund Bathory. El după ce susținuse în Moldova înlocuirea lui Aron cu Răzvan şi apoi îl otrăvise la Vinț pe Aron, se împotrivea pătrunderii influenței habsburgilor în Transilvania. În urma unui complot a fost prins şi dus din Chioar la Satu Mare, unde a fost decapitat[16].

Demisionând, Sigismund Bathory, în 1599, cetatea ajunge în mâinile principelui Andrei Bathory, iar după moartea acestuia, în nov. 1599, pe fundalul luptei pentru unire, conduse de Mihai Viteazul, Cetatea de Piatră (care în acel timp, după afirmațiile lui Paul Niary, căpitanul Oradiei, era "cea mai puternică cetate din Transilvania") va fi ocupată de domnul român[17]. Oştile lui Mihai au intrat în zonă fără să întâmpine vreo împotrivire, căci apărătorii cetății erau români. Voievodul român a acordat puternicei cetăți a Chioarului misiuni importante de a asigura liniştea principatul, în special în vara anului 1600, căci el dorea ca stăpânirea lui să fie nu numai peste Transilvania propriu-zisă, ci şi-n părțile N - V ale acesteia (Partium), adică peste întreg Ardealul, el numindu-se "domn al Țării Româneşti, al Ardealului şi a toată Moldova".

În cetatea Chioar, Mihai l-a numit drept căpitan pe Aga Lecca Racotă. (Potrivit *Dicționarului enciclopedic român*, vol.III, ed. 1965, p. 81, Leca a fost agă în oastea lui Mihai Viteazul.) Acesta a primit în mod insistent rugăminți, atât din partea generalului Basta, cât şi din partea nobilimii maghiare de a trece de partea lor. Trădarea lui Aga Lecca s-a produs la 11 sept. 1600, când căpitanul imperial Herberstein a fost lăsat să intre în cetate fără luptă,

[14] Carol Ràpolthy, *Istoricul Cetății din Chioar*, în "Chioranul", II, nr. 2 (iulie 21) 2931, p. 2; Aurel Socolan, *Cetatea Chioar – locurile istorice ale regiunii*, în "Pentru socialism", 7 oct. 1966, p. 2; D. Prodan, *op. cit.*, p. 173.

[15] Kàdar Jozsef, Tagànyi Kàrol, dr. Rètthy, *op. cit.*, p. 330.

[16] Ibidem; Carol Ràpolthy, Op. cit., p. 2; Blaga Mihoc, op. cit., p. 3.

[17] Mihoc Blaga, op. cit., p. 2.

predând-o armatelor imperiale. Astfel, Basta şi-a unit forțele cu cele ale nobilimii maghiare, atacându-l pe Mihai la Mirăslău[18].

La mijlocul lunii septembrie, Szèkely Mihaly, căpitanul şef al Sătmarului, a ocupat cetatea pentru împăratul Rudolf al II-lea, sub care a rămas până în 1605, iar din acel an a trecut iarăşi sub stăpânirea principilor Transilvaniei, Bocskay Ştefan[19].

În 1608, Chioarul devine un bun personal al principelui Gabriel Bathory, ce a încercat să refacă forța economică şi militară bazându-se pe voievozii locali şi pe țărănimea liberă[20]. În anul 1613, căpitanul cetății Sătmar, ocupă şi cetatea Chioarului, dar peste doi ani, în 1615, regele Matei al II-lea va reda-o, în urma unui tratat de pace, principelui Gabriel Bethlen[21].

În prima jumătate a sec. al XVII-lea, se semnalează fapte de haiducie pe teritoriul din jurul cetății. Astfel, în 1643, căpitanul cetății Orban Reoty îl înştiințează pe judele băimărean că a arestat şi închis în cetate pe haiducii Ioan Sorban, Mihoc Pop şi Lazăr Demetriu.

Intrând cetatea în posesia coroanei, puterea de apărare scade, de aceea, după eşecul din Polonia a lui Gheorghe Ràkoczy al II-lea, în 1657, cetatea va fi ocupată de polonezi pentru scurt timp, iar în 1660, turcii lui Ali-Paşa de la Oradea vor cuceri şi ei cetatea[22].

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, ținutul ajunge sub influența familiei Teleki. Odată cu ofensiva imperială în Transilvania, în mai 1688, o garnizoană imperială se instalează în cetatea Chioar. De la această dată, Chioarul îşi pierde caracterul de cetate de graniță.

Pe timpul lui Francisc Ràkoczy al II-lea, cetatea revine în posesia Habsburgilor, prin 1700 avându-l ca şi căpitan pe contele Mihai Teleki, fiul vestitului cancelar, aflat de partea imperialilor. Puternica familie Teleki, prin puterea militară a districtului, a subordonat cu timpul intereselor ei întregul ținut.

Chioarul devine un important centru de rezistență în timpul războiului curuților, 1703 – 1711 (în special, în ultimii ani ai acestui război). Francisc Rakoczy II şi răsculații săi, curuții, vor asedia cetatea, dar generalul Rabutin (aflat în slujba habsburgilor), susținut şi de contele Teleki, îi va alunga într-o primă fază pe asediatori. Văzând Mihail Teleki că principele Francisc luptă pentru libertatea de stat, a trecut de partea acestuia, la 18 ianuarie 1704, arborând în cetate steagul acestuia, predând-o curuților, comandantul german Rabutin este pus în lanțuri, iar apoi trecut la Cluj. Dar, după pacea de la Satu Mare, din 1711, cetatea ajunge în mâna Habsburgilor, care încet o părăsesc.

---

[18] Valer Hossu, *Mihai Viteazul, generalul Basta şi Cetatea Chioar*, în Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie, Cluj-Napoca, XXVII, 1985 – 1986, p. 291 – 292; Valeriu Achim, *Viteazul Mihai, Cetatea Chioarului şi unitatea politică a românilor*, în "Pentru socialism", 4 dec. 1981, p.2.

[19] Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *op. cit.*, , p. 332; Carol Ràpolthy, op. cit., p. 2.

[20] Valer Hossu, *Voievozi în Chioar, în sec. XIV – XV*, în Acta Mvsei Porolissensis, VIII, 1984, p. 262.

[21] Carol Ràpolthy, op. cit., p.2.

[22] Blaga Mihoc, op. cit. p.3.

Teleki devine unul din cei mai credincioşi oameni ai lui Rakoczy, fapt pentru care după pacea de la Satu Mare, generalul Rabutin îl convoacă pe contele Teleki în fața consiliului de război, având loc o discuție mai aprinsă, de unde scapă numai prin minune (Teleki este întrebat: cine este el?, iar răspunsul l-a lăsat dezarmat pe Rabutin: contele Sfântului Imperiu Roman, Mihali Teleki – "Ego sum Sacri Romani Imperii comes Michael Teleki de szek, Teremtette! Ergo tu quis est?" – izbind masa de marmură pe care a făcut-o praf)[23].

Părăsită de habsburgi, cetatea se transformă într-un loc de refugiu pentru haiduci. Autoritățile militare austriece au hotărât dărâmarea Cetății de Piatră pentru a evita regruparea forțelor antihabsburgice. La inițiativa generalului Rabutin, cetatea a fost aruncată în aer cu propria-i pulbere, în 1718, din ordinul generalului Debussy[24], rămânând doar ruinele, care au ținut vie amintirea sa, oferind suport spiritual pentru locuitorii zonei.

Sub puterea necruțătoare a destinului istoric, ruinele Cetății de Piatră de pe creasta dealului Cornicului rămân mărturie vie a unei națiuni ce se încrede în viitor, respectându-şi trecutul.

BIBLIOGRAFIE

1. ACHIM Valeriu, Viteazul Mihai, Cetatea Chioarului şi unitatea politică a românilor, în vol. "Scrieri în timp, 1946-2003", Ed. Gutinul, Baia Mare, 2003, p. 137 – 139;

2. BLAGA Mihoc, Cetatea Chioarului, în "Pentru socialism", anul XIX, 23 nov. 1969, p. 3;

3. DIACONOVICH C., dr. Enciclopedia română, Sibiu, ed. 1898;

4. HOSSU Valer, Începuturile Districtului Cetății de Piatră (Chioar), în "Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie Cluj-Napoca", anul XXVII, 1985 – 1986, p. 297 – 299;

Mihai Viteazul, generalul Basta şi Cetatea Chioarului, în "Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie Cluj-Napoca", anul XXVII, 1985 – 1986, p. 291 – 194;

[23] Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *Op. cit.*, , p. 338; Carol Ràpolthy, op. cit., p. 2.
[24] Gh. Pop şi Ioan Chiş Şter, *Graiul, etnografia şi folclorul zonei Chioar*, Baia Mare, 1983, p. 37.

Voievozii din Chioar în secolele XIV – XV, în ”Acta Mvsei Porolissensis”, anul VIII, 1984, p. 258 – 264;

5. KOVACS Elena, Vechi cetăți din regiune, în ”Pentru socialism”, anul XII, 29 ian. 1961, p. 2;

6. PASCU Ştefan, Voievodatul Transilvaniei, vol. III, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1986;

7. RAPOLTHY Carol, Istoricul Cetății din Chioar, în ”Chioranul”, anul II, 21 iulie 1931, p. 2;

8. POP Gheorghe, şi CHIŞ ŞTER Ioan, Graiul, etnografia şi folclorul zonei Chioar, Baia Mare, 1983;

9. POPA Radu, Unitatea istorică românească: Țara Chioarului, în ”Magazin istoric”, anul XIX, nr. 11, 1985, p. 18 – 19 şi 25;

10. PRODAN David, Iobăgia în Transilvania, în secolul al XVI-lea, vol. II, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987;

11. SOCOLAN Aurel, Cetatea Chioar, în ”Pentru socialism”, 7 oct. 1966, p. 2;

12. SZENTGYORGYI, Maria, Kövár Videlkenek Tarsadalma, Budapest, 1972;

13. TAGANYI Károly, dr. RETHY László, KADAR Józef, Szolnok – Dobokavármegze Monographiája, VII. Kötet, Deésen, 1905, p. 327 – 341;

14. URSU Viorica, Cercetări arheologice la Cetatea Chioarului, în ”Pentru socialism”, 28 aug. 1976, p 3;

15. URSU Viorica şi URSU Traian, Cetatea Chioarului – vatră de piatră, de neam şi de istorie, în suplimentul ”Maramureşul”, Baia Mare, 1980, p. 28 – 44;

16. XXX Documente privind istoria României, veacurile XI, XII, XIII, vol. I.

UN ACT DE HIROTONIRE A UNUI PREOT ORTODOX DIN SATELE LĂPUŞULUI

Muzeograf Marius CÂMPEANU

ABSTRACT

In Transilvania, the Austrian domination was also implemented on the confessional plane,by forcing the Romanians orthodox to convert to Catholicism.

The orthodox metropolitan seat of Ardeal was abolished, its activity being taken bach half century later. Still, Orthodoxy saved itself through villages and rural communities for which faith and custom represented two coordinates of their national identity.

The ordainment act of priest Ioan Andrei from Coroieni,a village that belongs to Lapus land,reveals two aspects:"the survival" of Orthodoxy in a period marked by Catholic proselytism and the attachement of Romanians from Lapus to their forefathers`law.

Anul 1688 marchează începutul unei lungi perioade din istoria Transilvaniei. Succesele militare ale habsburgilor împotriva turcilor care au culminat cu înfrângerea descendenților lui Osman sub zidurile Vienei (1683), au schimbat radical istoria țărilor din răsăritul Europei. Principele ardelean Mihail Apafi (1661 -1690), în schimbul păstrării autorității, încheie un acord cu Viena, punând-le la dispoziție 12 cetăți şi oraşe pentru iernarea armatei austriece. În acelaşi an, Dieta Transilvaniei, sub presiunea exercitată de generalul Caraffa, a acceptat *„protecția"* împăratului Leopold I (1658 - 1705).

După moartea lui Mihail Apafi (15 aprilie 1690), dominația habsburgică în Transilvania se întăreşte prin Diploma Leopoldină de la 4 decembrie 1691, elaborată cu caracter de constituție pentru Ardeal. Prin aceasta, pentru soarta românilor din Ardeal, jugul de lemn al turcilor a fost schimbat cu cel de fier al nemților, pentru mai bine de un veac şi jumătate.

Curtea de la Viena şi-a întărit dominația şi prin politica de restabilire a *„statului catolic"*, secondată de măsuri sociale favorabile pentru cei care ar fi îmbrățişat religia catolică. Prin atragerea românilor la *„unirea"* cu Biserica Romei, se urmărea atât creşterea numărului catolicilor în raport cu reformații, dominanți în rândul nobilimii maghiare şi a Dietei transilvănene, cât şi ruperea raporturilor dintre românii din Transilvania cu *„frații"* lor din Țara Românească şi Moldova.

Perfectarea *„unirii religioase"* din anul 1701, realizată în timpul episcopului Atanasie Anghel, sub strictă asistență iezuită, are drept consecință desființarea Mitropoliei Ortodoxe Române din Transilvania. Activitatea instituției ecleziastice va fi reluată în anul 1761, după mai multe episoade sângeroase, prin instalarea la biserica Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului a episcopului de origine sârbă Dionisie Novacovici (1761 - 1767).

Perioada anilor 1701 – 1800 din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal este parțial necunoscută datorită distrugerii arhivei Episcopiei Ortodoxe din Sibiu (azi, ridicată la rangul de Mitropolie Ortodoxă) în timpul revoluției din 1848 – 1849, cât şi datorită *„zălogirii"* arhivei cancelariei aulice ardelene din Budapesta.[1]

Orice document nou semnalat, din această perioadă, este valoros prin diversitatea informațiilor ce fac referire la reorganizarea bisericească ortodoxă, drepturile şi obligațiile mitropolitului, ale protopopilor şi ale preoților, prezentând *„supraviețuirea"* ortodoxiei ca *„dreaptă credință"* într-o perioadă istorică marcată de prozelitism catolic.

Un document de o neprețuită valoare documentară şi istorică este actul de hirotonire a preotului **Ioan Andrei**[2], aşezat în treapta preoției de către episcopul Pavel Avacumovici al Aradului pentru biserica cu hramul ***„Sf. Arhangheli Mihail şi Gavrilă"*** din satul **Coroieni.**[3] Documentul este în limba română cu caractere chirilice, fiind scris pe ambele părți. Prima parte este actul de hirotonire propriu-zis, datat la Arad, 22 noiembrie 1799, iar partea finală este autentificarea, recunoaşterea hirotonirii de către Consistoriului din Sibiu, format dintr-un vicar şi trei asesori, în numele cărora semnează *„notăraşul"* Aaron Budai.[4]

Pentru o mai bună înțelegere a conținutului documentului, se impun unele precizări referitoare la aspectul confesional al Ardealului, cât şi la realitățile de aceeaşi natură existente în satele Lăpuşului, în perioada contemporană elaborării documentului.

După trecerea în neființă a episcopului Gherasim Adamovici (1789 - 1796) Curtea de la Viena n-a numit timp de 14 ani alt episcop în Transilvania *„pentru ca în felul acesta acțiunea prozelitistă uniată să poată fi reînviată cu sorți de izbândă"*.[5] Perioada *„vacanței"* scaunului de la Sibiu, se caracterizează printr-o serie de memorii înaintate de către membrii Consistoriului ortodox împăratului Francisc I al Austriei, prin care solicitau revendicări sociale, politice, dar şi propuneri concrete de *„reunire"* şi de refacere a unității confesionale a românilor din Transilvania.[6]

---

[1] Prof. dr. Ştefan Lupşa, *Ştiri şi documente despre Biserica ortodoxă ardeleană după 1761 (culese din Arhiva Consiliului de Stat şi a Cabinetului imperial din Viena), p. 3.* Cancelaria aulică transilvană a funcționat cu sediul la Viena, reprezentând instituția de legătură între Guvernul austriac şi autoritățile din Transilvania.

[2] Preotul Ioan Andrei a păstorit la Coroieni între anii 1799 – 1834. *(Kadar IV, p. 230).*

[3] Localitate atestată documentar în anul 1584 sub denumirea de Karulyfalva. La sfârşitul secolului al XVII-lea făcea parte din satele Lăpuşului de pe domeniul Ciceului, aflat în proprietatea voievozilor moldoveni *(Kadar IV, p. 227).*

[4] Aaron Budai era secretarul Consistoriului ortodox de la Sibiu şi fratele autorului *„Țiganiadei",* Ioan Budai Deleanu. În 1804, înaintează împăratului un memoriu referitor la abuzurile şi suferințele la care sunt supuşi românii ortodocşi de către autoritățile locale pe *„pământul crăiesc".*

[5] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii româneşti din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj Napoca, 1992, p.228.

[6] Amănunte la prof. dr. Ştefan Lupşa, *lucr. cit.*, p. 51 – 52. În *„observațiile"* sale înaintate Curții de la Viena, guvernatorul Ardealului, Gheorghe Banffy, este reticent la cauzele mişcării de *„reunire"*, exprimându-şi teama să nu aibă de pierdut Curtea imperială.

În această perioadă, datorită lipsei vreunui arhiereu, candidații la preoție erau trimişi la hirotonire la Arad, acolo unde păstorea episcopul Pavel Avacumovici (1786 – 1815).[7] Arhiereul a îndeplinit această calitate până la sfârşitul anului 1810, atunci când scaunul episcopal de la Sibiu a fost ocupat de către episcopul Vasile Moga (1810 - 1845).

În conscripțiile românilor din secolul al XVIII-lea, localitatea Coroieni, situată în comitatul Solnocului Interior (sau Solnocului din lăuntru), apare menționată atât unită, cât şi ortodoxă. Sub denumirea de *Koroján*, este menționată în conscripția episcopului unit Inochentie Micu Klein (1733), comunitatea având 20 de familii greco-catolice păstorite de către preoții Ioan şi Vasile.[8] De asemenea şi în conscripția realizată de către vicarul unit P. P. Aaron (1750), *satul Korujen*, aparținând *Arhidiaconatului Laposiensis* (Lăpuş) este menționat unit cu 297 suflete, o biserică, 2 preoți şi un paraclisier.[9] Dacă conscripțiile din 1733 şi 1750 au fost întocmite de către aparatul ecleziastic greco-catolic, părtinitor şi cu exces de zel, *„pentru ca să se ştie câți preoți se pot scuti de sarcinile publice”* şi cu gândul la viitoarele *„porțiuni canonice”*; statistica realizată între 1760 şi 1762 de către comisia coordonată de generalul Adolf von Bukow este mult mai aproape de realitate şi adevăr. Motivația centrală a acestui recensământ era informarea corectă a Vienei supra numărului românilor din Transilvania şi despre progresele Unirii religioase. Astfel în localitatea Coroieni *(Karulyfalva)* sunt semnalate două entități confesionale distincte, una minoritară formată din 2 familii unite, deservite de către un preot, şi alta majoritară, ortodoxă, alcătuită din 63 familii ortodoxe, păstorite de către 2 slujitori bisericeşti[10]. În sat este şi o biserică, menționată a fi de rit ortodox.[11]

Deşi comitatele Solnocului Interior şi Solnocului de Mijloc ca poziție geografică sunt situate la o apreciabilă depărtare de *„epicentrul”* răscoalei religioase conduse de călugărul Sofronie, între anii 1759 şi 1761, românii din aceste județe s-au lepădat în mare de unire.[12] De aceea credem că şi locuitorii satului Coroieni, cum de altfel au procedat majoritatea lăpuşenilor, ar fi revenit la ortodoxie la puțin timp după consumarea acestor frământări religioase.[13]

---

[7] Episcopia Aradului a fost fondată în anul 1705 din fostele episcopii ortodoxe de Oradea şi Inău. Episcopul Pavel Avacumovici este ultimul ierarh sârb al Aradului. Anterior a îndeplinit calitatea de arhimandrit la mănăstirea Bezdin (aflată în apropierea mănăstirii Hodoş - Bodrog) şi de locțiitor al eparhiei (noiembrie 1783 – 1 mai 1784). Amănunte la *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă,* Arad, 1989.

[8] Nicolae Togan, *Statistica românilor din Transilvania la 1733*, în „Transilvania” nr. 4/1898, Sibiu, p. 174; Dr. Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728 - 1751)*, Blaj, 1900, p. 302 – 416.

[9] Dr. Augustin Bunea, *Statistica românilor din Transilvania*, în Revista “Transilvania” nr. 9/1901, Sibiu, p. 274.

[10] Virgil Ciobanu, *Statistica românilor ardeleni din anii 1760 – 1762*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, III, 1924 – 1925, p. 659.

[11] Este vorba despre biserica construită din lemn de stejar, cu hramul *„Sf. Arhangheli Mihail şi Gavriilă”*, construită în anul 1706.

[12] Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Transilvania*, vol. II, Cluj Napoca, 2002, p. 257.

[13] *Ibidem*, p. 258: în Solnocul Interior după „dismembrația legii” realizată de comisia prezidată de generalul Bukow, 50 de biserici au fost atribuite uniților şi 136 ortodocşilor.

Recensămintele Transilvaniei realizate în anii 1850, 1857 şi 1880, întocmite pe criterii etnice şi confesionale, de asemenea menționează existența a două comunități religioase distincte, cu o majoritate de confesionalitate ortodoxă.[14]

În tradiția creştină, instituită de către Mântuitorul Iisus Hristos, episcopii ca demni urmaşi ai Sfinților Apostoli, aveau misiunea de a transmite harul dumnezeiesc prin *„punerea mâinilor”* şi de a hirotoni preoți care să vegheze la mântuirea sufletească a credincioşilor. Episcopul Pavel Avacumovici îndeplineşte această poruncă, hirotonind pe Ioan Andrei preot şi slujitor Sfântului Altar pe seama bisericii cu hramul *„Sfinților Arhangheli Mihail şi Gavrilă”* din Coroieni. Arhiereul arădean argumentează actul săvârşit, menționând starea de *„văduvie”* a Episcopiei Ardealului. În acest interval de timp, a avut încuviințarea imperială de a hirotoni preoți pentru parohiile ortodoxe din Transilvania. Hirotoniile se făceau, precum o arată şi documentul, în colaborare cu hotărârile Consistoriul ortodox de la Sibiu, care propunea candidații la preoție. O dată hirotonit, preotul este întărit cu toate drepturile şi privilegiile ce izvorăsc din această Sf. Taină. Astfel, prin întreita chemare şi slujire pe care Apostoli şi urmaşii lor au primit-o de la Hristos, preotul Ioan Andrei se obligă să propovăduiască Sfânta Evanghelie, să împărtăşească harul sfințitor prin săvârşirea Sfintelor Taine şi să conducă pe credincioşi pe calea mântuirii; înțelegând prin aceasta că preoția înseamnă jertfă şi renunțarea de sine.

„Certificatul” Consistoriului ortodox, redactat la câteva luni după eliberarea actului de hirotonie a preotului Ioan Andrei, întăreşte actul de conferire a harului dumnezeiesc prin Sf. Taină a Preoției. Este menționată necesitatea hirotonirii candidatului la preoție şi datorită decesului preotului Simeon Tuns, *„păstorul”* sufletesc al acestei comunități. Poruncile consistoriale pentru cel sfințit sunt în consonanță cu cele trasate de către arhiereul săvârşitor, la care se adaugă acelea de a respecta legea strămoşească şi poruncile lui Dumnezeu. Comunității ortodoxe din Coroieni îi revine obligația de a-l primi pe preot cu respect şi cu cinste, îngrijindu-se de soarta lui materială şi oferindu-i toate cele necesare existenței (*„hrană vieții”*).

Textul documentului[15]

1

„Pavel cu mila lui D(u)mnezeu pravoslavnic epi(sco)p al Aradului, Ienopoliei, Orădii – Mari, Halmagiului şi a acestora Zărand

După darul şi îndurarea Prea Sfântului şi de viață făcătoriului Duh s-au dat D(u)mnezeeştilor sfinților săi ucenici şi Ap(osto)li iară după Dânşi(i) cu primirea unul de la altul şi până acum a aceluiaş dar şi puteri şi nouă următorii fiind a rândui…şi a da stăpâne bisericeşti celor ce s-au învrednicit a sluji

[14] Recensământul din 1850 – 376 ortodocşi şi 111 greco-catolici; recensământul din 1857 – 385 ortodocşi şi 120 greco-catolici; recensământul din 1880 – 369 ortodocşi şi 142 greco-catolici.

[15] Transcrierea s-a făcut prin transliterare.

Sfintului Oltariu; drept aceia în urmarea…Prea Înaltei C. Crăieşti orânduieli mie datei, ca Scaunului Eparhialiniului Epi(sco)p din marele Principat Ardeal fiind văduvit pre candidații spre Treapta Preoții din numita Epar(h)ia Ardealului ai hirotonii preoți şi pre parohii ai aşeza să aibă, şi pre acest C. u. Ioann Andrei prin cinstit Consistoriu de leagea pravoslavnică a Eparhiei Ardealiului şi pentru Punerea Mânilor pre poruncit şi primind candidat spre preoție l-am hirotonit preot şi am voit cu ac(e)asta pre dânsul a arăta ca să să cunoască de toți a fi de sfințit preot, şi am dat lui blagoslovenie a săvârşi sfintele ce să cuvin preotului şi i-am rânduit lui parohia la Bisărica hramului S. Arhangheli Mihail şi Gavrilă în satul Carul-falva. Iar el să să ție de predania Sfinților Ap(osto)li şi a purtătorilor de D(umne)zeu părinți care la al şaptelea a lumii de la Niceea sobor au aşezat şi noaă celor ce sântem în pravoslavnica leage năo dat înainte precum a învăța aşa a şi face ca să fie pildă turmii sale a toată fapta bună, şi până când întru acest şi întru chiemarea sa va rămânea până atunci şi Cinst(it) Preot…şi poporului acestuia să fie părtaş deci tuturor şi mai ales poporanilor lui preanumitului preot cu iubirea în el pre poruncim ca întru cinstea şi omenie să-l aibă şi să-l cunoască a fi adevărat pravoslavnic preot. Datu-s-au în reşidența noastră Ep(is)c(o)pească. În Arad: în 22 zi, în luna Noe(m)b(rie) (1)799".

Ştampila episcopiei Aradului — *Pavel Avacumovici*
(semnătură)

2

„Adeverindu-să prin ac(e)astă…areoştirea[16] numitului înlăuntru Ioan (Andrei) şi de către acest Conzistorium să aşază şi să întărăşte Pre be(sărica din) satul Curueni / Karuifalva / slăvita varmeghie a Solnocului din lăuntru…adeca răposatului popa Simeon Tuns, poruncindu-să aşi purta viața sa iubind după leagea şi poruncile lui D(umne)zău să învețe pe seamenii săi iarăşi leagea şi puterile lui D(umne)zeu să fie ascultători Prea Înaltelor porunci……..aşijderea şi parohienilor săi să porunceşte ca el numit a fi lor acest preot…cinste şi ascul(tă)tor preaut şi cele de hrană vieții după… prea înaltele îngăduință ca păstoriului lor cel sufletesc săi…S-au dat din Conzistoriumul neunit Sibiiu 17 Aprilie 1801".

Ştampila Consistoriului — Prin Aaron Budai *"notăraş"*
(semnătură)

[16] De la verbul *„a arădui"*; a pune la cale, a porni.

200 DE ANI DE LA TRECEREA ÎN ETERNITATE A LUI SAMUIL MICU

Prof. dr. Nuțu ROŞCA

ABSTRACT

The "Şcoala Ardeleană" was not a representative of the uniting act with Rome, but of science and culture. The greatest theologian of the "Şcoala Ardeleană", Samuil Micu, was not a Greek-Catholic, he only bore the name of a United, or Greek-Catholic, which was given to him by the foreign political power of those times. Nevertheless, he, in his convictions, was an Orthodox. One of the accusations that were brought to him was precisely that he was no only an Orthodox, but he wanted to become the Orthodox bishop of Sibiu. For their Orthodox content, many of his writings were not published for 200 years. He was a defender of the Orthodox faith of the forefathers, which has to be "maintained un-spoiled", and he also showed the mistrust of priests in the Unity act. This is why "Romanians still remained unshaken and unmoved in their faith". Micu supports the Nicean-Constantinopolean **Creed***, and rejects the innovation of Filioque, as well as of the other Florentine points, showing that neither the primate of Saint Apostle Peter, nor the papal primate have a Biblical ground. He profoundly regretted the disunion in Tranylvania and the liquidation of the Romanian Orthodox Metropolitan Bishopy, which was the most important institution of the Romanian people in Transylvania. Samuil Micu's work constituted a fight for the strengthening of the Romanian people in Orthodoxy.*

S-a bătut multă monedă în istoria noastră pe ideea cât de greco-catolică a fost Şcoala Ardeleană. Ar fi bine să citim şi să aflăm, chiar şi la două sute de ani de la trecerea în eternitate, cât a fost de ortodox cel mai mare teolog al acestei şcoli, Samuil Micu.

Unii greco-catolici se mândresc cu Şcoala Ardeleană şi cu reprezentanții ei: Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ion Budai-Deleanu, Simion Bărnuțiu, August Treboniu Laurian, Alexandru Papiu Ilarian, Ştefan Pop, Ioan Paşca şi alții şi şi-i arogă, ca şi cum aceştia ar reprezenta uniația cu direcția catolicizantă. Or lucrurile sunt mai complexe. Aceşti oameni sunt nişte mărimi care nu pot fi vârâți în pătrățica uniației. Ei nu sunt reprezentanți ai uniației, ci reprezentanți ai ştiinței, ai culturii: ai istoriei, filologiei, lingvisticii, dreptului, logicii, teologiei, literaturii. Făuritorii şi reprezentanții uniației au fost: Împăratul austriac Leopold I, primatul Ungariei Kollonich, iezuiții unguri Paul Barany, Carol Naurautter, Ioan Prenthaller, Francisc Szunyog, regele Carol al IV-lea, regina Maria Terezia, generalul Bukow şi cei care le-au urmat. Corifeii Şcolii Ardelene n-au reprezentat dezbinarea, nici n-au susținut-o, ci dimpotrivă au combătut-o, arătând dezastrul pe care l-a adus în Transilvania prin dezmembrarea neamului şi a Bisericii strămoşeşti. Prin

viața şi operele lor ei reprezintă tendința românească tradițională. Corifeii Şcolii Ardelene au fost „apărători zeloşi ai legii strămoşeşti împotriva tuturor înnoirilor „papistaşe". Pentru atitudinea lor neînduplecată în această privință, ei au fost prigoniți de episcopul „latinizant" Ioan Bob şi de cei din jurul lui şi au trebuit să părăsească Blajul. Samuil Micu a fost acuzat la Curtea din Viena de episcopul Bob că vrea să părăsească unirea şi să treacă la ortodoxie"[1]. Ba chiar că voieşte să devină episcop ortodox la Sibiu. Există şi un document, o scrisoare a episcopului Ioasafat Bastasicici, în care se spune că „Samuil Micu a scris o epistolă mitropolitului de acum al neuniților de la Carloviț, în care se recomanda şi se ruga ca acela să-l primească în clerul său şi că are de gând să părăsească unirea"[2]. Guvernul Transilvaniei bănuia că Samuil Micu voia să devină episcop ortodox pentru românii din Transilvania după moartea episcopului Gherasim Adamovici. Aceasta cu atât mai mult, cu cât românii ortodocşi cereau un episcop român. De aceea guvernul a cerut episcopului Bob „luarea de măsuri ca Micu să fie pus în imposibilitatea de a mai conveni cu preoții neuniți"[3].

Samuil Micu şi Petru Maior au trebuit să părăsească Transilvania. S-au dus la Buda unde au lucrat la Tipografia Universității. Micu acolo a şi murit. Gheorghe Şincai a avut un destin tot aşa de greu.

Pentru ideile sale, care nu concordau cu ale catolicizanților, cele mai multe din scrierile lui Samuil Micu n-au fost publicate timp de două sute de ani, ci au fost ținute în manuscris la Biblioteca Episcopiei Greco-Catolice din Oradea. În 1864, Ministerul Instrucțiunii Publice a cerut Episcopiei Unite din Oradea să dea manuscrisele pentru publicare. Episcopia a răspuns: „Că nu e momentul să se tipărească ce rămăsese de la Micu, pentru că ar putea să aibă consecințe grave, ideile lui nepotrivindu-se cu ale vremii"[4]. Deci după conducerea Episcopiei Greco-Catolice din Oradea poporul român nu trebuia să ştie ce a scris, cum a gândit Samuil Micu şi cum a reprezentat el Şcoala Ardeleană şi mai ales părerile lui despre credința neamului românesc.

În multe din lucrările sale, Samuil Micu susține legea strămoşească ortodoxă. De aceea, majoritatea lucrărilor sale au rămas în manuscris. Din cele 62 de lucrări, Blajul n-a publicat numai două: **Teologia moralicească** în 1794 şi **Biblia** în 1795. Dar şi acestea nu din proprie inițiativă, ci „prima la intervenția guvernului, iar a doua de teama Blajului să nu se publice la Sibiu"[5]. Samuil Micu spune despre românii din Transilvania că „se nevoiau să țină credința care de la început o au luat şi care biserica, sfintele soboare

---

1 **Când frații sunt împreună**, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române de Alba Iulia şi Sibiu, Sibiu 1956, p. 147.

2 Dumitru Stăniloae, **Uniatismul din Transilvania, încercare de dezbinare a poporului român**, Tipografia Institutului Biblic şi de Misiune, Bucureşti, 1973, p. 111.

3 Ibidem, p. 112.

4 Vezi nota 1, p. 149.

5 Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 110.

a toată lumea şi sfinții părinți au învățat”[6]. Micu ținea foarte mult la legea strămoşească şi dorea cărți care să spună adevărul pentru a-i întări pe credincioşi în această credință. De aceea el spune: „Nimic mai mult nu întăreşte pe creştini în credință, decât că va citi, cum că învățătura care astăzi o ținem, de la începutul Bisericii este”[7]. Cât de mult ținea Samuil Micu la ortodoxie se vede şi din faptul că una din însemnatele sale lucrări, **Istoria bisericească**, a dedicat-o elogios mitropolitului ortodox de Carloviț. Apărând legea strămoşească Micu îi condamnă pe cei care încearcă să o catolicizeze, spunând că mai bine „de n-ar fi şi acum (1801) între ai noştri, care şi în canoane şi în afacerile bisericeşti şi între altele latinizăluiesc”[8]. El spune că unirea cu Roma nu constă în acceptarea de dogme catolice, ci „în aceasta stă unirea: ca nimeni să nu hulească şi să zică că este rea legea împăratului; dar legea românească să se ție neştirbită”[9]. Micu arată neîncrederea pe care o au preoții față de unire: „Clerul se temea ca nu cumva, mărturisindu-se uniți, să le caute a lepăda obiceiurile şi legea Besericii Răsăritului, în care au fost născuți”[10]. Despre statornicia românilor în ortodoxie, Samuil Micu spune: „Întru toate aceste goane care păteau bieții români mai ales preoții şi arhiereii, românii tot statornici şi nemutați în credință şi lege au stătut, cât se mira ungurii şi saşii de stătornicia lor”[11]. Pentru ideile din **Istoria bisericească,** Guvernul Transilvaniei îl numea pe Samuil Micu „preot neunit”. Tot neunit îl numea şi episcopul Ioan Bob[12].

Privitor la dogme, Samuil Micu susține statornicia în dogmele ortodoxe, combătând inovațiile catolice. El îşi intitulează lucrarea sa de teologie morală **Theologhia moralicească sau bogoslovia care cuprinde învățătura celor bune şi a vieții creştine din Scriptură şi din Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritului**.

În timpul păstoririi episcopului Grigore Maior s-a ținut un sobor al episcopilor uniți din Ungaria şi Ardeal. La acest sobor a participat şi Samuil Micu. În cadrul soborului, printre altele, s-a pus şi problema introducerii lui Filioque în Crez. Samuil Micu ne mărturiseşte că el, alături de alții, a fost împotriva acestei introduceri: „S-au dat prilejiu a se face întrebare, pune-să-va şi la români în Credeu: „Carele de la Tatăl şi de la Fiul purcede?” Episcopul Bojişcovici şi Grigorie şi Bastaşiciu tare sta să se puie. Episcopul Bacinschi cu muncăcenii şi noi, adică Silvestru Caliani, Ignatie Darabant şi eu, tare am stat să nu să puie în Crezul românesc „de la Fiul”, ci să rămâe cum mai înainte au

[6] Vezi nota 1. p. 30.
[7] N. Mladin, I, Vlad, Al. Moisiu, *Samuil Micu Clain – Teologul. Viața, opera şi concepția lui Teologică*, Sibiu, 1957, p. 44.
[8] Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 116.
[9] Nicolae Mladin, op. cit. p. 44.
[10] Samuil Micu, op. cit, vol. II, p. 250.
[11] Ibidem, p. 216.
[12] Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 111.

fost. Lucrul acesta s-a dat şi la împărăteasa, iar împărăteasa, prin decretumul său, au poruncit ca să nu să adaugă la români în Credeu „şi de la Fiul". Şi aşa s-au aşezat această price"[13]. Micu susține Crezul niceo-constantinopolitan, hotărât de Sfinții Părinți la primele două sinoade ecumenice ş o dată cu respingerea inovației catolice, el respinge toate cele patru puncte florentine. El respinge în mod categoric teoria catolică a primatului Sfântului Petru şi a primatului papal pe motivul că nu au temei biblic. „Cum că unuia singur s-ar fi dat să aibă puterea de stăpânire peste toată Biserica, nici o urmă de acest lucru nu se vede în istoria evanghelicească şi apostolească"[14].

Samuil Micu reproduce în **Istoria** sa în întregime diploma leopoldină din 19 martie 1701 pentru a arăta în ce situație sunt puşi românii din Transilvania prin acest important document imperial. Diploma are 15 articole consistente. Ne referim numai la o mențiune din articolul 6 care prevede izolarea totală a neamului românesc din Transilvania de românii de peste munți şi izolarea Bisericii româneşti din Transilvania de celelalte Biserici ortodoxe. Episcopului greco-catolic i se pune următoarea condiție: „Cu domnul Țării Româneşti sau cu vreun patriarh sau cu cei ce nu sunt catolici nici o corespondență să nu îndrăznească a avea"[15].

După ce trece în revistă mitropoliții ortodocşi ai Transilvaniei din perioada de dinainte de dezbinare, Samuil Micu spune: „Din toate cum se cade de luminat iaste că în Ardeal arhiepiscopie şi Mitropolie au avut românii"[16]. Samuil Micu regretă profund faptul că o dată cu dezbinarea a fost desființată Mitropolia Ortodoxă Română a Transilvaniei, care era cea mai importantă instituție a neamului românesc şi a legii strămoşeşti şi că în locul ei s-a înființat o Episcopie Greco-Catolică supusă Arhiepiscopiei Romano-Catolice Maghiare din Strigoniu. De aceea, când episcopul greco-catolic Ioan Patachi cere papei Inocențiu al XIII-lea întărirea acestei episcopii, Samuil Micu spune că „mai bine ar fi făcut episcopul Ioan Patachi să fi cerut de la Papa ca Mitropolia cea mai dinainte să fie întărit"[17].

Când iezuitul Paul Barany vorbeşte despre mitropolitul Teofil şi îi spune episcop, Micu spune: „Aici mă mir pentru că Barany nu vrea să dea vlădicului titlul de Mitropolit"[18]. După desființarea Mitropoliei Ortodoxe Române din Alba Iulia şi înființarea în locul ei de către forțele străine a Episcopiei Greco-Catolice, care a fost mutată apoi la Făgăraş, Micu spune că şi „odăjdiile arhiereşti ale Episcopiei Bălgradului, care acum le ține Episcopia Făgăraşului, sunt mitropoliceşti"[19].

---

[13] Samuil Micu, op. cit. vol. II, p. 356.
[14] N. Mladin, I. Vlad, Al. Moisiu, op. cit. p. 89.
[15] Samuil Micu, op. cit. vol. II, p. 276.
[16] Ibidem, p. 208.
[17] Ibidem, p. 287.
[18] Ibidem, p. 251.
[19] Ibidem, p. 208.

Samuil Micu regretă situația umilitoare în care se află episcopul român unit, condamnă punerea lui sub supravegherea teologului iezuit şi arată cine a lucrat pentru acestea: „Atunci era pater Heveaneasi, carele au lucrat de au băgat la vlădica teolog iezuit”[20]. Iezuitul a fost întărit la episcopie prin puterea guvernului: „Punturile cele mai sus aduse ale Crăiescului Gubernium au pus temeiul teologului celui de legea latinească, care dintru această vreme până în anul 1773 au fost pururi lângă episcopii româneşti cei uniți din Ardeal, şi mult val şi sminteală au făcut episcopilor”[21]. Micu precizează apoi cât de mult a fost degradat episcopul unit prin metoda teologului iezuit: „Autoritatea episcopului românesc de tot se ciuntă…, puterea teologului într-atâta se lățeşte cât episcopul se poate zice a fi numai vicariu Teologului”[22].

Teologul Samuil Micu combate tendința catolicizantă a episcopului Petru Pavel Aron, care cere scoaterea **Epiclezei** din Sfânta Liturghie, precizând că rostirea **Epiclezei** trebuie respectată, fiindcă „cu chemarea Duhului Sfânt cu adevărat se preface Euharistia”[23].

La Blaj, Samuil Micu a ajuns „în conflict cu episcopul unit Ioan Bob, care continua linia catolicizantă, din servilism față de Roma papală, inaugurată de episcopul Petru Pavel Aron, pe când Samuil Micu se opunea din răsputeri catolicizării”[24]. De aceea el exclamă: „O, de n-ar fi şi acum între ai noştri, care şi în canoane şi în afacerile bisericeşti şi între altele latinizăluiesc”[25].

Samuil Micu aminteşte de suferințele unchiului său, episcopul Inochentie Micu, pentru că a luptat să obțină drepturi pentru neamul românesc şi independența Bisericii românilor. Inochentie Micu este una dintre marile victime ale uniației. Fiindcă a militat pentru drepturile românilor şi pentru independența Bisericii româneşti, a fost chemat la Viena, unde i s-au pus în față 82 de învinuiri nedrepte. Aflându-se în fața comisiei de judecată vieneză, ştia că nu se va putea apăra şi a fugit la Roma, unde a cerut papei să-l salveze. În loc de salvare, papa l-a determinat să-şi dea demisia din demnitatea de episcop şi l-a ținut în captivitate până la moarte. La Roma episcopul a ajuns muritor de foame, de şi-a vândut şi crucea de pe piept. Samuil Micu menționează că episcopul „s-a rugat de papa sa-i rânduiască ceva de unde să poată trăi. Papa i-a răspuns că aceasta nu va face, ca să nu se mânie Împărăteasa asupra lui”[26]. Samuil Micu mai precizează că atunci când episcopul şi-a scris demisia, n-a fost lăsat să specifice motivele adevărate pentru care demisionează. „Papii nu i-a plăcut pentru că zice că de nevoie se lasă de vlădicie şi i-a poruncit ca nici o pricină alta să nu puie,

[20] Ibidem, p. 270.
[21] Ibidem, p. 263.
[22] Vezi nota 32, p. 150.
[23] Samuil Micu, op. cit. vol. II, p. 340.
[24] Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 109.
[25] N. Mladin, I. Vlad, Al. Moisiu, op. cit. p. 12.
[26] Samuil Micu, op. cit. vol. II, p. 391.

fără numai cum că pentru slăbiciunea şi boala trupului mai mult nu poate purta dregătoria episcopească, ci o lasă, şi se roagă de Înalta Împărăție şi de preafericitul Papa să-l sloboază dintru această deregătorie”[27].

Samuil Micu spune că în timp ce episcopul Inochentie Micu se afla în exil la Roma, credincioşii „se făceau neuniți, zicând că vlădica Clain a ieşit din țară, pentru că au cunoscut că unirea nu e bună, şi i-a părut rău că a unit atâta mulțime”[28].

Inochentie Micu a privit uniația „doar ca un instrument pus în serviciul luptei sale naționale şi nicidecum ca o recunoaştere a învățăturii Bisericii Catolice. Faptul că amenința mereu cu părăsirea unirii constituie o dovadă concludentă că el urmărea ca prin ea, să obțină drepturi pe seama clerului şi a poporului său. Lupta sa împotriva teologului iezuit sau împotriva încercărilor de imixtiune ale arhiepiscopului de Esztergon şi ale papei în eparhia sa nu era altceva decât o luptă pentru păstrarea independenței Bisericii sale, a doctrinei, cultului şi organizării tradiționale ortodoxe, în fața oricăror încercări de catolicizare şi deznaționalizare a Bisericii şi a poporului român”[29].

Ca şi episcopul Inochentie Micu, teologul Samuil Micu rămâne în istorie un apărător al legii strămoşeşti. La două sute de ani de la trecerea în eternitate a celui mai mare teolog al Şcolii Ardelene, pentru militantismul său întru adevăr şi pentru statornicia sa în dreapta credință îi aducem omagiul cuvenit, iar scrierile sale vor rămâne mereu un îndemn pentru menținerea unității Bisericii neamului şi neamului românesc.

[27] Ibidem, p. 324.
[28] Ibidem, p. 319.
[29] Mircea Păcurariu, op. cit la nota 161, vol. II, p. 372.

ACTIVITATEA ECUMENICĂ A MITROPOLITULUI ANTONIE PLĂMĂDEALĂ

✞ **Justin HODEA SIGHETEANUL**
arhiereu-vicar

ABSTRACT

The Right Reverend Antonie (Leonida) Plămădeală – archbishop of Sibiu and metropolite of Transilvania, Crişana and Maramureş – was born at 17th of November 1926, in Stolniceşti, District of Lăpuşna, Republic of Moldova.

He was elected as bishop at 15 th of December 1970 and he was ordained at 27th of December. He acted as bishop-vicar at Romanian Orthodox Patriarchate and he ruled as bishop at Buzău and archbishop of Sibiu and metropolite of Transilvania until 2005, when he died.

The Right Reverend Antonie Plămădeală was a great personality of Ecumenical Mouvement and he represented the Romanian Orthodox Church in Ecumenical Council of the Churches, where he worked hard for solidarity between Churches.

Looking at his activity, we can say that he followed with worthy the others bishops of the Transilvanian Church.

A. Elemente biobibliografice

Mitropolitul Antonie (Leonida) Plămădeală s-a născut la 17 noiembrie 1926, într-o familie cu mulți copii, în Stolniceşti, județul Lăpuşna, Republica Moldova, a urmat cursurile Seminarului Teologic „Gavril Bănulescu Bodoni" din Chişinău[1] şi Bucureşti (1937-1945), ale Facultății de Teologie din Bucureşti (1945-1948) şi ale Institutului Teologic Universitar din Cluj (1948-1949), unde a promovat şi examenul de licență, cu o teză al cărei titlu sugerează importanța temei abordate: *Importanța antropologiei caraliene pentru o pedagogie creştină*. A urmat apoi cursuri de doctorat la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti (1956-1959). A fost tuns în monahism la Mănăstirea Prislop, sub numele de Antonie şi hirotonit ierodiacon (1949), apoi transferat la Mănăstirea Slatina (1950), unde a funcționat ca profesor la şcoala monahală şi a fost hirotonit ieromonah (1953).

În 1949 a fost condamnat, în lipsă, la 7 ani de închisoare pentru activitate anticomunistă şi arestat abia în 1954 şi închis la Jilava, judecat din nou şi condamnat la 4 ani de închisoare şi grațiat în 1956. În 1959, este scos din mănăstire şi apoi din cler de autoritățile comuniste, s-a angajat ca muncitor în diferite întreprinderi. În 1968 şi-a putut relua activitatea în cler,

[1] *Arhiepiscopul şi Mitropolitul Antonie Plămădeală. Scurtă schiță biobibliografică*, în „Telegraful Român", nr. 33-36, 1 şi 15 septembrie, 2005, p. 5.

fiind numit secretar şef la Institutul Teologic din Bucureşti. A fost trimis la studii de specializare în Teologie şi Filozofie la „Heythrop College" de lângă Oxford, apoi în Londra (1968-1970); a obținut doctoratul în Teologie la colegiul amintit (1971), având lucrarea cu titlul: *Biserica slujitoare în gândirea occidentală, din punct de vedere ortodox*, apoi la Institutul Teologic din Bucureşti (1972)[2].

În răstimpul de doi ani cât a studiat în străinătate, a fost invitat să participe la mai multe întruniri ecumenice din Anglia, dar şi în alte țări precum Belgia, Franța, Italia şi Spania. A prezentat expuneri despre spiritualitatea ortodoxă şi despre tradiția monastică orientală. Ideile dezbătute în acele expuneri le va dezvolta ulterior şi le va sistematiza, rezultând un volum substanțial intitulat *Tradiție şi spiritualitate ortodoxă*.[3]

La 15 decembrie 1970, Sfântul Sinod l-a ales episcop-vicar patriarhal cu titlul de „Ploieşteanul" (hirotonit la 27 decembrie), încredințându-i-se sectorul Relații externe, precum şi Sectorul economic şi Comisia pentru pictură bisericească. În acelaşi timp, a fost, rector al Institutului Teologic din Bucureşti (1971-1974). La 9 decembrie 1979 a fost ales episcop al Buzăului, iar la 10 ianuarie 1982 arhiepiscop al Sibiului şi mitropolit al Ardealului.

Una dintre realizările cele mai însemnate ale mitropolitului Antonie este restaurarea Mănăstirii de la Sâmbăta de Sus, unde este al treilea ctitor, după domnitorul martir Constantin Brâncoveanu şi mitropolitul Nicolae Bălan[4].

Şi-a consacrat activitatea ştiințifică elaborării unor studii de dogmatică, precum şi de istorie a Bisericii şi culturii româneşti, prin cercetări de arhivă, care au pus într-o lumină nouă viața şi activitatea unor ierarhi şi a unor personalități ale culturii româneşti.

Lucrării în volum: *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție şi în teologia contemporană*. Teză de doctorat, Bucureşti, 1972; *Hans Hung şi declarația „Misterium Ecclesiae*", Bucureşti, 1974; *Clerici ortodocşi ctitori de limbă şi cultură românească,* Bucureşti, 1977; *Un episod important din lupta pentru limba română,* Bucureşti, 1978; C*a toți să fie una*, Bucureşti, 1979; *Dascăli de cuget şi simțire românească,* Bucureşti, 1981; *Tradiție şi libertate în spiritualitatea românească,* Sibiu, 1983; *Pagini dintr-o arhivă inedită. Documente literare,* Bucureşti, 1984; *Vocație şi misiune în vremea noastră*, Sibiu, 1984; *Lazăr Leon Asachi în cultura română,* Sibiu, 1985; *Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar în vremea lui Miron Romanul (1874-1898), după acte, documente şi corespondențe,* Sibiu, 1986; *Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867-1918), după documente, acte şi corespondențe rămase de la Elie Miron Cristea,* Sibiu, 1986; *Contribuții istorice privind perioada 1918 – 1930. Elie Miron Cristea. Documente şi*

[2] *Mitropolitul Antonie al Transilvaniei, Crişanei şi Maramureşului a trecut la cele veşnice*, în „Graiul Bisericii Noastre", Baia Mare, nr. 5 (55) anul XII, 2005, p. 49.

[3] *Arhiepiscopul şi Mitropolitul Antonie Plămădeală. Scurtă schiță biobibliografică*…, art. cit.

[4] Gheorghe Vasilescu, *IPS Mitropolit Antonie al Ardealului a trecut la cele veşnice*, în „Vestitorul Ortodoxiei", nr. 363-364, 30 septembrie 2005, p. 2.

corespondență, Sibiu, 1987; *Calendar de inimă românească*, Sibiu, 1988; *Alte file de calendar de inimă românească*, Sibiu, 1988; *Romanitate, continuitate, unitate,* Sibiu, 1988; volumele: *De la Cazania lui Varlaam la Ion Creangă*, Sibiu, 1997; *De la Filotei al Buzăului la Andrei Şaguna,* Sibiu, 1997; *De la Alecu Russo la Nicolae de la Rohia,* Sibiu, 1997;

Volume de predici: *Tâlcuiri noi la texte vechi,* Sibiu, 1989; *Cuvinte la zile mari* Sibiu, 1989; *Biserica în mers,* 2 vol., Sibiu, 1999; *Cuvinte duhovniceşti*, Sibiu, 2000;

Romanul *Trei ceasuri în iad*, Bucureşti, 1970, ed. a II-a Bucureşti, 1993;

Este autor a sute de studii teologice, istorice, dogmatice şi ecumenice în publicațiile şi revistele bisericeşti, dar şi peste hotare.

S-a remarcat, aşadar, printr-o activitate cărturărească deosebită, fiind autorul unei opere considerabile, însumând 32 de cărți şi peste 400 de studii şi articole[5].

A fost membru de onoare al Academiei Române şi al Academiei de Ştiințe din Chişinău (1992) şi al altor asociații culturale de peste hotare[6], precum şi *Doctor Honoris Causa* al Universităților din Oradea (1999) şi Sibiu (2000).

În seara zilei de 29 august 2005, la vârsta de 79 de ani, Mitropolitul Antonie al Ardealului şi-a încheiat călătoria acestei vieți vremelnice, după o păstorire de 23 de ani ca mitropolit al Ardealului.

B. Gândirea şi activitatea ecumenică a Mitropolitului Antonie Plămădeală

Biserica Ortodoxă Română este membră activă în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, promovând şi susținând Mişcarea Ecumenică. Prin participanți şi delegații, ea încearcă să facă cunoscută şi să mărturisească credința şi tradiția noastră sfântă. Biserica Ortodoxă Română a participat activ la toate conferințele ecumeniste: Stockolm (1925), Lausanne (1927), Edinburg şi Oxford (1937). În 1938, înainte de cel de-al doilea război mondial, ia naştere Consiliul Ecumenic al Bisericilor a cărui activitate este reluată în 1949. În 1961, la Adunarea Generală de la New-Delhi, intră în rândul Mişcării ecumenice mai multe Biserici Ortodoxe între care şi Biserica Ortodoxă Română[7].

Între cei dintâi mesageri ai ecumenismului Bisericii noastre în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor se numără, fără îndoială, Patriarhul Dr. Iustin Moisescu, care în calitatea sa de Mitropolit al Moldovei a reprezentat Biserica Ortodoxă Română, împreună cu alți delegați, la congresele şi adunările Consiliului Ecumenic al Bisericilor, precum şi la alte întruniri ecumenice, ca de pildă la

---

[5] *Ibidem*.

[6] Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, ediția a doua, revăzută şi întregită, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002, vezi şi rev. „Cetatea creştină" – periodic de spiritualitate, informare şi atitudine al Arhiepiscopiei Craiovei şi al Episcopiei Severinului şi Strehaiei, An IV, 2005, nr. 7-8 (39-40).

[7] Simion Radu, *Despre ecumenismul creştin, importanța şi realizarea lui în istorie*, în „Mitropolia Ardealului" nr. 9-10, anul 1970, p. 638 – 639.

Conferința Bisericilor Europene şi în alte organisme internaționale intercreştine.

Urmaşul lui Iustin Moisescu în îndeplinirea acestei misiuni a devenit IPS Mitropolit Antonie Plămădeală.

Prin implicarea sa activă şi dinamică, la diferite niveluri şi pentru o perioadă lungă din activitate, în cadrul mişcării ecumenice, Mitropolitul Antonie a conturat un tip de gândire ecumenică ce interesează în special pentru modul în care ea se pliază pe specificul gândirii ortodoxe asupra lumii şi a relației cu celelalte confesiuni şi Biserici, dar şi pentru faptul că prin aceasta Ortodoxia se mărturiseşte în lume direct, se face cunoscută şi are şansa – în măsura în care ea este folosită – de a milita pentru propagarea Adevărului în lume. Prin poziția încredințată lui de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, el a avut posibilitatea să gândească asupra dilemelor stării de despărțire a creştinilor, dar şi asupra obiectivității şanselor de unire şi a modului în care aceasta ar fi posibilă.

Din lucrările Mitropolitului reiese foarte clar că ecumenismul nu se poate realiza fără recunoaşterea realității că înafara confesiunii tale există multe altele şi că ignorarea lor nu este un fapt care să-i confere cuiva elementul obiectiv de recunoaştere proprie. Răstălmăcirea pozițiilor celeilalte confesiuni sau Biserici, refuzul de a intra în contact cu ea au dus în timp la stabilirea şi apoi la adâncirea diferențelor fundamentale , cum ar fi cele despre autoritatea în Biserică, izvoarele de credință, condițiile şi mijloacele mântuirii, ierarhie, taine etc.[8]

De aceea, cunoaşterea identității unei alte confesiuni se face mai întâi în duh de sinceritate şi apoi din dorința de a afla fondul asemănător al elementelor de credință, descoperirea “locurilor comune”. Ceea ce trebuie să ne determine la aceasta nu poate fi decât dorul Mântuitorului după unitatea creştinilor: “Ca ei să fie una, aşa cum una suntem Noi” (Ioan 17, 11), ceea ce a şi dat titlul uneia dintre cele mai cunoscute lucrări în domeniul ecumenismului din întreaga noastră literatură teologică.[9] Adâncirea cunoaşterii dintre noi semnifică renunțarea la orgolii, dar nu şi la adevărul pe care credința noastră îl cuprinde, ci doar discuții istorice despre “cum a fost la origine”, reinterpretarea momentelor istorice importante, exegeza corectă a interpretărilor teologice realizate până acum, cercetarea tezaurelor care încă mai ascund valori pe care unii le-au uitat etc.

În acest sens, câteva dintre caracteristicile gândirii ecumenice a Mitropolitului Antonie Plămădeală – care devin în acelaşi timp principii şi reguli în activitatea ecumenică din vremea noastră şi de mai târziu – ar putea fi sintetizate, după cum urmează:

- Lipsa prozelitismului din discuțiile ecumenice, din motivul că dacă acesta există dispar şansele unui dialog real.
- Păstrarea identității de doctrină, prin afirmarea şi prezentarea acesteia în termenii cei mai exacți, chiar dacă învățătura ta de credință are puncte de divergență cu a altuia.

---

[8] Pr. prof. dr. Valer Bel, *Mitropolitul Antonie Plămădeală şi ecumenismul*, în “Studii Teologice” an I, 2005, nr. 4, p. 66.

[9] Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una – ut omnes unum sint*, EIBMBOR, Bucureşti, 1979.

- Competența teologică a celor implicați în dialog e necesar să fie una cât mai înaltă, pentru a evita reprezentările unei jumătăți de măsură, a ideilor particulare sau a părerilor teologice ca fiind puncte de vedere ale Bisericii pe care ei o reprezintă.
- Câmpul discuțiilor ecumenice nu este unul în care polemica să-şi găsească locul; dar aici este nevoie de un echilibru deosebit, pentru a trasa granița dintre polemică şi apologia credinței tale. Dacă pentru prima nu este loc în aceste discuții, cea de a doua poate să fie salvarea propriei tale credințe.
- Ecumenismul nu se poate realiza doar în sălile de conferințe, ci el trebuie înțeles mai ales în duh şi în rugăciunea pentru unitatea credinței, care nu poate veni, totuşi, decât de la Dumnezeu.[10]

Alături de dimensiunea sublinierii specificului autohton al credinței ortodoxe, prin studii şi volume, personalitatea Mitropolitului Antonie îşi revendică specificul prin capacitatea dezvoltării unei gândiri ecumenice potrivite pentru secolul XX, cel în care întreaga mişcare ecumenică a prins un avânt neîntâlnit în alte vremuri. Este meritul Mitropolitului acela de a fi punctat specificul Ortodox şi mai ales pe cel al Ortodoxiei româneşti în cadrul ecumenismului mondial şi de a fi oferit jaloanele în care să se încadreze principiile ecumenice reale ale vremii noastre.

Se poate spune că activitatea ecumenistă a IPS Antonie a început încă de pe vremea când urma cursurile teologice în străinătate, la Oxford, când a cunoscut la el acasă creştinismul apusean[11].

Mai intens, activitatea sa ecumenică s-a desfăşurat după alegerea sa ca vicar-patriarhal de către Patriarhul Justinian. Atunci i s-a încredințat conducerea Relațiilor externe ale Patriarhiei, devenind mesager al Ortodoxiei româneşti peste hotare. În această calitate a făcut parte dintr-o seamă de delegații sinodale române în Germania (1970), Belgia (1972), Danemarca (1971), Biserica coptă din Egipt (1971), Biserica din Malabar (India), Patriarhia Ecumenică (1974, 1978, 1981), Patriarhia Ierusalimului (1975); de asemenea, a condus delegații care au vizitat Vaticanul, a vizitat parohiile româneşti din Europa şi Statele Unite ale Americii, a fost membru în Comitetul Executiv şi în Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, iar în septembrie 1986 a fost ales unul din Preşedinții Conferinței Bisericilor Europene, precum şi membru al altor organisme creştine şi bisericeşti cu caracter intercreştin sau internațional[12].

Biserica Ortodoxă întreține un dialog teologic cu Biserica Romano-Catolică, dar în ultimii 15 ani au existat dificultăți datorită aşa-numitelor

[10] Pr. conf dr. Gheorghe Petraru, *Viziunea ecumenică şi mărturia ortodoxă a Mitropolitului Antonie Plămădeală*, în "Studii Teologice" an I, 2005, nr. 4, p. 102.

[11] Aurel Jivi, *Activitatea ecumenică a IPS Mitropolit Antonie*, în „Mitropolia Ardealului", XXXI, 1986, nr. 6, p. 79.

[12] Vasile Episcopul Oradiei, *Omagiu IPS Antonie, Mitropolitul Ardealului la împlinirea vârstei de 60 de ani*, în „Mitropolia Ardealului", anul XXXI, 1986, nr. 6, p. 58.

Biserici greco-catolice. Începând cu anul 2006, se va relua dialogul teologic ortodoxo-catolic.

La dialogul dintre Ortodoxie şi Catolicism, de la Bari, ca şi la Simpozionul de la Boston, unde s-a discutat documentul BEM, în numele Bisericii Ortodoxe Române, IPS Sa a susținut că dialogul trebuie să țină seama de câteva condiții.

De un consens teologic, doctrinar, al întregii Biserici: să se înceapă discuțiile de la ceea ce ne uneşte, cu ceea ce este comun în învățătura de credință a tuturor, fără să se evite punctele deosebitoare; să se afirme egalitatea tuturor episcopilor, originea episcopatului de drept divin, ca urmaşi ai apostolilor. Titlurile administrative sunt date ulterior şi nu sunt de drept divin. De asemenea, a arătat că în tradiția celor două Biserici nu s-a practicat hirotonia femeilor. A propus ca problema primatului papal sa nu fie discutată deocamdată, spre a nu fi confruntați de la început cu un eşec iremediabil.

IPS Sa era de părere ca în dialogul ecumenic să nu se formuleze în grabă concluziile, fără discernământ, ci cu multă răbdare şi cu multă înțelepciune. Drumul spre refacerea unității Bisericii este lung şi anevoios, el nu se poate parcurge fără ajutorul lui Dumnezeu, de aceea trebuie să ne rugăm pentru „*Unirea credinței*”.[13]

În anul 1973 a participat la Congresul Mondial al dominicanilor în Spania, unde a ținut o conferință. De asemenea în anul 1978, la invitația Bisericilor din Japonia, a conferențiat timp de două săptămâni ca reprezentant al Conferinței Bisericilor Europene în mai multe oraşe din această țară: Tokyo, Kyoto, Osaka, Hiroşima, cu tema *„Religia şi pacea”*[14].

O trăsătură a activității şi scrisului IPS Antonie este aceea a echilibrului permanent susținut între afirmația despre realitatea Bisericii Ortodoxe ca „singura care a rămas credincioasă sinoadelor ecumenice şi a urmat tradiția neştirbită a Bisericii una, sfântă, sobornicească şi apostolească”[15] şi nevoia de a rămâne mereu deschişi dialogului cu celelalte Biserici creştine, în ciuda pretenției fiecăreia că este Biserica unică şi că posedă adevărul absolut şi al angajării fiecăreia în dialogul ecumenic.

O importantă învățătură pe care o desprinde IPS Sa din experiența ecumenismului este că: „tezaurul existent nu e totul şi nu spune totul. El poate împărți acum pe creştini prin ceea ce spune dar îi poate uni prin ceea ce nu spune, dar va putea spune dacă va fi completat, desăvârşit. Într-un punct de convergență de viitor, la care se poate ajunge prin creştere, prin dezvoltare, prin investigare în comun, prin adâncire, prin asociere, prin exegeză biblică şi interpretare istorică, se află unitatea”[16] .

Mitropolitul Antonie Plămădeală a înțeles că nu se poate face ecumenism fără teologie şi mai ales fără permanenta aprofundare a eclesiologiei: „M-am ocupat de unele probleme teologice – spunea IPS Sa

[13] *Ibidem*.
[14] Paul Brusanowski, *Coordonate biografice ale Mitropolitului Antonie al Ardealului*, în „Revista Teologică”, anul VI (78), 1996, nr. 3-4, p. 15.
[15] Antonie Plămădeală, C*a toți să fie una”*, Bucureşti, 1979, p. 14.
[16] *Ibidem*, p. 47.

– şi mi-am continuat mereu informaţia teologică, pentru că, dacă nu ştii teologie, dacă nu eşti fixat în teologia ortodoxă, în învăţătura ta de credinţă, în organismele internaţionale, la conferinţele internaţionale, în dialogurile cu celelalte confesiuni, sau religii, nu ţii pasul. Eşti acolo dintr-o dată figurant. Un figurant acceptat cu politeţe astăzi, cu indiferenţă mâine şi cu alte sentimente mai neplăcute poimâine”[17].

Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Antonie Plămădeală s-a afirmat şi s-a impus ca un mare ecumenist, luptător neobosit pentru solidarizarea Bisericilor creştine, pentru o pace dreaptă şi înţelegere desăvârşită dintre oameni şi popoare. Prin meritele şi competenţa sa remarcabile a reprezentat Biserica Ortodoxă Română, cu cinste, în foruri ecumeniste de conducere[18].

A făcut parte din delegaţiile sinodale române care au vizitat alte Biserici creştine (ortodoxe, catolice, protestante etc.). A fost delegat de Sfântul Sinod la a cincea Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Nairobi 1975), când a fost ales membru în Comitetul executiv şi în cel financiar, a fost conducătorul delegaţiei române la a şasea Adunare generală a aceluiaşi Consiliu (Vancouver, 1983), delegat la diferite întruniri ale unor comitete din Consiliul Ecumenic.

A fost delegat la Adunările generale ale Conferinţei Bisericilor Europene (Engelberg 1974, Chania/Creta 1979), la diferite sesiuni de lucru ale Comitetului consultativ şi financiar. Participant la mai multe sesiuni ale Comisiei mixte internaţionale de dialog între Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. A susţinut conferinţe, cursuri şi comunicări în Spania, Anglia, Franţa, Belgia, Germania, Suedia, Italia, S.U.A. ş.a.[19].

În 1971, Antonie Plămădeală a fost desemnat ca membru în Comisia pregătitoare a Sfântului şi Marelui Sinod al Ortodoxiei, de la Chambesy – Geneva.

În 1972, a condus o delegaţie a Bisericii noastre la Vatican, pe când în fruntea Bisericii Romano-Catolice se afla papa Paul al VI-lea. A fost prezent la Vatican de mai multe ori şi în timpul papei Ioan Paul al II-lea. Începând cu 1981, a făcut parte din Comisia internaţională mixtă de dialog cu Biserica Romano- Catolică.

Mitropolitul Antonie Plămădeală a luat parte activă la dialogul ecumenic. Cuvântul său era întotdeauna lămuritor, competent şi realist. Nu a făcut parte dintre ecumeniştii ultra optimişti care sunt pentru unirea Bisericilor numai de dragul unirii, în orice timp şi în orice loc, chiar cu sacrificarea adevăratei învăţături. Dar nu a făcut parte nici dintre ecumeniştii pesimişti, care, obosiţi de discuţii, ultra conservatori, nu văd decât deosebirile dintre ele şi ajung să considere strădania pentru unitate drept o muncă inutilă şi neavenită.

Nu cu mult timp înainte de a trece la cele veşnice, IPS Antonie Plămădeală îşi exprima părerea în legătură cu Mişcarea Ecumenică, într-un interviu publicat de ziarul “Jurnalul Naţional”[20]. Este poziţia unui ierarh ortodox

[17] Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Vocaţie şi misiune creştină în vremea noastră*, Sibiu, 1984, p. 220.
[18] Constantin Staicu, *Omul de inimă fierbinte*, în „Telegraful român”, 1987, nr. 43-44 şi 45-46, p. 7.
[19] Gheorghe Vasilescu, *op. cit.*
[20] „Jurnalul Naţional”, ediţia specială din 9 iunie 2005.

care a făcut parte din această mişcare şi ale cărui declaraţii sunt foarte realiste, întrucât se afirmă că, după 50 de ani, ecumenismul se află tot în faza sa de început: “După mine, vinovaţi sunt în primul rând cei din Consiliul Ecumenic, pentru că nu au dus la bun sfârşit nici una dintre problemele pe care le-au avut. Ecumenismul a rămas însă o problemă, care cine ştie când şi cum se va rezolva. Doar atât că a deschis ochii Ortodoxiei spre viitor. Şi spre un viitor poate mai puţin cunoscut de noi, dar oricum spre un viitor promiţător. Ecumenismul a fost dintru început o mare problemă şi se poate ca într-un viitor îndepărtat să-şi găsească un punct de vedere mai solid. Desigur însă că el va trebui reformat.”

Referitor la relaţia Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte biserici şi în special cu cea Romano-Catolică, Mitropolitul Antonie arată normalitatea acestora, dar şi imposibilitatea realizării unor modificări capitale: ”Relaţiile Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici sunt oarecum normale. Şi cu Biserica Catolică ele sunt tot normale; când mă gândesc la normalitate, iau situaţia de acum 50 de ani. Adică nu s-a făcut nici un progres, pentru că staful Consiliului Ecumenic nici nu s-a gândit la aceasta. El rămâne condus de protestanţi, la o atitudine pe care nu şi-o precizează, dar, în afară de Biserica Catolică, cu care s-a încercat unele discuţii, cu protestantismul nici vorbă de aşa ceva. Şi dacă în unele relaţii cu Biserica Romano-Catolică s-au schimbat atitudinile din trecut, apoi cu Biserica Protestantă nici nu s-a încercat aceasta. Aşa că putem vorbi de un oarecare moment de schimbare, dar el se referă mai mult la o schimbare de atitudine, şi nu la una de doctrină. Aşa încât, cu ecumenismul aş zice că suntem abia la început.”

Acţiunile de respingere sau cel puţin de neacceptare a mişcării ecumenice aşa cum a fost aplicate până acum se justifică – spune IPS Mitropolit Antonie – prin faptul că mulţi nu cunosc ecumenismul, dar şi prin aceea că lipsa de concretețe a lucrării ecumenice le-a dat unora, şi nu puţini, sentimentul că totul e o greşeală sau că fără rezultate nu are rost să lupţi: “În momentul de faţă, nu cred că cineva mai aşteaptă ceva. Ecumenismul a luat-o pe o cale greşită, care porneşte din inima Consiliului Ecumenic. Poate că ar trebui cumva reformat, pentru ca să înceapă tratative care să dea nişte rezultate. Pentru că ideea în sine rămâne bună. Felul cum s-a dezvoltat însă rămâne sub semnul întrebării. Eu sper totuşi că într-o zi vom putea spune că ceva s-a schimbat şi că de acum înainte mergem pe drumul cel bun.”

Iată ce spunea Prea Fericitul Părinte Teoctist, la înmormântarea IPS Antonie, despre activitatea lui în cadrul mişcării ecumenice: „…Am ţinut să-i aduc un pios cuvânt de cinstire, ca unul care l-am cunoscut şi l-am preţuit pentru vrednicia şi zelul cu care a slujit Biserica şi a reprezentat-o cu cinste în întrunirile internaţionale. Am călătorit de multe ori cu el peste hotare, peste mări şi ţări, pe mai multe continente. Am preţuit destoinicia şi vrednicia cu care a reprezentat Biserica noastră. Pot spune despre el că a fost un mare arhitect al ecumenismului şi al dialogului teologic inter-creştin şi inter-religios. A fost remarcabilă prezenţa sa şi contribuţia la dialogul bilateral cu Biserica Romano-Catolică. Documentul de la Balamand a fost o reuşită la care şi-a adus aportul

şi el. A avut responsabilități, ani în şir, în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. A făcut parte din delegații ale Bisericii ortodoxe surori, s-a implicat în lucrările comisiilor pregătitoare ale Sfântului şi Marelui Sinod al Ortodoxiei"[21].

Prezent mereu în lucrarea ecumenică IPS Sa şi-a spus cuvântul cu competență, cu autoritate teologică, în toate problemele legate de ecumenism. Prima parte a volumului *Ca toți sa fie una* (p.11 - 360) ale acestei cărți, grupează o serie de lucrări din acest domeniu, având chiar titlul general de „Teologie ecumenică". De asemenea, partea a treia a volumului „*Vocație şi misiune creştină în vremea noastră*" cuprinde astfel de materiale, grupate sub titlul „Pentru unirea tuturor" (p. 323 – 457), în care precizează autorul, „cititorii vor putea pătrunde, măcar indirect, în felul cum se lucrează pentru unitate în marile organizații dedicate acestui scop"[22].

Pe lângă activitatea fără egal în întrunirile internaționale, IPS Mitropolit Antonie a ocupat un loc de frunte în desfăşurarea ecumenismului local dintre cultele din țara noastră[23].

C. Concluzii

Timp de peste 35 de ani, teologul, cărturarul, episcopul, arhiepiscopul şi Mitropolitul Antonie Plămădeală a desfăşurat o activitate ecumenică remarcabilă prin prezența sa la diferitele întâlniri ecumenice pe perioada anilor de studii în străinătate, în calitate de vicar patriarhal şi de episcop al Buzăului, dar mai ales în cea de mitropolit al Ardealului.

Mitropolitul Antonie a fost cea mai autorizată voce a Bisericii Ortodoxe Române în ceea ce priveşte ecumenismul, în întregul secol XX. Într-un veac în care mişcarea ecumenică se năştea şi făcea primii paşi, unii dintre ei extrem de firavi alții foarte îndrăzneți, el a definit – chiar dacă nu întotdeauna într-un cadru sistematizat – metodologia, procedurile şi liniile importante ale implicării Ortodoxiei româneşti în definirea şi înțelegerea ecumenismului ca drum spre posibila unitate în diversitate.

Pentru Mitropolitul Antonie Plămădeală, ecumenismul a fost – în cel mai înalt grad – o chemare pe care el însuşi şi-a impropriat-o şi în care a crezut, chiar dacă unele aspecte din dezvoltarea concretă a ecumenismului instituționalizat s-au aflat într-o permanentă mişcare, căutându-şi locul. Unele dintre ele vor fi în continuă dinamică, pentru că adeseori gândirea umană îi ia locul – şi aici – voii lui Dumnezeu. De aceea, pe lângă atitudinea necesară introdusă de mitropolit, anume prezentarea specificului ortodox a gândirii ecumenice în discuțiile oficiale ale mişcării, de importanță capitală rămâne

[21] Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Mitropolitul Antonie – un ierarh vrednic şi un arhitect al ecumenismului şi dialogului teologic*, în „Telegraful Român", 2005, nr. 33 – 36, 1 şi 15 septembrie, p. 2.

[22] Antonie Plămădeală, *Vocație şi misiune creştină în vremea noastră"*, Sibiu, 1984, p. 25.

[23] Sebastian Şebu, Liviu Streza, Ioan Vasile Leb, *A 45-a Conferință teologică interconfesională. Sibiu, 5-6 iunie 1985*, în „Mitropolia Ardealului" XXX, 1985, nr. 7-8, p. 507-516.

rugăciunea pentru unitate, care impune dimensiunea duhovnicească a ecumenismului, o raportare la cealaltă identitate din propria ta cunoaştere, din duhul care să fie îmbibat mai întâi în cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu, din interior, şi nu una care să pornească de la raţiune, de la cunoaşterea umană, limitată prin definiţie. Căci, în fond, ecumenismul fără rugăciune nu este decât dorinţa exterioară de unitate, dar una formală şi lipsită de sens.

Valabilitatea direcţiilor propuse ori chiar stabilite de el nu s-a încheiat. Modul în care ele au fost formulate, contextual sau general, aplicarea lor la scară locală sau internaţională, în Biserica proprie dar şi de către alte Biserici şi confesiuni reprezintă acţiuni a căror dinamică nu se opreşte în timpurile noastre. Efectele gândirii ecumenice a mitropolitului, chiar dacă au fost direcţionate către un scop precis determinat de specificul unei situaţii, se vor vedea în timp, pentru că deja unele dintre afirmaţiile sale în domeniu au devenit previziuni, ecumenismul actual a înregistrat schimbări majore de accente, iar puternica personalitate a Mitropolitului Antonie şi angajarea sa ecumenică au determinat conturarea mărturiei creştine pentru adevărul mântuitor.

În studiile de specialitate dedicate unor teme ecumenice, şi în toate intervenţiile sale la diverse întruniri inter-bisericeşti, opera sa oferă importante elemente de teologie ecumenică. IPS Mitropolit Antonie atrăgea atenţia asupra faptului că o teologie ecumenică nu înseamnă o teologie a Consiliului Ecumenic al Bisericilor: „Teologie ecumenică avem…dar una e să existe o teologie ecumenică, şi alta e să dorim o teologie a Consiliului Ecumenic. Aceasta din urmă ar fi chiar periculoasă. O teologie a Consiliului Ecumenic? Care? O astfel de teologie ar face din Consiliul Ecumenic o Biserică, o sectă, una printre celelalte, o teologie printre celelalte… Şi atunci ce ar mai fi Consiliul Ecumenic în relaţiile cu Bisericile? Nici vorbă de aşa ceva”[24].

Mitropolitul Antonie, a fost un foarte bun teolog şi n-a fost niciodată un simplu figurant în întrunirile ecumenice, acest lucru îl dovedesc nu numai funcţiile pe care le-a ocupat în organismele bisericeşti mondiale – membru în Comitetul Central, al Comitetului Executiv şi al Comitetului Financiar ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Preşedinte al Unităţii I, „Credinţă şi Mărturie”, a Consiliului Ecumenic, cea mai importantă dintre cele trei unităţi ale acestei for bisericesc internaţional, dar şi faptul că n-a existat poate nici o participare a sa la astfel de întruniri în care să nu impună idei şi orientări noi, să nu ofere soluţii salutate de majoritatea participanţilor. Întotdeauna socotea ca nu poate fi disociate opera teologică de cea ecumenică.

Participarea sistematică la activitatea tuturor organizaţiilor ecumenice internaţionale şi în dialogul cu Biserica Romano-Catolică, cât şi la ecumenismul local poate fi numit **ecumenism integral**.

Parcurgând vasta bibliografie a IPS Antonie, ne putem da seama că IPS Sa a realizat nu numai un ecumenism integral ci o teologie integrală, o spiritualitate integrală.

---

[24] Antonie Plămădeală, *Lucrările Comitetului Executiv al CEB,* Geneva, 4-8 februarie 1985, în „Mitropolia Ardealului”, XXX, 1985, nr. 1-2, p. 85.

Prin întreaga sa activitate, Mitropolitul Antonie a dovedit din plin a fi vrednic urmaş al marilor ierarhi, înaintaşi, transilvăneni, păstrători ai unității de credință şi neam, dar şi un spirit ecumenist şi european desăvârşit.

D. Bibliografia ecumenică a I.P.S. Antonie Plămădeală

a. Lucrări

Hans Kung şi deleagația „Mysterium Ecclesiae", Bucureşti, 1974 (şi în *Ortodoxia*, an XXVI, 1974, nr. 1, p. 5-69).

Ca toți să fie una, Bucureşti, 1979.

b. Studii şi articole

Biserica Romano-Catolică într-un ceas de nelinişte", în Ortodoxia, an XXI, 1969, nr. 3, p. 464.

Lucrările pregătitoare ale Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, în BOR, an. LXXXIX, 1971, nr. 7-8, p. 783-787.

Opinii asupra pregătirii Sfântului şi Marelui Sinod, *al Bisericii Ortodoxe*, în Ortodoxia, an XXIX, 1977, nr. 2, p. 232-257.

Zece teze despre catolicitate şi etnicitate, în ST, seria a II-a, an XXXI, 1979, nr. 1-4, p. 301-315.

Din nou despre Sfântul şi Marele Sinod Ortodox în pregătire, în MA, an XXVII, 1982, nr. 7-9, p. 438-444.

Vizita unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române la Secretariatul Vaticanului pentru unitatea creştinilor (14-24 martie 1972), în BOR, an XC, 1972, nr. 3-4, p. 247-250.

Sesiunea Prezidiului Conferinței Bisericilor Europene (Moscova- Zagorsc, 18-21 aprilie 1972), în BOR, an XC, 1972, nr. 3-4, p. 302-303.

Vizita unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române în Elveția, (19-26 octombrie 1972) în BOR, an XC, 1972, nr. 9-10, p. 956-958.

Vizita în Marea Britanie a P.S. Episcop Antonie Plămădeală, vicar patriarhal, în BOR, an XC, 1972, nr. 11-12, p. 1161-1163.

Şedința comună a Prezidiului Comitetului Consultativ şi Comitetului Financiar al Conferinței Bisericilor Europene (23-27 octombrie 1972), an XC, 1972, nr. 11-12, p. 1170-1177.

Sesiunea „Comitetului Celor Cinci", însărcinat să studieze viitorul Institutului Ecumenic de la Bossey-Elveția (29-31 ianuarie 1973), în BOR, an XCI, 1973, nr. 1-2, p. 99-103.

Seminarul de la Engelsberg asupra „Consolidării păcii în Europa – Contribuția specifică a Bisericilor" (28 mai – 1 iunie 1973) în BOR, an XCI, 1973, nr. 7-8, p. 798-802.

Sesiunea anuală de lucru a Prezidiului al Comitetului Consultativ şi al Comitetului financiar al Conferinței Bisericilor Europene" (Bad Soden, Germania, 14-20 octombrie 1973), în BOR, an XCI, 1973, nr. 9-10, p. 992-998.

Participarea P.S. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, vicar patriarhal, la lucrările Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene de la Libfrauenberg-Franța (16-21 aprilie 1975), în BOR, an XCIII, 1975, nr. 5-6, p. 601-102.

*Şedința Prezidiului Conferinței Bisericilor Europene (*Bad-Gandershein, RFG, 29-31 ianuarie 1976), în BOR, an XCIV, 1976, nr. 1-2, p. 94-95.

Lucrările Prezidiului şi ale Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene, Moscova, 18-23 mai 1976, în BOR, an XCIV, 1976, nr. 5-6, p. 475-483.

Lucrările Comitetului Central şi ale Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 7-9 august 1976, în BOR, an XCIV, 1976, nr. 9-12, p. 612-617.

Lucrările Comitetului Executiv şi ale Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 25 iulie-6 august 1977, în BOR, an XCV, 1977, nr. 9-12, p. 887-897.

Sesiunea ordinară a Prezidiului Conferinței Bisericilor Europene, Manchester, Anglia, 27-29 octombrie 1977, în BOR, an XCVI, 1977, nr. 1-2, p. 26-29.

Participarea P.S. Antonie Plămădeală la sesiunea Comitetului Executiv al Consiliului Ecumnenic al Bisericilor, Boldern Zurich, Elveția, 13-17 februarie 1978, în BOR, an XCVI, 1978, nr. 3-4, p. 192-200.

Sesiunea anuală a Comisiei de întrajutorare bisericească din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Woudshoten-Utrecht, Olanda, în BOR, an XCVI, 1978, nr. 3-4, p. 204-206.

Participarea unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române la întrunirea ecumenică dintre Conferința Bisericilor Europene şi Consiliului Conferințelor Episcopale Romano-Catolice din Europa, la Chantilly-Franța (10-13 aprilie 1978), în BOR, an XCVI, 1978, nr. 5-6, p. 457-461.

*Sesiunea unită anuală a Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene (*Troudhein, Norvegia, 6-10 iunie 1978), în BOR, an XCVI, 1978, nr. 9-10, p. 912-916.

Lucrările Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, (Kingston, Jamaica, 29 –31decembrie 1978), în BOR, an XCVII, 1979, nr. 1-2, p. 28-34.

Lucrările Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, (Kingston, Jamaica, 1 –11ianuarie 1979), în BOR, an XCVII, 1979, nr. 1-2, p. 34-46.

Lucrările Comitetului de revizuire din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Chambesy 2 –10 septembrie 1979, în BOR, an XCVII, 1979, nr. 9-12, p. 1087.

Întrunirea Comitetului Financiar al Conferinței Bisericilor Europene, (Frankfurt/ Main, 24-27 ianuarie 1980), în BOR, an XCVIII, 1980, nr. 1-2, p. 37-38.

Întâlnirea dintre conducătorii Consiliului Mondial al Bisericilor şi reprezentanții Bisericilor membre ale Consiliului din statele socialiste din Răsăritul

Europei (Budapesta, 28-31 ianuarie 1980), în BOR, an XCVIII, 1980, nr. 1-2, p. 41-57.

Lucrările Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, *sesiunea 1980,* (Geneva, 14-22 august 1980), în BOR, an XCVIII, 1980, nr. 11-12, p. 1108-1120.

Consultația de la Sofia: Bisericile Ortodoxe şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor (23-31 mai 1981), în BOR, an XCIX, 1981, nr. 7-8, p. 706-709.

*„Chantilly II" A doua întâlnire a Conferinței Bisericilor Europene cu Consiliului Conferințelor Episcopale Europene Romano-Catolice (*16-20 noiembrie 1981), în BOR, an XCIX, 1981, nr. 11-12, p. 1207-1215.

Comitetul internațional pregătitor al Conferinței Mondiale „Slujitorii religiilor în apărarea darului sacru al vieții de la o catastrofă nucleară", (Sovincentr, Moscova, 26-28 ianuarie 1982), în BOR, an C, 1982, nr. 1-2, p. 89-92.

Sesiunea anuală a Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, (15-20 februarie 1982), în BOR, an C, 1982, nr. 3-4, p. 254-260.

Lucrările sesiunii ordinare anuale a Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 19-28 iulie 1982, în BOR, an C, 1982, nr. 9-10, p. 803-811.

Şedința ordinară anuală a Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (15-20 februarie 1982, Geneva), în MA, an XXVII, 1982, nr. 4-6, p. 387-398.

Sesiunea anuală a Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene (Atena 29 aprilie -2 mai 1982), în MA, an XII, 1982, nr. 7-9, p. 538-541.

Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, în MA an XVII; 1982, nr. 11-12, p. 695- 702.

Bisericile din Europa şi pregătirea viitoarei Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (conferință pan-europeană între 4-10 februarie 1983, la Viena pentru pregătirea Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Vancouver, Canada, 24 iulie-10 august 1983), în BOR, an CI, 1983, nr. 3-4, p. 161-166.

Sesiunea ordinară a lucrărilor Comitetului executiv al C.E.B.- Geneva, 28 februarie –24 martie 1983, în BOR, an CI, 1983, nr. 5-6, p. 338-342 şi în MA, an. XVIII, 1983, nr. 3-4, p. 211 – 214.

Întrunirea anuală a Comitetului European pentru întrajutorarea Bisericilor, Madrid, 3-5 martie 1983, în BOR, an CI, 1983, nr. 5-6, p. 342-343 şi în MA, an. XVIII, 1983, nr. 3-4, p. 221-222.

Întrunire ecumenică pentru pregătirea participării la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor la Vancouver, Canada (Moscova, 15-16 martie 1983), în BOR, an CI, 1983, nr. 5-6, p. 350 şi în MA, an. XVIII, 1983, nr. 3-4, p. 220 – 221.

A treia întâlnire dintre Conferința Bisericilor Europene şi Consiliul Conferințelor Episcopale Europene Romano-Catolice (Riva del Garda-Milano), în

BOR, an CII, 1984, nr. 11-12, p. 721-727 şi în MA, an. XIX, 1984, nr. 9-10, p. 711-715.

Lucrările Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 4-8 februarie 1985), în BOR, an CIII, 1985, nr. 3-4, p. 197-204 şi în MA, an. XXX, 1985, nr. 1-2, p. 79-87.

Şedința de lucru cu directorii Unității I „Credință şi Mărturisire" din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 9 februarie 1985), în BOR, an CIII, 1985, nr. 3-4, p. 204 şi în MA, an. XXX, 1985, nr. 1-2, p. 87.

Dialog ecumenic între ortodocşi şi romano-catolici (Opole-Polonia, 3-8 iunie 1985), în BOR, an CIII, 1985, nr. 7-8, p. 500-505 şi în MA, an. XXX, 1985, nr. 5-6, p. 362-364.

Sesiunea 1985 a Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferințelor Bisericilor Europene, în MA, an. XXX, 1985, nr. 3-4, p. 239-243.

Simpozion inter-ortodox la Boston, U.S.A., asupra Documentului C.E.B. „Botez, Euharistie, Preoție", în MA, an. XXX, 1985, nr. 5-6, p. 364-368.

Şedința Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Kinshasa, Zair, 9-18 martie 1986), în BOR, an CIV, 1986, nr. 3-4, p. 16-19 şi în MA, an. XXXI, 1986, nr. 4, p. 100-102.

Lucrările celei de a IV-a sesiuni a Comisiei internaționale mixte de dialog între Bisericile Ortodoxe şi Biserica Romano-Catolică (Bari, Italia, 28 mai-7 iunie 1986), în BOR, an CIV, 1986, nr. 5-6, p. 79-84.

Comunicare, nu excomunicare. Însemnări de la un „Conciliu al Păcii", în MA, an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 135 – 140.

A treia Conferință Panortodoxă Preconciliară (Geneva, 28 octombrie – 6 noiembrie 1986), în BOR, an CIV, 1986, nr. 9-10, p. 38-43 şi în MA, an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 129-134.

Participarea unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române la cea de a treia Conferință Panortodoxă Preconciliară, în BOR, an CIV, 1986, nr. 9-10, p. 44-52.

Întrunirea Prezidiului şi a Comitetului Consultativ la Universitatea Stirling din Scoția, Marea Britanie (2-4 septembrie 1986), în MA, an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 121 – 129.

Sesiunea 1987 a Comitetului executiv şi a Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 12-15 ianuarie 1987) în BOR, an CV, 1987, nr. 1-2, p. 59-74.

Sesiunea 1987 a Prezidiului şi a Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene (Bossey, Elveția, 25-31 martie 1987) în BOR, an CV, 1987, nr. 3-4, p. 50-55 şi în MA, an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 94 – 97.

Dialogul dintre Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987 (Bari – Italia, 9-16 iunie 1987), în BOR, an CV, 1987, nr. 5-6, p. 68-74 şi în MA, an. XXXII, 1987, nr. 4, p. 59 – 66.

Semne de colaborare între Bisericile din Europa, în BOR, an CV, 1987, nr. 7-8, p. 175-176.

Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Atlanta, S.U.A. (18-25 septembrie 1987), în BOR, an CV, 1987, nr. 9-10, p. 154-159 şi în MA, an. XXXII, 1987, nr. 6, p. 125- 129.

Două importante conferinţe bisericeşti în viitorul apropiat, în BOR, an CVI, 1988, nr. 3-4, p. 37-38.

Sesiunea anuală a Prezidiului şi a Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene, 1988 (18-24 aprilie), în BOR, an CVI, 1988, nr. 3-4, p. 38-41.

Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor la Istanbul (7-12 martie 1988), în BOR, an CVI, 1988, nr. 3-4, p. 41-45.

Forum mondial al conducătorilor religioşi şi al parlamentarilor pentru supravieţuirea omenirii (11-15 aprilie 1988, Oxford), în BOR, an CVI, 1988, nr. 3-4, p. 45-52.

A V-a sesiune plenară a Comisiei internaţionale mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică (19-26 iunie 1988, Mănăstirea Noul Valamo din Finlanda), în BOR, an CVI, 1988, nr. 7-8, p. 26-34 şi în MA, an. XXXIII, 1988, nr. 4, p. 62-67.

Comitetul central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor în sesiunea anuală, Hanovra, 1988, (10-20 august), în BOR, an CVI, 1988, nr. 7-8, p. 35-43 şi în MA, an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 104-110.

Bisericile din Europa la a IV-a întâlnire (Erfurt, Germania, 28 septembrie – 2 octombrie 1988), în BOR, an CVI, 1988, nr. 9-10, p. 59-61 şi în MA, an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 110-112.

Sesiunea Prezidiului Conferinţei Bisericilor Europene, 1988 (24-26 octombrie 1988, Leningrad), în BOR, an CVI, 1988, nr. 9-10, p. 61-62 şi în MA, an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 112-114.

Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 12-18 februarie 1989), în BOR, an CVII, 1989, nr. 1-2, p. 137-141 şi în MA, an. XXXIV, 1989, nr. 1, p. 98-101.

Două întâlniri ecumenice recente, în BOR, an CVII, 1989, nr. 1-2, p. 142-143 şi în MA, an. XXXIV, 1989, nr. 1, p. 97-98.

Lucrările Prezidiului CBE, (24-27 octombrie 1991, Durham, Anglia), în RT, an I (73), 1991, nr. 5, p. 56.

A cincea întâlnire ecumenică CBE-CCFE (24-27 octombrie 1991), în BOR, an CIX, 1991, nr. 10-12, p. 52-53.

Comisia mixtă internaţională pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică. A VII-a Sesiune plenară, Balamand, Liban, 17 – 24 iunie 1993, „*Uniatismul, metode de unire din trecut şi căutarea actuală a deplinei comuniuni", Documentul de la Balamand. Text şi comentariu*, în RT, an III (75), 1993, nr. 2, p. 75 – 110.

Dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Ortodoxă Vechi-Orientală (Chambesy, 1-6 noiembrie 1993), în RT, an III (75), 1993, nr. 4, p. 83-91. şi în Ortodoxia, an XLVI, 1994, nr. 1, p. 139-147.

A doua Comisie pregătitoare a celei de a IV-a Conferinţe preconciliare.

Diaspora ortodoxă şi organizarea ei canonică, în RT, an III (75), 1993, nr. 4, p. 99-112. şi în Ortodoxia, an XLVI, 1994, nr. 1, p. 148-161.

A doua Comisie pregătitoare a celei de a IV-a Conferințe preconciliare. Autocefalia şi modul proclamării ei, în RT, an III (75), 1993, nr. 4, p. 91-99, şi în Ortodoxia, an XLVI, 1994, nr. 1, p. 162-170.

Patmos – Insula Apocalipsei. Întâlnire aniversară a capilor Bisericii Ortodoxe, în TR, an 142, 1995, nr. 37-40, p. 1-3.

I.P.S. Antonie Plămădeală a scris aproximativ 70 de însemnări şi comentarii ecumenice, în diferite reviste de specialitate, articole publicate în străinătate, cuvântări şi zeci de conferințe şi luări de cuvânt la întruniri ecumenice[25].

BIBLIOGRAFIE

A. Izvoare, Manuale, Lucrări

Biblia sau Sfânta Scriptură, Tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte TEOCTIST Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.

Branişte, Ene şi Branişte, Ecaterina, ***Dicționar enciclopedic de cunoştințe religioase***, Editura Diecezană Caransebeş, 2001.

Dicționarul enciclopedic al răsăritului creştin, Coordonator Edward G., Farrugia S.J., Editura Galaxia Gutenberg, 2005.

Păcurariu, Mircea, ***Dicționarul teologilor români***, Ediția a doua, revăzută şi întregită, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002.

Plămădeală, Antonie, ***Ca toți să fie una***, Bucureşti, 1979.

Plămădeală, Antonie, Mitropolitul Ardealului, ***Vocație şi misiune creştină în vremea noastră***, Sibiu, 1984.

Plămădeală, Antonie, ***Vocație şi misiune creştină în vremea noastră"***, Sibiu, 1984.

B. Reviste, Studii teologice

Arhiepiscopul şi Mitropolitul Antonie Plămădeală. Scurtă schiță biobibliografică, în „Telegraful Român", Nr. 33 – 36, 1 şi 15 septembrie, 2005.

Bel, Valer, ***Mitropolitul Antonie Plămădeală şi ecumenismul***, în "Studii Teologice" an I, 2005, nr. 4.

[25] A se vedea *Bibliografia Mitropolitului Antonie Plămădeală,* Paul Brusanowski în „Studii Teologice", seria a III-a, anul I, nr. 4, octombrie-decembrie, 2005, Bucureşti, p. 215 – 244.

Brusanowski, Paul, ***Coordonate biografice ale Mitropolitului Antonie al Ardealului***, în „Revista Teologică", Anul VI (78), Nr. 3-4/1996.

Brusanowski, Paul, ***Bibliografia Mitropolitului Antonie Plămădeală***, în „Studii Teologice", Seria a III-a, Anul I, Nr. 4, octombrie-decembrie, 2005, Bucureşti.

Cetatea creştină – periodic de spiritualitate, informare şi atitudine al Arhiepiscopiei Craiovei şi al Episcopiei Severinului şi Strehaiei, An IV, Nr. 7-8 (39-40), Iulie – August, 2005.

Graiul Bisericii Noastre, Nr. 5 (55), anul XII, Baia Mare, iulie – decembrie, 2005.

Jivi, Aurel, ***Activitatea ecumenică a IPS Mitropolit Antonie***, în „Mitropolia Ardealului", XXXI, nr. 6/1986.

„Jurnalul Național", Ediție specială din 9 iunie 2005.

Petraru, Gheorghe, ***Viziunea ecumenică şi mărturia ortodoxă a Mitropolitului Antonie Plămădeală***, în "Studii Teologice" an I, 2005, nr. 4.

Plămădeală, Antonie ***Lucrările Comitetului Executiv al C.E.B.,*** Geneva, 4 –8 februarie 1985, în „Mitropolia Ardealului", XXX, 1985, nr. 1 – 2.

Radu, Simion ***Despre ecumenismul creştin, importanța şi realizarea lui în istorie***, în „Mitropolia Ardealului" nr. 9 – 10, Anul 1970.

Staicu, Constantin, ***Omul de inimă fierbinte***, în „Telegraful român", Nr. 43-44 şi 45-46/1986.

Şebu, Sebastian, Streza, Liviu şi Leb, Ioan Vasile, ***A 45-a Conferință teologică interconfesională. Sibiu, 5-6 iunie 1985***, în „Mitropolia Ardealului" XXX, Nr. 7-8/1985, p. 507 – 516.

Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ***Mitropolitul Antonie – un ierarh vrednic şi un arhitect al ecumenismului şi dialogului teologic***, în „Telegraful Român", Nr. 33 – 36, 1 şi 15 septembrie, 2005.

Vasile Episcopul Oradiei, ***Omagiu IPS Antonie, Mitropolitul Ardealului la împlinirea vârstei de 60 de ani***, în „Mitropolia Ardealului", Anul XXXI, Nr. 6/1986.

Vasilescu, Gheorghe, ***IPS Mitropolit Antonie al Ardealului a trecut la cele veşnice***, în „Vestitorul Ortodoxiei", Nr. 363 – 364 din 30 septembrie 2005.

MISIUNEA CREŞTINĂ ÎN TERITORIILE OLANDEI DE AZI

Pr. lect. univ. dr. Cristian ŞTEFAN

ABSTRACT

The Church of England was, in the Dark Age (500-1000 A.D.), a great missionary Church. The first of whom we have to take note was Willibrord (c. 658 – 739), a monk of Wilfrid's foundation at Ripon, who became the Apostle of the Frisians in what is now Holland and part of Belgium.

Our sources give us little detail by which to judge of the methods followed in his work, and nothing at all on which a statistical reckoning can be based. It is clear that the monastery was the centre of the whole work.

By the time of the death of Willibrord, Frisia had a well – established Church which was able to survive through all the later vicissitudes of political change.

În antichitate, teritoriul Olandei de azi era locuit de batavi şi frizi. În secolul I î. Hr. teritoriul Olandei a fost ocupat parțial de romani, iar mai târziu, în epoca migrațiilor, de franci şi saxoni.

Primul misionar englez care a părăsit pământul natal, propovăduind în **Olanda,** în iarna anilor 678-679, a fost episcopului **Wilfred** (634-709). Deşi a deschis calea gândirii celorlalți compatrioți în vederea posibilității misiunii creştine pe alte teritorii, el nu a fost un misionar prin vocație, iar rezultatele predicii sale nu au durat prea mult în Țările de Jos, după plecarea sa.

Următorul nume din istoria misiunilor anglo-saxone este cel al lui **Egbert** (✞729), originar din Northumbria şi care poate fi numit întemeietorul real al misiunii din Frisia (Olanda). Din tinerețe el a fost viețuitorul unei mănăstiri irlandeze şi după ce a supraviețuit în urma unei epidemii de ciumă, el a pus un vot, ca o expresie a mulțumirii sale față de Dumnezeu, de a nu se mai întoarce în țara sa natală şi de a predica Evanghelia lui Hristos în Frisia sau în alte părți de pe continent unde populația nu fusese încă evanghelizată.

În ciuda unei viziuni pe care a interpretat-o ca o atenționare împotriva încercării sale misionare, el s-a pregătit de plecare cu încă câțiva însoțitori, dar corabia în care se aflau a naufragiat din cauza unei furtuni violente. În cele din urmă el s-a convins şi a decis să rămână acasă. Totuşi el l-a trimis pe unul din însoțitorii săi, pe nume **Wictbert**. Numai că la sosirea sa în Frisia, Wictbert a descoperit împrejurări mai puțin favorabile decât acelea de care s-a bucurat Wilfred. Regele Aldgisl fusese urmat de regele păgân Radbod, iar după doi ani de muncă mai puțin fructuoasă el s-a întors în Irlanda, hotărându-se că poate fi mai de folos lui Dumnezeu slujind propriul său popor.

Încă o dată s-a putut vedea că fără suportul conducătorilor lumeşti, misionarii Evului mediu nu puteau realiza prea mult.

Cu toate nereuşitele, totuşi Egbert nu a renunțat la misiune şi a trimis în Frisia, la anul 690, un al doilea grup alcătuit din 12 ucenici de-ai săi, printre care era şi un preot **Willibrord**. Mai târziu, în anul 729 a murit la vârsta de 90 de ani.

*

Una dintre cele mai notabile realizări pe tărâm misionar a fost opera îndeplinită de **Willibrord** (658-739)[1]. El s-a născut în noiembrie 658 într-o familie cu părinți credincioşi din Deira. Tatăl său, Wilgils, în ultimii ani ai vieții sale a trăit ca eremit lângă gurile râului Humber într-o chilie aflată în mijlocul unei obşti monahale. El şi-a dăruit fiul mănăstirii Ripon, situată în Deira spre a fi educat[2].

La Ripon, Willibrord, a fost unul dintre fiii duhovniceşti ai lui Wilfred, formându-se în spiritul loialității față de Roma, care a fost un factor major în viața sa. Depunerea din scaunul episcopal de Northumbria a lui Wilfred a determinat plecarea lui Willibrord la Ripon. Mulți dintre discipolii lui Wilfred au plecat din Northumbria, dând dovadă de solidaritate şi simpatie față de părintele lor spiritual. Ca şi alți anglo-saxoni, Willibrord auzise de bunele şcoli din Irlanda, fapt ce l-a determinat să intre în mănăstirea Rathmelsigi, condusă de Egbert şi unde a făcut cunoştință cu Wictbert. El a rămas aici timp de 12 ani, într-o atmosferă de sfințenie, dedicându-se uceniciei pentru viitoarea perioadă a vieții sale, aceea a misionarismului [3].

Ca şi la mănăstirea din Ripon, pregătirea lui Willibrord s-a bazat pe linia directoare a Romei, întrucât şi Egbert a fost un susținător al ritului roman. Dar putem fi siguri că în perioada acelor ani petrecuți în Irlanda, el a prins, de asemenea, multe aspecte ale spiritului celtic, ca de exemplu zelul şi dragostea de călătorie în slujba lui Hristos.

Când atinsese vârsta de 32 de ani, el a fost determinat să predice

---

[1] Willibrord a fost adevăratul Apostol al Olandei."Olandezii au fost păgâni până când pontiful scaunului Romei, Sergius, l-a trimis pe Willibrord ca episcopul şi învățătorul lor. El a fost cel care i-a convertit la credința în Hristos".(Boniface-"Epistles", ed. Tangl în Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Selectae, şi trad. în engleză de E. Kylie, "***The English Correspondence of Saint Boniface***" (London 1911). O "***Viață a lui Willibrord***" scrisă de un irlandez a dispărut. Alcuin a scris o "***Viață***" cam la 50 de ani după moartea lui, text editat de W. Levison în M.G.H. Scriptores Rerum Merovingicarum, vol VII, pag.81-141, tradus de C.H. Talbot în "***Anglo-Saxon Missionaries in Germany***" (London 1954). Din păcate, această "***Viață***" ne relatează mai pe larg doar fapte miraculoase, iar corespondența lui Willibrord a fost pierdută. Mai există o altă traducere a monografiei lui Alcuin în A. Grieve, "***Willibrord***" (1923), precum şi lucrarea lui G.H. Verbist -"***Saint Willibrord apotre de Pays-Bas et fondateur d'Echternach***" (Louvain 1939)

[2] Levison, W. - "***England and the Continent in the Eight Century***", Oxford 1946, pag.54-55

[3] Ewig, Eugen - "***The Papacy's Alienation from Byzantium and Rapprochement with the Franks***", în "***History of the Church***", vol III, ed. de Hubert Jedin şi John Dolan, pag.3-25, London 1980, pag.9-10

despre viața creştină la oamenii din nord, presupunându-se că pentru activitatea sa din Frisia (Olanda) să fi fost încurajat de exemplul fostului său învățător Wilfred. Astfel, în anul 690 el, împreună cu alți unsprezece, a pornit în misiune, cea de-a doua trimisă de Egbert, deşi nu sunt argumente foarte clare care să sugereze că el ar fi dirijat această misiune. Expediția misionară a trecut cu succes Canalul şi au debarcat la gurile Rhinului. Obiectivul imediat al grupului a fost castelul de la Utrecht, un vechi oraş roman, unde Willibrord, la timpul potrivit, şi-a stabilit scaunul episcopal[4].

Frisia suferise mult în timpul luptelor pentru putere, ceea ce a condus la declinul casei regale merovingiene, trecând printr-o perioadă caracterizată prin instabilitate. Însă odată cu victoria decisivă de la Tertry (687), Pepin II de Heristal (✞714), conducătorul palatului în Austrasia, i-a izgonit pe rivalii din Neustria şi a asigurat supremația în ținuturile france. Frisienii erau vecini supărători pentru franci, fapt ce l-a făcut pe Pepin să-şi conducă armatele împotriva lor, supunând Frisia până la sud şi vest de Yssel. Regele frisian Radbod, un păgân înrăit care se exprimase că mai bine să-şi petreacă veşnicia în iad împreună cu înaintaşii săi decât în rai cu creştinii, a fost un adversar de temut de aceeaşi mărime cum a fost Penda de Mercia[5]. Dar când Willibrord a sosit în Frisia, condițiile erau mult mai favorabile, iar misionarii au putut să-şi înceapă activitatea lor, fiind susținuți de Pepin.

Willibrord nu a fost mulțumit cu obținerea celui mai puternic suport secular posibil, ci s-a dus la Roma pentru a-şi asigura aprobarea papei Sergiu I (687-701). Plecarea lui Willibrord a iscat una dintre cele mai încurcate probleme ale misiunii din Frisia, întrucât au apărut ceva disensiuni între frați, referitor la cine să-i ia locul la conducere. În absența sa, ei au ales un alt episcop, dintre ei, pe nume Suidbert, şi l-au trimis în Anglia spre a fi hirotonit. Perioada când el a plecat s-a potrivit cu vacanța scaunului de Canterbury ce a urmat după moartea arhiepiscopului Theodore (690), Suidbert fiind hirotonit de către Wilfred în Mercia, unde se afla în exil[6].

Răspunsul la această problemă poate fi găsit şi în faptul că în acea vreme misiunea tindea să se fărâmițeze şi să nu facă față. Posibil ca aprobarea lui Pepin să fi ajuns la urechile conducătorilor misionarilor englezi, şi poate că au gândit că ei pot trimite misiuni auxiliare şi în alte părți, nu numai în ținuturile păgâne ale Frisiei.

Într-adevăr, în acea perioadă erau doi preoți englezi care trăiseră

---

[4] Godfrey, John - "***The Church in Anglo-Saxon England***", Cambridge 1962, pag.222

[5] Radbod a făcut faimoasa sa declarație în anul 718, cu un an înainte de moartea sa, refuzând botezul în cele din urmă."***Dicens se non posse carere consortio praedecesorum suorum, et cum parvo numero sedere in caelesti reguo***" ("***Councils and Ecclesiastical Documents***..." vol III, pag.225)

[6] Bede - "***A History of the English Church and People***", translated by Leo Sherley-Price, Penguin Books, Edinburgh 1956, pag.282

în Irlanda şi care au fost probabil membrii ai acestui grup plecat pentru a-i evangheliza pe saxoni[7]. Aceşti doi preoți, care aveau acelaşi nume Hewald, erau foarte nerăbdători ca să mai aştepte şi la sosirea printre saxoni, ei au căutat audiență la cel mai apropiat domnitor. Numai că acei saxoni s-au temut de influența pe care ei puteau să o aibă asupra conducătorului lor şi i-au omorât înainte de a obține audiența, pentru a-şi putea păstra pe mai departe religia lor păgână. La auzirea acestui incident, conducătorul lor s-a înfuriat şi i-a executat pe criminali. Trupurile celor doi au fost apoi găsite şi duse la Koln, din porunca lui Pepin, unde se pot găsi şi astăzi moaştele lor în biserica Sf. Cunibert.

Ca şi cei doi preoți, episcopul Suidbert a plecat dincolo de granițele Frisiei, pentru a-şi îndeplini sarcinile misionare. La întoarcerea din Anglia, după hirotonie, el s-a stabilit pentru un timp la Wijk bij Duurstede, dar la scurt timp el a plecat pentru a propovădui în Westphalia. El a avut succes în regiune, dar în urma unei invazii saxone a trebuit să se retragă pe o insulă a Rhinului numită Inlitore, iar mai târziu cunoscută sub numele de Kaiserswerth, dăruită lui de către Pepin şi soția sa Blithryda[8]. Aici el a pus bazele unei mănăstiri, în care a rămas până în anul 713, când a murit [9].

Această aventură misionară se pare că i-a convins pe anglo-saxoni că singura posibilitate practică este să-şi consolideze poziția în Frisia. La aceasta au procedat ei, însă acum sub conducerea fermă a lui Willibrord, reîntors de la Roma. Vizita sa la Roma a fost foarte semnificativă. Biserica Angliei însăşi a fost într-o mare măsură rezultatul misiunii papale, iar acum, dintru început, "**fiica"** ei de peste mări a fost adusă printr-o acțiune deliberată în stadiul de supusă Romei.

Cu câțiva ani înaintea acestei perioade, episcopul Eligius de Noyon şi Tournay (641-660) a întreprins o misiune creştină în Flandra, iar în acelaşi timp Sf. Amandus din Aquitania, însoțit de un călugăr italian, a activat printre francii din sudul Frisiei [10], întemeiind o biserică la Antwerp. În acelaşi timp era o biserică şi în castelul de la Utrecht din primii ani ai secolului al VIII-lea oferită de Dagobert I episcopului de Koln, ca punct de plecare pentru opera misionară printre frisieni. În cele ce au urmat nu s-a realizat nimic din acest proiect, ba mai mult, păgânii au distrus şi biserica.

Acum, după cum s-a văzut, Willibrord îşi făcuse intrarea inițială în Frisia pe la castelul din Utrecht, ca opera sa misionară să fie o continuare a ceea ce începuse şi nu reuşise episcopii de Koln. După întoarcerea de la Roma, i-a fost

[7] Ibidem - pag.280-281.
[8] Ibidem - pag.283
[9] Levison, W. - op.cit., pag.57
[10] Robinson, C.H. - "***The Conversion of Europe***", London, 1917, pag.323

dată şi biserica lui Amandus din Antwerp[11], care, prin poziția sa apropiată de granițele Frisiei a fost o bază corespunzătoare pentru scopul său.

De aici el şi-a început munca de evanghelizare vizitând sistematic multe locuri, ceea ce întrezărea posibilitatea înființării Bisericii Frisiei. După câțiva ani caracterizați de succes pe tărâmul încreştinării, sosise timpul pentru organizare şi întemeiere, fapt de care şi-a dat seama şi Pepin trimițându-l pe Willibrord la Roma pentru a fi hirotonit arhiepiscop pentru poporul Frisiei [12]. Aceasta a fost prima cooperare între un conducător carolingian şi papă, după cum a fost prima dată când s-au întâlnit trei forțe care au fost să influențeze atât de profund mersul istoriei Europei - papalitatea, Imperiul carolingian şi misionarii anglo-saxoni.

Astfel Willibrord, având vârsta de 37 de ani, s-a văzut nevoit să plece pentru a doua oară la Roma, încărcat de daruri din partea lui Pepin. El a fost hirotonit la 21 noiembrie 695, ajunul prăznuirii Sf. Cecilia, în biserica din Trastavere, de către însuşi papa Sergiu I, iar apoi i s-a dat pallium, ca simbol al primatului său peste poporul din Frisia şi ca autoritate în a hirotoni episcopi. În acelaşi timp papa Sergiu I i-a dat şi numele de Clement, după al sfântului al cărui praznic începea la 23 noiembrie[13]. Spre deosebire de Wynfrith de Crediton, care a primit numele de Bonifacius, Willibrord a fost cunoscut numai după numele englezesc.

După ce a stat la Roma timp de două săptămâni, Willibrord s-a întors în Frisia, încărcat de moaşte şi de daruri. La întoarcere, el a primit de la Pepin castelul de la Utrecht, ca loc pentru scaunul său arhiepiscopal. Această stabilire a fost şi una strategică, deoarece Utrecht era în regiunea Friesland, la vest de râul Yssel şi la sud de Zuyder Zee, care fusese supusă de către Pepin. La câteva mile de castel era țara frisienilor păgâni, între Yssel şi Ems, condusă de regele Radbod. Apoi Willibrord era aproape de port, bine plasat pentru a primi întăriri din Anglia.

La Utrecht, Willibrord a construit o biserică, pe care a închinat-o Mântuitorului Hristos, după cum făcuse şi Augustin la Canterbury, iar peste fundația bisericii dărâmate de păgâni câțiva ani mai devreme, el a ridicat o nouă biserică în cinstea Sf. Martin.

De acum s-a început şi mai serios apostolatul, inaugurându-se marea eră a influenței anglo-saxone pe continent, o influență care a durat tot secolul al VIII-lea şi chiar mai mult. El a predicat cu putere cuvântul Scripturii, a întemeiat biserici şi a stabilit comunități de călugări şi călugărițe. Compatrioții săi de pe cealaltă parte a Canalului au urmărit cu interes munca sa. Eddius,

[11] Verbist, Gabriel H. - op.cit., pag.90
[12] Levison, W. - op.cit., pag.58
[13] Ibidem - pag. 59-60

care susținea că învățătorul său Wilfred a pus bazele credinței în Frisia, spune că Willibrord construieşte pe această bază cu o neobosită energie[14].

Deşi primii misionari în Frisia au fost străini, nu după mult timp Willibrord a hirotonit ca preoți şi dintre autohtonii noi convertiți. Pentru treapta de episcop el a hirotonit câțiva dintre compatrioții săi, dar nu se ştie nici un nume dintre aceştia. Nu se ştie nici faptul dacă a fost instituit un sistem diocezan sau dacă, cum a fost posibil, aceşti episcopi doar l-au asistat pe Willibrord la modul general. Se pare că recunoaşterea papală - pallium - fusese peste măsură de optimistă, deoarece încă nu era timpul ca Frisia să devină subiectul unei Biserici, iar evenimentele ulterioare morții lui Willibrord au dovedit că Biserica Frisiei nu şi-a menținut statutul provincial, Utrecht devenind în cursul timpului dioceză ordinară a provinciei Koln (Cologne)[15].

Willibrord a făcut şi câteva încercări eroice de a pătrunde şi în ariile periculoase aflate în afara protecției regatului franc. După ce a realizat inutilitatea încercării de a-i converti pe frisienii păgâni, el a mers mai departe spre nord-est la triburile daneze, conduse de Ongendus, despre care se spunea că era foarte feroce[16]. Deşi l-a primit onorabil pe Willibrord, atitudinea sa a fost destul de fermă pentru a-l determina pe arhiepiscop să înțeleagă că păgânismul era încă prea puternic înrădăcinat, pentru a putea fi înlocuit cu învățătura creştină. El s-a întors, luând cu el şi 30 de tineri danezi, pe care i-a instruit şi i-a botezat în timpul călătoriei. Fără dubii că Willibrord s-a gândit că într-o zi aceştia vor putea forma un nucleu de misionari pentru propria lor țară.

Întorcându-se spre casă pe mare, Willibrord a naufragiat din cauza unei furtuni către Heligoland, unde a fost forțat să rămână pentru câteva zile. Aici a botezat trei persoane într-un izvor, considerat sacru, şi a sacrificat pentru hrană câteva vite considerate sacre de către locuitorii care se închinau la zeul Fosite. El a fost amenințat de către regele insulei, dar i-a replicat chemându-l să renunțe la erorile strămoşilor lui şi să creadă în Domnul Iisus Hristos, acceptând Botezul. Deşi regele nu i-a dat un răspuns la acest apel, nu l-a reținut pe Willibrord, în ciuda provocării făcute de el.

După aceasta, el s-a întors acasă împreună cu însoțitorii din expediția daneză, pe care el n-a mai repetat-o vreodată. Cam în aceeaşi perioadă, când

[14] Eddius Stephanus "***The Life of Bishop Wilfred***", ed. şi trad. de B. Colgrave, Cambridge 1927, XXVI.

[15] Se pare că Willibrord a fost urmat în scaun la Utrecht de către Wera, care la rândul lui a fost urmat de Eoba. Amândoi au fost anglo-saxoni (Levison, op.cit., pag.82 şi următoarele). Eoba a fost şi printre cei martirizați odată cu Bonifacius în anul 754. După acest eveniment Biserica Frisiei a fost condusă de un franc, abatele Gregory, care l-a avut ca horiepiscop pe un englez Albert, hirotonit la York pe acest scop (Whitelock Dorothy, "***English Hist. Doc***.", vol I, pag.243-725). Gregory a fost urmat, după moartea sa (c.775), de către nepotul său Alberic, hirotonit de această dată la Koln (Cologne), care îşi exercita primatul peste dioceza de Utrecht.

[16] Talbot, C.H. - "***The Mission of the Church and the Propagation of the Faith***", edited by G.J. Cuming, Cambridge 1970, pag.9

el a activat sub protecția lui Pepin, a mers la Walcheren, unde a fost destul de curajos, spărgând un idol în două bucăți. Era să plătească cu propria viață pentru această acțiune[17].

Atâta timp cât a avut puterea seculară de partea sa, opera misionară a lui Willibrord a fost încununată cu succes în Frisia dominată de franci. Dar înainte de Crăciunul anul 714 Pepin de Heristal a murit, lăsând-o pe Blithryda văduvă cu un nepot ca moştenitorul său. A urmat apoi o revoltă generală a frisienilor împotriva dominației france, care au reuşit să cucerească Utrecht-ul, ceea ce a determinat o întrerupere de trei sau patru ani a muncii lui Willibrord. Însă Charles (Carol) Martel, un fiu nelegitim al lui Pepin, a restabilit situația. Într-o serie de bătălii, el a năvălit peste Neustria, Burghundia şi Aquitania, reuşind să-şi impună autoritatea şi deşi a continuat să conducă ca domn la palat, el a fost întemeietorul efectiv al casei Carolingiene. De asemenea, i-a spus din nou pe cei din Frisia, care au asediat Koln-ul (Cologne), iar Radbod, inamicul necruțător al Bisericii, a murit în anul 719[18].

Scena pentru ultimele încercări misionare era acum pregătită pentru Willibrord, dar din nou trebuie menționat aportul conducătorilor seculari franci. Frisienii la est de Zuyder Zee au rămas în continuare păgâni. Ei nu au acceptat trecerea la religia creştină până în vremea lui Carol cel Mare, nepot al lui Charles (Carol) Martel, dar şi atunci doar sub amenințarea sabiei[19].

În ultimii săi ani Willibrord legat mai mult de localitatea Echternach, un oraş liniştit şi izolat în vremurile moderne din interiorul granițelor Luxemburg-ului. Teritoriile de aici i-au fost dăruite lui Willibrord,în jurul anilor 700, de către Pepin, soția sa şi de maica superioară Irmina, a unei mănăstiri de maici din apropierea vechiului oraş Trier[20]. Aici, la Echternach, el a fondat o mănăstire care a devenit pentru el locul cel mai sigur pentru rugăciune şi odihnă, în special în timpul problemelor ce s-au ivit după moartea lui Pepin. Pentru o mai mare siguranță, el a pus mănăstirea sub protecția lui Pepin, care a devenit proprietarul aşezământului. Este posibil ca binecunoscutul manuscris numit **"Echternach Gospels" (Scrierile de la Echternach)**, acum în Bilbioteca Națională din Paris, să fi fost un produs al acestei mănăstiri din timpul conducerii lui Willibrord[21]. Tot la Paris este şi **"Willibrord's Calendar"**, un manuscris de la începutul secolului al VIII-lea, un calendar al sfinților, semnificativ pentru cariera lui Willibrord, dar şi pentru Suidbert şi Amandus.

[17] Godfrey, John - op.cit., pag.227
[18] Levison, W - op.cit., pag. 63
[19] Neill, Stephen - "***A History of Christian Missions***", Londra 1996, pag.68.
[20] Monumenta Germaniae Historica - ed. de G.H. Pertz, "***Diplomata***", vol I, pag.93, 173. Sau conform lui Levison W. "***M.G.H. Script. Rer. Merov***", vol VII, pag.88 şi următoarele.
[21] Godfrey, John - op.cit., pag.228.

Ajuns către ultimii ani ai vieții sale, Willibrord a trăit retras, în linişte, nemailuând parte la acțiuni misionare sau la datorii de natură episcopală. Se pare că el a manifestat o înțeleaptă hotărâre de a nu se mai implica în activități care erau peste puterea vârstei lui. De fapt există o însemnare în **"Calendar",** scrisă chiar de arhiepiscop, care vrea să marcheze încheierea carierei sale[22]. În această însemnare scrie despre el însuşi, numindu-se Clemens Willibrord, menționând sosirea sa pe Continent în anul 690 şi hirotonia sa de către papa în anul 695, evenimente pe care el le priveşte ca cele mai mari din viața sa. Însemnarea mai indică şi faptul că a fost făcută la anul 728, când el avea vârsta de 70 ani.

Beda Venerabilul scrie pe la anul 731 despre Willibrord[23], că încă la aceea dată el se afla în viață, având 36 de ani de episcopat şi după nenumăratele bătălii spirituale pe care le-a întreprins, el aşteaptă din toată inima prețul răsplătirii cereşti. Din alte surse se ştie că în timpul ultimilor săi ani din viața pământească, el a avut un episcop auxiliar (vicar) ca să îndeplinească datoriile în locul lui[24]. După probabila retragere din anul 728, Willibrord a mai trăit încă 11 ani, murind la data de 7 noiembrie 739 la Echternach, unde memoria lui este încă respectată[25].

Importanța cea mare a operei înfăptuite de Willibrord aparține tărâmului misionar. În acest plan el a continuat şi a stabilit tradiția din Northumbria, care fusese accidental începută de Wilfred, dar de asemenea, a avut şi el succesori din nordul Angliei, după ce a părăsit scena misionară. Încă din timpul vieții sale un om de o mai mare greutate pe tărâm misionar şi bisericesc, Wynfrith de Crediton, a continuat misiunea combinând entuziasmul misionar cu abilitatea organizatorică. El şi cu compatrioții săi au reprezentat o altă parte a Angliei, şi anume Wessex-ul. Locuitorii din Northumbria şi Wessex au fost cei mai pregătiți dintre toți englezii pentru a primi învățătura creştină, dar şi primii care au dorit să arate rezultatul dobândit în urma învățăturii, după cum sunt nume ca Aldhelm sau Beda Venerabilul. Northumbrienii şi cei din Wessex s-au asemănat în activitatea misionară, realitate dovedită de venirea lui Wynfrith (Bonifacius) după Willibrord, la fel de zelos de a lumina prin efortul său ceea ce el considera întunericul păgânismului continental.

---

[22] Dictionnaire d'archeologie Chretienne et de liturgieeditat de F. Cabrol şi H. Leclereq, Paris 1903, vol III, pag.2. De asemenea vezi W.H. Frere - "***A Relic of St. Willibrord***" în "***Church Quarterly Rewiew***", XCI (1921), pag.365-362.

[23] Bede - op.cit., pag.283.

[24] Talbot, C.H. - op.cit., pag.41 .

[25] Godfrey, John - op.cit., pag.229.

CATEHEZĂ LA SFÂNTA TAINĂ A BOTEZULUI

Asist. univ. drd. Valerian MARIAN

ABSTRACT

The present cathehesis proposes to mention the teachings of the Orthodox Church regarding the Holy Sacrament of Baptism, according to the logical and psychological moments of a systematic cathehesis.

Thus, treating the subject, the definition of the Sacrement is presented, the moment of its establishment by Jesus Christ our Saviour, the various denominations of the Sacrement, the difference between the baptism of Saint John and the Christian Baptism, the seen and the unseen sides of the Sacrement, the formula of the Sacrement, the performer and the receivers of the Sacrement and the necessity of Christianizing the children.

In conclusion two issues of a practical nature are being touched upon, and namely: the Significance of the name received during Christanization and the importance of the godfathers at the Christianization.

We note that this cathehesis is part of a cycle of seven cathehesis which deal with the mention of the teachings of the Orthodox Church regarding the Holy Sacraments.

I. Pregătirea aperceptivă

Pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiții, Biserica Ortodoxă învață că mântuirea este rezultatul conlucrării continue a omului cu harul lui Dumnezeu. Însă, datorită căderii în păcat, omul a pierdut acea nevinovăție şi sfințenie originară care erau condiții ale comuniunii cu Dumnezeu. Din această stare omul nu se putea ridica singur, prin propriile sale puteri, ci a fost nevoie de intervenția directă a lui Dumnezeu. („*Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, şi aceasta nu e de la voi, este darul lui Dumnezeu."* Efeseni 2,8). Prin opera de răscumpărare, înfăptuită de Iisus Hristos, am primit *harul şi adevărul* („*Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul şi adevărul au venit prin Iisus Hristos.*" Ioan 1,17), deci şi posibilitatea mântuirii.

Dar harul redobândit de Iisus Hristos nu lucrează în mod nemijlocit asupra celor care cred, ci sfințirea prin har a oamenilor, se realizează în Biserică prin anumite lucrări văzute, care sunt organe purtătoare sau transmițătoare ale harului. Aceste lucrări văzute sunt Sfintele Taine ale Bisericii şi ele sunt singurul mijloc firesc de împărtăşire a harului divin mântuitor.

II. Anunțarea temei

Prima din cele şapte Sfinte Taine este cea a **Botezului,** la care ne vom referi în cele ce urmează.

III. Tratarea

Sfânta Taină a Botezului este Taina în care, prin întreita afundare în apă sfințită, în numele Sfintei Treimi, cel ce se botează se curăţeşte de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele făcute până la Botez, se naşte din nou la viața în Hristos, făcându-se părtaş roadelor jertfei de pe Cruce şi devine membru al Bisericii lui Hristos.

Taina Botezului a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos după Învierea Sa din morți, când S-a arătat Sfinților Apostoli şi trimițându-i la propovăduire le-a zis: „*Drept aceea, mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*" (Matei 28,19).

Pentru prima dată Botezul a avut loc la Cincizecime, adică la Pogorârea Sfântului Duh, când s-a constituit prima comunitate creştină. Ca formă, Botezul din ziua Cincizecimii a fost cu totul excepțional, însă ca fond este identic cu cel din apă şi din Duh, deoarece de la Botezul Apostolilor, până astăzi şi până la sfârşitul veacurilor, toți cei ce primesc Botezul creştin se nasc din apă şi din Duh. („*Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu*" Ioan 3,5).

Botezul mai este numit: *Baia naşterii celei de a doua* deoarece prin Botez ne naştem la o viață nouă în Hristos sau: *Uşă de intrare în Biserică* deoarece este prima Taină pe care o primim şi prin ea devenim mădulare ale trupului tainic al Domnului, fiind în acelaşi timp şi condiție necesară pentru primirea celorlalte Taine.

Nu trebuie să confundăm Botezul creştin ca Taină cu botezul spre pocăință, săvârşit de Sfântul Ioan Botezătorul. Botezul lui Ioan era un botez al pocăinței, neîmpărtăşind harul iertării păcatelor, ci fiind doar o preînchipuire a Botezului creştin. Acest lucru reiese din însăşi cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul: „*Eu vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel Ce vine după mine este mai mare decât mine... El vă va boteza cu Duh Sfânt şi cu foc*" (Matei 3,11). Botezul lui Ioan avea un caracter simbolic şi anume acela de a confirma mărturisirea unui act de căință ce venea din partea celor care îl primeau, pe cînd Botezul creştin efectuează prin Duhul Sfînt o înnoire sau renaştere duhovnicească, precum şi ştergerea păcatului strămoşesc şi a celorlalte păcate personale.

Partea văzută constă în afundarea în apă de trei ori în numele Sfintei Treimi, zicând formula: „*Botează-se robul lui Dumnezeu (...numele...) în numele Tatălui. Amin. Şi al Fiului. Amin. Şi al Sfântului Duh. Amin. Acum şi pururea şi în vecii vecilor.*" Apa în care se săvârşeşte Sfânta Taină trebuie să fie curată şi sfințită. Botezul se face prin afundare, deoarece însuşi numele de *botez*, derivat din limba greacă se traduce prin: *afundare completă în apă*. Cele trei afundări şi ridicări din apă semnifică cele trei zile petrecute de Mântuitorul în mormânt şi învierea Sa a treia zi; cel botezat moare păcatului şi învie cu Hristos la o viață nouă căci noi „*întru moartea Lui ne-am botezat, deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieții*" (Romani 6,3-4).

Botezul face parte dintre Tainele care nu se repetă, deoarece aşa cum cineva se naşte o singură dată trupeşte, tot o singură dată se naşte şi duhovniceşte. Mergând pe aceeaşi idee Sfântul Apostol Pavel spune: „*Un Domn, o credință, un botez*" (Efeseni 4,5), iar Simbolul de credință precizează în articolul al X-lea: „*Mărturisesc un Botez întru iertarea păcatelor*...."

Săvârşitorul Tainei Botezului este episcopul sau preotul hirotonit canonic, deoarece ei sunt succesorii legitimi ai Sfinților Apostoli. În caz de moarte, orice credincios ortodox poate să boteze însă cu condiția să rostească corect formula: „*Botează-se robul lui Dumnezeu (...numele...) în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*". Acest Botez poartă numele de: *Botez din necesitate*, iar dacă cel botezat trăieşte, rânduiala Botezului trebuie completată ulterior de către episcop sau preot.

Primitorii Botezului sunt toți cei nebotezați (necreştini) indiferent de vârstă sau de sex şi care doresc să se nască la viața cea nouă în Hristos şi să devină mădulare ale Trupului tainic al Domnului, deoarece toți oamenii sunt chemați la mântuire.

Datorită universalității păcatului strămoşesc, Biserica Ortodoxă a practicat de la început Botezul copiilor. Acest caracter universal al păcatului strămoşesc ne este arătat foarte clar de către Sfântul Apostol Pavel care ne spune că: „*aşa cum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit*" (Romani 5,12). Deci nici copiii nu sunt scutiți de păcatul strămoşesc avându-l în firea lor după cum spune şi psalmistul, că „*întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea*" (Psalmul 50,6). La Botez, credința copiilor este mărturisită de naşi, ca şi garanți spirituali ai celui botezat. Chiar Sfânta Scriptură ne oferă numeroase situații de mărturisire a credinței în locul altuia: vindecarea slăbănogului, a slujitorului sutaşului, a învierii fiicei lui Iair etc. Botezul copiilor a fost practicat încă din perioada apostolică, chiar de către Sfinții Apostoli. De exemplu, la Rusalii, printre cele 3000 de persoane care s-au botezat se aflau şi copii care îi însoțeau pe părinții lor.

În Noul Testament găsim informații că Sfinții Apostoli au botezat casa sutaşului Corneliu („*Iar în Cezareea era un bărbat cu numele Corneliu, sutaş, din cohorta ce se chema Italica, cucernic şi temător de Dumnezeu, cu toată casa lui şi care făcea multe milostenii poporului şi se ruga lui Dumnezeu totdeauna*." Faptele Apostolilor 10,1-2), a Lidiei („*Şi o femeie, cu numele Lidia, vânzătoare de porfiră, din cetatea Tiatirelor, temătoare de Dumnezeu, asculta. Acesteia Dumnezeu i-a deschis inima ca să ia aminte la cele grăite de Pavel. Iar după ce s-a botezat şi ea şi casa ei, ne-a rugat, zicând: De m-ați socotit că sunt credincioasă Domnului, intrând în casa mea, rămâneți. Şi ne-a făcut să rămânem."* Faptele Apostolilor 16,15), a temnicerului din Filipi („*Iar ei au zis: Crede în Domnul Iisus şi te vei mântui tu şi casa ta.*" Faptele Apostolilor 16,31-33), a lui Ştefana („*Am botezat şi casa lui Ştefana; afară de aceştia nu ştiu să mai fi botezat pe altcineva."* I Corinteni 1,16), a lui Crispus („*Dar Crispus, mai-marele sinagogii, a crezut în Domnul, împreună cu toată casa*

sa; şi mulți dintre corinteni, auzind, credeau şi se botezau." Faptele Apostolilor 18,8) etc. Prin *casă,* se înțelegea atunci *întreaga familie,* deci şi copiii. Ulterior s-a generalizat Botezul copiilor deoarece părinții lor erau deja creştini.

A refuza botezul copiilor, înseamnă a fi în dezacord cu atitudinea Mântuitorului nostru Iisus Hristos față de aceştia. (*„Lăsați copiii să vină la Mine şi nu-i opriți căci a unora ca aceştia este împărăția cerurilor."* Matei 18,5-6). Copiii, ca şi vârstnicii, nu pot veni la Hristos decât prin Taina Botezului, iar cuvintele *nu-i opriți* sunt un avertisment pentru cei care refuză botezul pruncilor.

IV. Recapitularea – Aprecierea

Cine a instituit Taina Sfântului Botez? (Taina Botezului a fost instituită de Însuşi Mântuitorul când a poruncit Apostolilor să propovăduiască Evanghelia la toată făptura, *„botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh."* Matei 28,19).

Care este diferența dintre botezul lui Ioan şi Botezul creştin? (Botezul lui Ioan era un simbol al pocăinței, pe când Botezul creştin în numele Sfintei Treimi este o realitate manifestată prin iertarea păcatului strămoşesc şi a păcatelor personale, prin primirea calității de fiu al lui Dumnezeu şi de membru al Bisericii.)

Cine poate săvârşi Sfânta Taină a Botezului? (Botezul poate fi săvârşit de episcopi şi preoți ca urmaşi ai Sfinților Apostoli sau în cazuri excepționale de orice credincios ortodox.)

Cine poate primi Sfânta Taină a Botezului? (Primitorii Botezului sunt toți cei nebotezați indiferent de vârstă sau de sex şi care doresc să se nască la viața cea nouă în Hristos şi să devină membri ai Bisericii lui Hristos.)

Este valabil Botezul copiilor? (Da, este valabil deoarece botezul copiilor a fost practicat încă din perioada Apostolică dar după ce au fost botezați, copiii trebuie să fie instruiți în cunoaşterea credinței Bisericii.)

V. Asocierea

După Botez, copilul se învredniceşte de primirea harului mântuitor prin încă două Sfinte Taine ale Bisericii: Taina Sfântului Mir şi cea a Euharistiei.

Cel botezat este născut la viața cea nouă în Hristos, prin Botez, dar pentru a creşte şi a se întări în această viață nouă are nevoie de putere pe care o primeşte prin darurile Duhului Sfînt, care se transmit prin Taina Mirului. Precum copilul după naştere are nevoie de o îngrijire deosebită ca să crească, tot aşa şi noul botezat, are nevoie să fie întărit prin noi daruri pentru a creşte în noua viață al cărei început l-a facut Taina Sfântului Botez.

Apoi cel născut la viața cea nouă în Hristos, prin Botez şi întărit în această viață prin Mirungere, pentru a deveni membru deplin al Bisericii, este împărtăşit cu însuşi Trupul şi Sângele Domnului. (De aceea aceste trei Taine poartă numele de: *Taine de inițiere*).

Astfel cel care a primit Taina Sfântului Botez, a Mirungerii şi a Euharistiei poate spune împreună cu Sfântul Apostol Pavel: „*De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine*" (Galateni 2, 20).

VI. Generalizarea

Taina Sfântului Botez este, aşadar, prima dintre cele şapte Sfinte Taine ale Bisericii, care prin întreita afundare în apă, în numele Sfintei Treimi, acordă celui botezat harul Sfântului Duh, al iertării păcatului strămoşesc şi a celorlalte păcate personale săvârşite până la Botez, precum şi renaşterea la o viață nouă şi calitatea de membru al Bisericii.

VII. Încheierea (Aplicarea)

La Botez fiecare copil primeşte un nume pe care va fi strigat la judecata de apoi. De aceea este recomandat ca acest nume să fie al unui Sfânt pe care să-l aibă pildă de urmat în viață.

O importanță deosebită o au naşii, care sunt părinții spirituali ai pruncului botezat şi sunt răspunzători în fața lui Dumnezeu de credința pe care au marturisit-o pentru cel ce le-a devenit fin. Naşul trebuie să fie neapărat ortodox (botezat) şi să aibă o viață morală corespunzătoare. Între naşi şi fini se stabileşte rudenia de năşie la Botez care este o rudenie spirituală sau duhovnicească şi care potrivit canoanelor este mai puternică decât rudenia naturală deoarece părinții spirituali ne nasc pentru împărăția cerurilor. Naşul are o mare responsabilitate față de fini, misiunea lui începând odată cu Botezul. Naşul este cel care trebuie să se preocupe de creşterea în credință şi de a veghea evoluția duhovnicească a finului şi ca acesta să rămână credincios Bisericii Ortodoxe. (De aceea în tradiția veche finul săruta mâna naşului ca şi a preotului).

Rezumat

Cateheza de față îşi propune să precizeze învățătura Bisericii Ortodoxe în ceea ce priveşte Sfânta Taină a Botezului, respectând întru totul momentele logico-psihologice ale unei cateheze sistematice.

Astfel, în tratare, este prezentată definiția Tainei, momentul instituirii ei de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos, diferitele denumiri ale Tainei, diferența dintre botezul lui Ioan şi Botezul creştin, partea văzută şi nevăzută a Tainei, formula Tainei, săvârşitorul şi primitorii Tainei şi necesitatea botezului copiilor.

În încheiere sunt atinse două chestiuni de natură practică şi anume: Semnificația numelui primit la Botez şi importanța naşilor de la Botez.

Precizăm că această cateheză face parte dintr-un ciclu de şapte cateheze care se ocupă de precizarea învățăturii Bisericii Ortodoxe cu privire la Sfintele Taine.

METODE TERAPEUTICE ALTERNATIVE

Dr. Tănase-Ion FILIP

Din totdeauna omul era convins că pentru a supraviețui avea nevoie de mijloace cu ajutorul cărora să exploateze şi mai târziu să stăpânească mediul înconjurător. Unul dintre acestea, cel mai complex, dar şi cel mai la îndemână era propriul trup, îl avea mereu la dispoziție şi în timpurile preistorice era nevoit să-l confrunte adesea direct cu natura ostilă, fără a avea multe elemente intermediare de protecție, dar şi de creştere a eficacității la vânătoare, mai ales. Deşi fără a avea noțiuni despre sănătate şi boală, atât individul din vechime cât şi comunitatea din care făcea parte asista cu neputință la scăderea capacităților fizice prin procese (patologice) care nu le erau clare, de cele mai multe ori moartea venind ca o salvare de la o suferință implacabilă. Încă de atunci, mai mult instinctual, grupurile umane aflate în legătură de rudenie sau reprezentând comunități de interese (apărare, procurarea hranei etc.) au încercat ajutorarea celui aflat într-o evidentă suferință; metodele erau evident empirice, rituale sau de sorginte mistică. Bazați pe cunoştințele de acum, ne este simplu să constatăm că totul se baza pe sugestie şi eventual remedii naturiste, iar "succesele" terapeutice puteau fi spectaculoase şi oricum peste nivelul mijloacelor utilizate.

După cum lucrurile simple şi uzuale sunt mereu greu de definit, tot aşa şi existența umană este relativă din perspectiva normalității; aceasta este imposibil de a fi cuantificată fără echivoc şi aplicabilă în toate aparatele şi sistemele organismului viu. Conform regulilor sistemelor binare, valabilitatea unei afirmații exclude în acelaşi timp valoarea de adevăr a asumpției contrare, altfel spus, existența şi funcționarea unei dihotomii. Extrapolând la subiectul de față, putem formula astfel: afirmarea stării de sănătate exclude boala, iar pe de altă parte, existența bolii îndepărtează sănătatea. Dacă ultima prezumție este indubitabilă şi mereu adevărată, despre prima nu putem spune acelaşi lucru; fără a intra în elemente de logică, apelăm la experiența care ne relevă că boala nu poate fi exclusă certificând implicit sănătatea, decât în foarte puține cazuri. Unul din elementele care face ca relația biunivocă prezentată să nu fie totdeauna valabilă este dificultatea definirii stării de sănătate. Paradoxal deci, ceva pentru mulți evident – sănătatea -, presupune un diagnostic mai complicat decât s-ar putea crede la prima vedere şi oricum mai amplu decât al multor boli. De altfel, testările sistematice ale unor subpopulații pentru boală, respectiv sănătate, ridică anumite probleme psihologice. În demersul de depistare a unei anumite afecțiuni, adresabilitatea cea mai mare se constată la cei cu risc minim de îmbolnăvire, mărind intervalul dintre sănătoşi şi bolnavi, conform *legii asistenței inverse;* după excluderea afecțiunii respective de la un segment populațional, se generează din acest grup aşa-numiții *sănătoşi*

îngrijorați care de fapt nu sunt convinşi că declararea stării lor de sănătate prin excluderea bolii este cu adevărat reală şi sigură, aglomerând serviciile medicale în căutarea unei mai mari certitudini. O altă categorie este aceea a *falşilor pozitivi* la boală care, mai departe, dacă pozitivarea nu se confirmă nu mai pot fi convinşi de infirmarea bolii de care erau suspicionați la un moment dat. În fine, *real pozitivii*, deşi tratați, se pot privi cu mai puțină încredere decât până în momentul depistării acelei afecțiuni. Iată deci cât de complicată şi interpretabilă este granița dintre sănătate şi boală şi câte probleme psihice colaterale poate genera! Se poate "eluda" dificultatea prin două mijloace: primul şi cel mai simplu este recomandarea de a nu comunica pacientului rezultate care nu sunt sigure, iar a doua cale este aceea de obiectivare a cît mai multor etape investigatorii pentru ca cel aflat în dilemă asupra propriei stări psiho-somatice să fie cît mai convins de semnificațiile fiecărui obstacol în calea propriei bunăstări – noțiune asupra căreia se va reveni.

Cum stabilim deci starea de sănătate? Încercând a fi cât mai multă exactitate, răspunsul este următorul: prin criterii negative (absența bolii - dificil de probat, aşa cum am arătat), prin criterii pozitive (funcționarea optimă a tuturor mecanismelor de reglare, dezvoltarea relevantă de indici antropometrici, parametri biologici în limite normale, comportament normal, vigoare şi adaptabilitate) şi în fine, prin criterii statistice, cu referire mai mult la sănătatea grupurilor umane şi mai puțin la cea a individului. Se impune sublinierea că un om sănătos în înțelesul holistic al cuvântului trebuie să fie bine poziționat în mediul său, să-şi cunoască limitele şi să le asume, să aibă o concepție sănătoasă despre viață şi valorile ei şi, ca un corolar, să fie împăcat cu sine şi cu Dumnezeu. Din conceptul de sănătate mai fac parte: posibilitatea de a se bucura de viață, de a putea înfrunta solicitările vieții, de a avea o dispoziție sufletească bună. Vom vedea în cele ce urmează de ce sănătatea fizică nu este împlinită fără liniştea sufletească şi care este relevanța acestei gândiri în strategiile terapeutice alternative atât de răspândite astăzi.

Medicina naturistă înseamnă comuniunea cu natura şi sincronismul funcțional al omului în mediul său proxim cu scopul valorificării puterii vindecătoare a acesteia. Chiar fără să-şi dea seama, orice persoană care respectă legitățile naturale foloseşte mijloace de auto-vindecare şi protecție ulterioară. Adesea, termenul de medicină naturistă este folosit cu sensul cel mai cuprinzător, acela ce conține toate mijloacele de terapie intensivă; în parte este corect, şi anume din perspectiva principiului că orice renunțare la rele obiceiuri de trai apropie de natură şi face posibilă utilizarea nenumăratelor sale remedii. În sens restrâns, principalele mijloace la care apelează medicina naturistă sunt:

- alimentația – cu rol de medicament, cu rol nutritiv, cu rol de citoprotecție prin lecitinele, flavonoidele, fitosterolii, saponinele şi fibrele pe care le conține;
- fizioterapia – gimnastica, masajul, ultrasunetele, magnetodiaflux-ul, băile de lumină, hidroterapia (care acționează prin intermediul

temperaturii, mişcării, presiunii sau substanțelor existente în apă), comprese, împachetări, curele balneare; o metodă particulară este sauna, o baie de aer şi abur cald;
- kinetoterapia (plimbările, alergările, înotul, ciclismul sau alte forme de exerciții fizice);
- fitoterapia – ceaiuri, infuzii, extracte, băi de plante etc.

Este importantă şi ordinea în care se aplică aceste metode; astfel la început se urmăreşte dezintoxicarea organismului prin repaus alimentar, transpirații, chiar purgații, cure de diureză, drenaje intestinale şi biliare. Etapa următoare este cea în care organismul primeşte alimentația sanogenetică predominant vegetală /fructe, legume proaspete şi neprelucrate termic, lactate, sucuri de fructe, ceaiuri şi lipide vegetale) şi se exclud pe cât posibil excesele alimentare, glucidele rafinate, carnea de mamifere, pâinea albă, produsele sintetice, alcoolul şi tutunul.

Se pot contura chiar anumite scheme de dietoterapie cum ar fi:
- dieta cu valoare calorică scăzută care poate contribui la combaterea obezității, a bolilor cardio-vasculare, a diabetului şi chiar a cancerului, prin reducerea producției de radicali liberi şi stresului oxidativ, a proceselor degenerative, de malignizare şi altele similare s-a demonstrat experimental că se poate prelungi durata de viață;
- dieta vegetariană bazată pe fructe şi legume poate fi utilizată în curele de slăbire şi în cele de dezintoxicare;
- alimentația macrobiotică sau regimul de viață lungă se bazează pe cereale nedecorticate, legume, fructe şi foarte puține ouă, lapte, carne;
- alimentația cu crudități ce constă din fructe, legume, lapte, ouă, miere şi uneori carne, consumate neprelucrate termic, poate fi utilă în tratamentul obezității, aterosclerozei sau hipertensiunii arteriale.

O altă posibilitate de expunere, pe alimente şi boli ar fi următoarea:
- în hipercolesterolemie: fasolea, uleiul de măsline, morcovii, merele, usturoiul, orezul;
- în ulcerele digestive: smochinele, bananele, conopida, varza;
- în scop anticoagulant: ceapa, usturoiul, ceaiul negru, strugurii, vinul roşu (poate fi considerat şi ca un supliment nutritiv);
- în scop antidepresiv: pâinea, cafeaua, ceaiul, ciocolata, legumele bogate în acid folic;
- în hipertensiunea arterială: țelina, uleiul de peşte, ceapa, usturoiul, uleiul de măsline;
- pentru acțiunea diuretică: anasonul, lămâia, ceaiul, piperul;
- în menopauza patologică: varza, conopida, cafeaua, chimenul, ananasul, soia, cartofii.

Apiterapia este o entitate, dar fiindcă majoritatea produselor albinelor se consumă prin ingerare, se poate include în sfera de alimentație naturistă.

Principalele produse apicole şi efectele lor terapeutice sunt următoarele:

- Mierea este antibacteriană, antiseptică, cicatrizantă, hepatotrofică, antianemică, uşor laxativă, tonică nervoasă, chiar antitusivă;
- Polenul, produs al plantelor şi cules de albine este un aliment aproape perfect, corectează unele carențe alimentare, are acțiune antioxidantă, este protector hepatic, stimulează imunitatea, atenuează procesele degenerative, susține efortul;
- Lăptişorul de matcă, produs de albine pentru a hrăni matca pe durata vieții acesteia şi larvele pe timpul primelor trei zile, este un supliment nutritiv, antianemic, hepatoprotector, imunostimulant, antiaterosclerotic, combate oboseala fizică şi nervoasă;
- Propolisul, cules de albine de pe mugurii plantelor are efecte antiseptice, este cicatrizant, imunostimulant;
- Apilarnilul, obținut prin triturarea larvelor de trântor combate oboseala cronică, util în convalescența după orice boală are efect antianorexigen şi bune rezultate în tulburările sexuale funcționale.

Se poate concluziona că tot ce se depărtează de "oferta" naturii, atât prin calitate cât şi prin formele de preparare, apropie organismul de boală sau cel puțin disfuncție.

Un subiect aparte din secțiunea privind alimentația este cel referitor la post.

Postul şi cumpătarea se condiționează reciproc în sensul că postul include cumpătarea care practic nu înseamnă lipsirea de cele necesare, ci evitarea exceselor. Între cele două acțiuni sau proceduri sunt mai mult diferențe cantitative, postul fiind situat pe treapta superioară a abținerii de la fapte şi gânduri rele şi de la anumite mâncăruri, după modelul postului de 40 de zile a Mântuitorului. Referitor la cumpătate ca etapă premergătoare postului propriu-zis, Sf. Vasile cel Mare credea că este *începutul vieții duhovniceşti.* Iar despre reperele procedurale, cea mai simplă rețetă este cea conformă Sf. Grigorie cel Mare, anume că *nu trebuie să se mănânce pe săturate.* Dorim a sublinia principiul de post fizic şi spiritual (în cadrul căruia dificultatea cea mai mare constă în lupta lăuntrică spre combaterea apariției gândurilor rele ce sunt germeni ai păcatelor de tot felul), iar despre cel de-al doilea, puțin asumat de oamenii obişnuiți, vom spune că trebuie îndepărtate pornirile de automulțumire, de superioritate obstinantă față de semeni, precum şi complicitățile cu lenea, luxul şi plăcerile în sine. Iar dacă pornirile egoiste sunt şi ele ținute sub control, atunci creşte disponibilitatea creştinului pentru milostenie, iertare, dar cu păstrarea vigilenței şi asprimii bine temperate în sancționarea relelor porniri trupeşti şi sufleteşti, atât interne, cât şi a celor din jur. Referindu-se atât la bine cât şi la rău, Evanghelistul Matei afirmă despre Mântuitor că ar fi spus: *Dacă unuia dintre aceşti frați ai Mei ați făcut, Mie Mi-ați făcut.* În acelaşi context suntem îndemnați să ne purtăm cu cei apropiați mai bine decât merită, căci şi în faptele de milostenie, Sf. Ioan Gură de Aur spunea *că cel ce dă are mai mult folos decât cel ce primeşte,* iar monahul de la Rohia,

N. Steinhardt era convins că *cel care dăruieşte va dobândi,* permițându-ne adăugirea că darul trebuie făcut fără părere de rău.

În sens larg, postul poate fi apreciat atât ca un scop, cât şi ca un mijloc. Din prima perspectivă, omul urmăreşte să practice acele comportamente restrictive care să-l purifice atât fizic, cât mai ales psihic, sufletesc; desigur că acest mod de a privi lucrurile este cel mai consistent şi profund, pentru că scopurile implică decizia persoanei, anumite atitudini şi proceduri conforme, iar mijloacele sunt expresia libertății de alegere şi capacităților individuale. Există şi post ca mijloc de rezolvare a unor probleme de sănătate, estetice sau de altă natură; în aceste cazuri, intensitatea motivațională este mai redusă, virtuțile postului sunt folosite unilateral, relativ superficial, iar componenta utilitaristă am îndrăzni să afirmăm că deturnează sensurile sale profunde. Trebuie totuşi să fim realişti şi să afirmăm că sunt rare cazurile în care să predomine practicarea postului ca scop în sine.

Chiar dacă o anumită persoană nu a urcat prea mult pe treptele desăvârşirii de sine, încât să-şi asume postul veritabil, totuşi există anumite elemente care sunt comune, cunoscute şi practicate de majoritatea celor ce fac anumite eforturi de acest fel. Dintre acestea se pot menționa:

• Periodicitatea – se ține post fie în anumite perioade ale anului (Postul Paştilor, Postul Naşterii Domnului, Postul Sfinților Apostoli, Postul Sfintei Marii), fie în anumite zile din săptămână, pe tot parcursul anului sau în intervale stabilite de cel care posteşte sfătuit sau nu de duhovnicul său sau de alt preot. Aceste zile sunt miercurea şi vinerea, după alții marțea şi vinerea sau lunea miercurea şi vinerea.

• Conținutul – fără excepție, cei ce postesc îşi impun anumite restricții cum ar fi: alimentare, sexuale, de consum al băuturilor alcoolice, enunțate într-o ordine a frecvenței, nu neapărat întruna a importanței. Pe parcursul postului se practică şi citirea Cărților Sfinte, rugăciunea mai frecventă sau mai îndelungată, meditația, participarea la Sfânta Liturghie şi în afara zilelor de Duminică.

• Existența unor conexiuni cu evenimente din viața celui care îşi impune postul, în esență aniversarea unor evenimente plăcute sau, dimpotrivă, necazuri depăşite cu puterea dată de Mântuitorul nostru, de Maica Domnului sau de Sfinții Părinți.

Cei din categoria postitorilor cu scop, din convingeri profunde duc o permanentă luptă pentru a accentua restricțiile de fond, de natură morală, etică şi comportamentală şi a nu cădea în capcana unilateralității fizice şi mai ales alimentare. Sensurile abstinenței, credem că trebuie modelate de practicile zilnice ale persoanei respective, în sensul de a elimina cel puțin în zilele de post acele fapte şi gânduri care constituie abuzuri şi îi fac rău prin consecințele mai apropiate sau mai îndepărtate; altfel spus credem că nu este greşită şi o anumită individualizare a postului, dar cu respectarea elementelor de fond ale acestuia.

Clima provoacă tuturor efecte similare. Masele de aer cald provoacă oboseală, cefalee, insomnii, nervozitate etc., în timp ce frigul produce

vasoconstrucție şi, prin urmare, crize de angină pectorală, hipertensiune arterială ş. a. Însă factorii climaterici caracteristici diferitelor forme de relief au influențe diferențiate asupra oamenilor din două motive care în practică se pot asocia: parametri individuali (personalitate, temperament, comportament etc.), sunt diferiți, după cum şi stările în care se găsesc aceştia (relaxare, linişte, agitație, nervozitate, anxietate etc.) pentru anumite perioade de timp sunt la fel diferite. Relativ la caracteristicile mediului natural se ştie că zona marină exercită efecte tonifiante sau excitante, în timp ce formele de relief de deal şi munte au, dimpotrivă, efecte sedative dar şi revigorante, fără însă a solicita senzorial organismul. Prin urmare, pentru a beneficia de efectele terapeutice naturiste, este absolut necesar de a conpatibiliza în timp şi spațiu necesitățile organismului cu dimensiunile calitative ale mediului natural respectiv.

Homeopatia este o metodă terapeutică aparent paradoxală. Zi de zi, omul este obişnuit să combată un efect deranjant pentru sine sau pentru microclimatul său cu ceva contrar; mai mult decât atât, aproape toate evenimentele vieții sunt apreciate în termeni maniheişti de *bine/bun* versus *rău.*

Omul contemporan, grăbit şi îndeobşte superficial, nu mai are răbdarea strămoşilor săi şi profunzimea gândirii şi simțirii acestora. Se poate argumenta cu pertinență că individul nu se poate opune ritmului de viață dictat de instanțe superioare lui; poate în schimb face altceva şi anume să fie convins de necesitatea unei "dedublări" în sensul pozitiv al cuvântului – pe de o parte să urmeze cursul socio-profesional de viață, dar în spațiul privat, intim, să-şi urmeze un parcurs firesc, apropiat de legile firii şi de morala creştină. Ideală ar fi găsirea unui numitor comun între cele două tipuri de existență şi acțiune, dar coexistență practică între cele două principii care de fapt nu se exclud reuşesc doar puținii *aleşi.*

Revenind la homeopatie este o metodă în care esența este excluderea contrareității între acțiune şi reacțiune biologică. Hipocrate însuşi a remarcat că unele boli se pot trata cu contrariul factorilor care le-au produs (medicina alopată aplică principiul *contraria contraribus curantur),* iar altele se pot remedia prin acțiunea aceloraşi factori care le-au provocat, aşa cum face homeopatia, bazată pe principiul *similia similibus curantur.* Se impune clarificarea unui aspect cu legătură directă şi anume acela că de importanță capitală este doza remediului - se folosesc doze infinitezimale până la -12 grade C, situație în care aproape nu mai există substanță în preparatul medicamentos respectiv, iar efectele aşteptate se situează în proximitatea *placebo.* Dacă am încerca o explicație în termeni de terapeutică alopată, principiul ar fi asemănător vaccinării, în care organismul este stimulat şi provocat să se accepte substanța cauzatoare de o eventuală îmbolnăvire viitoare şi să fie pregătit să lupte cu aceasta în momentul unei expuneri patologice.

Acupunctura şi presopunctura sunt căi de remediu având la bază acțiunea asupra energiilor interne ale organismului. În esență, comunitatea de vindecători asiatici, în speță chinezi, au descoperit acum câteva milenii că

organismul uman fizic, material este animat de forțe interne cu energii polarizate relativ şi chiar metaforic în Yin şi Yang (prima ar reprezenta energia lunii, de orientare feminină, iar cea de a doua, energia soarelui, masculină). Cele două tipuri de energii se canalizează în acțiunea lor pe nişte traiecte numite meridiane (12 principale, din care 6 ascendente yin şi 6 descendente yang). Acele folosite în cadrul primei metode interferează meridianele în puncte situate în dreptul unor aşa-numite ferestre energetice, în timp ce presopunctura acționează printr-o formă de masaj localizat acolo unde se crede că se proiectează la suprafața corpului organele interne principale. Fără a ne hazarda, putem asimila concepția chinezească potrivit căreia trupul este "pus în funcțiune" de energia internă, nevăzută şi greu de depistat chiar prin metode sofisticate (se pare că ferestrele energetice prezintă o sensibilitate crescută, parțial obiectivată prin scăderea conductibilității electrice locale), cu dogma creştină potrivit căreia materia vie este însuflețită prin alte forme de energie…

La baza marii majorități a metodelor terapeutice neconvenționale se află încrederea pacientului în acel tratament şi, mai mult decât atât, că i se potriveşte situației în care se află. Una din căile spre analiza profundă a situației în care se găseşte omul bolnav, dar în egală măsură şi cel sănătos sau frământat de problemele vieții, este meditația. Există mai multe forme de meditație, însă toate au un scop comun, acela de a dirija procesele cerebrale (mai ales cele afective) spre o anumită direcție. Se pot distinge patru stadii: concentrarea (mai mult rațională şi volițională), contemplarea (detaşarea de minte şi activarea resurselor sufleteşti), iluminarea şi inspirația.

Vom vedea în cele ce urmează că, fie în exprimarea laică de mai sus, fie într-o formă creştină – nădejdea şi credința vindecă pe măsura intensității acestora -, adevărul este unul: omul are prin sine rezerve de compensare a prejudiciilor la care a fost supus şi, mai presus decât acestea, el este protejat şi ajutat din afara existenței sale aparente pe calea legăturii sale nevăzute cu divinitatea, după tăria acestei legături!

Terapia prin credință reprezintă de fapt scopul principal în acest eseu despre tratamentele alternative, în primul rând pentru că rar se scrie despre asta în literatura medicală actuală. Nu este mai puțin adevărat că atât medicul curant, cât şi pacientul cred în puterea lui Dumnezeu, inclusiv în procesele de vindecare, fără să afirme în mod explicit asta; aceste gânduri apar aproape întotdeauna când lucrurile se complică într-o formă sau alta, dar considerăm că mai ales datorită lipsei de "metodă", de intensitate a credinței şi de nădejde neabătută, rezultatele sunt mult sub imensele potențiale binefaceri pe care legătura cu *cele sfinte* ni le-ar putea oferi tuturor – bolnavi sau sănătoşi.

Una din limitele medicinii laice, clasice sau alternative, este aprecierea stărilor patologice ca fiind relativ autonome şi care pot fi tratate aproape în exclusivitate prin mijloace tehnice sau/şi farmacologice. Spre deosebire de asta, concepția religioasă consideră boala ca o consecință a păcatului

ancestral, ca şi a păcatelor cotidiene, sugerând ceva cu totul esențial – omul aflat în suferință a greşit în comportamentul său apropiat sau îndepărtat şi, pentru a fi vindecat sau ameliorat trebuie să-şi asume aceste păcate (erori) şi să lupte la început singur pentru îndreptarea lor. Nu neapărat omul trebuie să se simtă vinovat în înțelesul cuprinzător al cuvântului, pentru că dacă am privi lucrurile astfel, ar fi implicată intenționalitatea de a face un rău propriului organism; aceste situații sunt rare, se situează de regulă în sfera suferințelor psihice preexistente cu diminuarea considerabilă a propriului discernământ, iar gesturile de automutilare sunt inconştiente, relativ iresponsabile şi conțin un păcat intrinsec, acela de a fi încălcat una din datoriile credinciosului, anume aceea de a-*şi iubi trupul său pentru că el este zidirea lui Dumnezeu şi locul de sălăşluire a sufletului*. Totuşi amintim că *în Biserică vom găsi Doctorul care vindecă şi nu judecătorul care osândeşte,* cum spunea Sf. Ioan Gură de Aur când îndemna credincioşii să intre în Biserică unde să-şi mărturisească păcatele.

Concepțiile religioasă şi laică au comun o parte din traseul etiologic şi diferențe în terminologie şi, desigur în modalitățile de abordare curativă practică. Un mare internist din Cluj afirma că medicina oscilează mereu între miracol şi dezamăgire, cu toate enormele achiziții ştiințifice ale ultimelor decenii; se cuvine de a reflecta dacă miracolul aşteptat atât de medic, cât şi de pacient în confruntarea cu bolile severe nu trebuie căutat şi în afara metodelor terapeutice consacrate, raționale şi explicate ştiințific… Reluăm în acest context ceea ce spune Bacon: "dacă puțină ştiință depărtează de Dumnezeu, multă ştiință apropie de Dumnezeu".

Sf. Apostol Iacob spunea că *rădăcina răului este păcatul, trunchiul lui este boala, iar rodul acestuia este moartea.* Similar, Sf. Marcu Ascetul era convins că *bolile sunt rezultatul patimilor noastre păcătoase.* Concordant cu date medicale de actualitate, aceste adevăruri indubitabile pot fi exemplificate astfel: lăcomia pântecelui (a omului gurmand) reprezintă un păcat bisericesc, dar în acelaşi timp şi o cauză directă de boli metabolice cum ar fi diabetul zaharat, dislipidemiile sau cardiovasculare ca şi infarctul miocardic, fiecare fiind origine a numeroase şi grave complicații la distanță. Similar, desfrânarea – păcat – este şi o cauză dovedită de cancer al colului uterin la femeile cu numeroşi parteneri sexuali, descoperire ştiințifică destul de recentă. Se mai pot aminti alte feluri de păcate – iubirea egoistă de sine, ura, duşmănia, clevetirea, cearta, iubirea de arginți stau la baza stresului psihic şi mai departe, prin aceasta producându-se o subminare a sănătății generale ca o moarte psiho-somatică lentă.

Păcatul reprezintă încălcarea cu bună ştiință a poruncilor lui Dumnezeu, deşi Biserica admite şi păcate săvârşite fără voie sau fără concretizare *(cu gândul, cu ştiința şi cu neştiința…).* Sf. Augustin arăta *că omul primordial nu avea a se teme de nici o boală, inima fiindu-i liniştită,* tocmai fiindcă nu căzuse încă în păcatul strămoşesc; acesta este curățat prin Taina Sf. Botez. Pe lângă acesta, mai există păcate personale *grele, împotriva Duhului Sfânt* (neîncrederea şi nesupunerea față de Dumnezeu,

încrederea nechibzuită în bunătatea şi îndurarea lui Dumnezeu, deznădejdea în marea milostivire a lui Dumnezeu, pizmuirea aproapelui, nepocăința până la moarte), *strigătoare la cer* (uciderea cu voia aproapelui, oprirea plății lucrătorilor, asuprirea văduvelor, femeilor sau săracilor), *de căpetenie* (mândria, iubirea de arginți, desfrânarea, lăcomia, invidia, mânia, lenea!).

Păcatele nu sunt întâmplătoare, majoritatea manifestându-se pe fondul unor vicii conceptuale despre viața privată şi conviețuirea în comunitate; mai concret provin din *necunoaştere, din reaua folosire a libertății de alegere, din pervertirea dorințelor şi din înstrăinarea omului,* după cum spunea Sf. Grigorie de Nyssa. Ni se pare esențial de a remarca, aşa cum punctam ceva mai sus, că nimic în lumea noastră materială nu este exclusiv bun sau exclusiv rău; deşi alegerile ar fi mai facile dacă ar fi aşa, totuşi structura predestinată realității, adică ambivalentă, prezintă şi avantajul major că omul poate opta, şi mai mult decât atât, are posibilitatea de a-şi modula cantitativ şi temporal opțiunile personale sau de grup. Însă pentru mulți oameni contemporani ambivalența fenomenelor este o capcană adesea de netrecut. Exemplificăm cu alcoolul, a cărui consum moderat şi sporadic poate aduce beneficii sănătății (a se vedea rolul sanogenetic al vinului roşu, consumat rezonabil ca frecvență şi cantitate) după cum abuzul se constituie într-unul din cei mai redutabili duşmani ai existenței umane. Omul greşeşte atunci când, pentru a fi mai confortabil cu sine însuşi (până la un anumit punct) interpretează binele şi răul în favoarea sa aparentă şi efemeră. Acesta din urmă se furişează în sufletul omului cu multă perfidie mai ales prin intermediul simțurilor şi plăcerilor. Sf. Maxim Mărturisitorul spunea *că orice plăcere este urmată de o întristare sau o durere; omul căzut trăieşte într-o permanentă stare de frustrare alergând după o plăcere care îl duce invariabil la o durere, pe care, ca să o înlăture caută altă plăcere, afundându-se tot mai mult în suferință.* Cum din acest cerc vicios pare imposibil de a scăpa, se impune a se arăta cum se poate preveni acest destin nefericit. Răspunsul este relativ simplu pentru că păzind poruncile lui Dumnezeu şi asociind mereu plăcerile trupeşti cu cele sufleteşti, calea este destul de uşor de ținut, iar abuzul de alegere este ținut în frâu, cu toate că practic oamenii obişnuiți nu sunt destul de puternici pentru a se opune ispitelor simțurilor, poftelor şi vanității, de cele mai multe ori fiind în situația de a vedea lumea cu “mintea trupească”. O capcană suplimentară legată de cele arătate, expune mai ales oamenii cu un anumit nivel de instrucție, anume *robia cugetului* conform căreia aspectele cognitive ale vieții sunt singurele de luat în seamă, mintea despărțindu-se astfel de inimă şi Duhul Sfânt.

De obicei, fiecare individ trăieşte conform principiului *recompensă şi pedeapsă* cel puțin până după desăvârşirea educației generale. În principiu, acest sistem de învățare nu este contraproductiv, ba dimpotrivă, dar dacă nu se converteşte după un timp în convingeri interne asumate în variatele conjuncturi sociale, profesionale sau private, devine indezirabil. Sunt destul de cunoscute experimentele pe animale care, având montați electrozi stereotaxic

pe centri plăcerii (fizice) şi respectiv durerii, după ce învaţă instinctual să-i acceseze, fără ezitare stimulează mereu centri plăcerii până la epuizare. Nici omul, din păcate, nu este prea departe ca şi comportament. De altfel şi în domeniul ideatic acceptă şi valorizează doar acele concepte şi operaţionalizări care îi convin sau care corespund cu propriul său sistem axiologic.

Ispitele sunt expresia plăcerilor fără măsură şi generatoare de distorsiuni spirituale şi perturbări somatice. Sf. Ioan Scăraru spunea că *prima fază a ispitei este atacul sau momeala, având la bază un gând rău care se furişează în minte. Urmează dialogul interior cu acest gând, când omul îl lasă să se alipească de el, după care începe convieţuirea după o învoială când omul devine robul plăcerii. În fine, făptuirea păcatului propriu-zis.*

Am vorbit în câteva rânduri fie de energii interne, fie de duh, fie sugerând altfel că fiinţa materială este "activată" prin ceva nevăzut şi care scapă oricărei metode investigatorii obişnuite. Acest "motor" intern cu care, de altfel, ne naştem este sufletul. Acesta este legătura noastră cu Dumnezeu, pe când conştiinţa cu care este adesea folosit similar este orientată mai mult spre propriul organism şi relaţiile acestuia cu lumea. Sfinţii Părinţi subliniază dualitatea fiinţei umane: materială şi imaterială, prima fiind alcătuită din aproximativ 60 elemente, incluse în cele 100 ce stau la baza întregii lumi exterioare omului şi cu care acesta are relaţii şi dependenţe permanente.

Aproape în exclusivitate bolile somatice, ca să nu mai vorbim de cele psihice, au ca germen o tulburare a sufletului, fie ea doar cauzată de stres. Dintre numeroasele *boli ale sufletului* se pot enumera: lăcomia (inclusiv cea a pântecelui), iubirea exagerată de sine, îngâmfarea, iubirea de arginţi (*Iacomul de averi este închinător la idoli* – Sf. Apostol Pavel; referitor la acelaşi subiect atât de frecvent în zilele noastre, să ne aducem aminte de Predica de pe Munte a Mântuitorului nostru când poruncea: *Nu vă adunaţi comori pe pământ unde molia şi rugina le strică…, ci adunaţi-vă comori în cer, unde nici molia nici rugina nu le strică* – după Evanghelia lui Matei), zgârcenia, tirania, disprețul, nedreptatea, nechibzuinţa, risipa, frivolitatea, mânia (atât cea exteriorizată cît şi cea ascunsă, care roade mai tare sufletul şi fiinţa omenească), invidia (patimă de-a dreptul josnică şi intens perturbatoare inclusiv pentru cel ce o stârneşte), ura, duşmănia, deznădejdea, deprimarea (omul se întristează de multe ori dintr-o frustrare materială sau fiindcă nu şi-a putut îndeplini vreo plăcere care ar putea fi ea însăşi un păcat; se pare că omul de cele mai multe ori se întristează pentru lucruri care nu merită!), necredinţa, disperarea, gelozia, viclenia, făţărnicia, clevetirea, minciuna, lenea, disprețul şi altele. La o privire mai atentă putem constata ca şi Sf. Maxim Mărturisitorul, că la baza tuturor ispitelor se află mai mult sau mai puţin exprimată iubirea egoistă şi exagerată de sine. Prin aceasta, omul îşi îndreaptă toată atenţia spre plăcerile trupeşti şi spre dorinţa de mărire şi de putere, depărtându-se şi chiar uitând de Dumnezeu şi de oameni.

După ce am văzut tulburările sufleteşti mai frecvente şi mai vătămătoare, se impune o succintă prezentare şi a metodelor cele mai la

îndemână pentru vindecarea sufletului şi a-l face apt pentru a-l călăuzi pe fiecare spre Dumnezeu. Religia nu este doar un sistem filozofic, etic sau dogmatic, ci mai curând un sistem terapeutic direct asupra sufletului şi prin aceasta, la nevoie, asupra trupului. Procesul de vindecare a sufletului presupune combaterea patimilor şi convertirea lor în virtuți; se urmăreşte purificarea, iluminarea şi desăvârşirea. Vom prezenta câteva din mijloacele de vindecare a sufletului.

Credința în Dumnezeu este actul de supunere şi adorație față de puterea Sa. Ea nu are nevoie de argumente, derivă din elemente mistice şi afective care depăşesc rațiunea, dar care au o influență mult mai mare asupra noastră decât aspectele cognitive; supremul argument, dacă totuşi îl căutăm, este existența noastră şi a lumii în care trăim. Credința apropie de Dumnezeu şi impune tipare de comportament conținute în cele 10 porunci dumnezeieşti, chintesență a moralei creştine. În privința vindecării bolilor, Evanghelistul Matei arată că *iertarea păcatelor şi vindecarea bolilor este pe măsura credinței fiecăruia. De poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede.* Deşi omul aflat în suferință ne se gândeşte decât la posibilitatea vindecării, poate retrospectiv medita asupra faptului că şi acest fel de încercare oferă un mijloc de întărire a credinței.

Nădejdea vindecă pe cei bolnavi, întăreşte pe cei slabi şi dă curaj celor neputincioşi în fața greutăților vieții. Dar stăruința în nădejde nu este la îndemâna tuturor; în fața unor probleme de mai mică dificultate, omul se gândeşte că Dumnezeu lucrează în şi prin noi în fiecare moment al existenței noastre, simțind şi crezând că necazurile nu-i pot birui pe cei care cred în puterea Sa. Trebuie să recunoaştem că, după repetate necazuri, când speranța spre bine slăbeşte, doar ființele cu parametri psihici robuşti nu au ezitări în a nu-şi diminua nădejdea în ciuda lipsei unor semne grabnice de îndreptare. Totuşi, să nu uităm ceea ce spunea proorocul Isaia: *Nu te teme de nimic, căci Dumnezei este cu tine şi nici o dificultate nu este peste puterile Sale.*

Mărturisirea are două înțelesuri: unul privind recunoaşterea şi propagarea credinței şi al doilea privind mărturisirea păcatelor proprii şi spovedania. Spovedania aduce uşurare credinciosului prin convingerea că Mântuitorul a promis că *toate câte vor fi iertate pe pământ vor fi iertate şi în cer* şi dacă duhovnicul după taina spovedaniei dă credinciosului dezlegare de împărtăşanie atunci acesta poate să se considere mai aproape de Dumnezeu prin faptul că este cu ceva mai aproape de limpezimea sufletească spre care tindem cu toții. Mai mult decât atât, momentul unirii cu Divinitatea prin preluarea trupului şi sângelui închipuite de pâinea şi vinul sfințite, poate da credinciosului fervent chiar o stare de *catharsis*, liniştitoare, chiar vindecătoare. În acele momente, cel spovedit şi împărtăşit se poate gândi la cuvintele unei pricesne în care omul cere cu smerenie lui Dumnezeu *să ajute pe cei bolnavi, să întărească pe cei slabi şi să liniştească sufletele tuturor.* În fapt, toate cele trei rugăminți sunt menite vindecării într-o formă sau alta. Fără a comite o impietate, în scop pur ştiințific, putem face o paralelă cu psihanaliza în care

terapeutul încearcă introspecția în *id*-ul pacientului, care fără a realiza cauzele unor probleme comportamentale sau psihice devine mai echilibrat prin simpla exprimare a unor aspecte ascunse sau conflictuale ascunse în ființa sa. Trebuie subliniat că păcatele nemărturisite, prin mecanisme contrarii celor exprimate, se înrădăcinează şi otrăvesc sufletul, provocând angoasă şi îndelungată tulburare. Deşi puțin cunoscut acest lucru, una din datoriile credinciosului nu se referă la cele sfinte ci la propriul său trup, pe care Dumnezeu ne cere să ni-l iubim şi să-l protejăm, desigur în limitele bunei cuviințe; astfel un bun creştin trebuie să se îngrijească de sănătatea trupului, respectând îndrumările şi măsurile cuvenite privitoare la alternanța dintre muncă şi odihnă, mâncare, băutură, îmbrăcăminte, petreceri, înlăturând primejdia de distrugere a vieții, nestăpânirea patimilor, îmbuibarea, lenea, nepăsarea față de boli. Trebuie chiar să se îngrijească din timp de vindecarea trupului în caz de boală, să meargă şi să solicite servicii medicale, dar fără a uita să roage pe Bunul Dumnezeu ca pe singurul ce poate depăşi orice limite ale ştiințelor, putând rezolva minunat şi miraculos boli ale trupului şi sufletului.

Rugăciunea reprezintă cel mai bun mijloc al creştinului de a sta de vorbă cu Dumnezeu în chip cu totul privilegiat, însă cu îndeplinirea condiției fundamentale *a credinței*. În consecință, rugăciunea se face cu smerenie reflectată inclusiv în poziția corpului, cu atenție, concentrare, evlavie; se poate cere orice este bun şi folositor minții, sufletului sau trupului, pentru sine sau pentru apropiați, chiar pentru duşmani, dar lăsând la aprecierea Divinității felul în care să ne ajute; asta dintr-un motiv foarte simplu – un om în necaz nu are discernământul şi obiectivitatea necesare de a propune fără patimă exagerată şi calea de rezolvare, sau poate dacă o face, aceasta nu este cea mai sănătoasă şi folositoare sau nu este chiar plăcută lui Dumnezeu. Nu vom uita să ne rugăm şi în timpurile bune, să mulțumim, nu doar când avem nevoi de tot felul; din păcate, acest principiu este neglijat de prea multe ori, inclusiv în relațiile dintre oameni.

În funcție de tăria credinței şi dedicația din timpul rostirii, rugăciunea are următoarele trepte de desăvârşire: întinată (mintea este năpădită de multe gânduri vrăjmaşe), a timpului pierdut (deşi gândurile care tulbură rugăciunea nu sunt necurate, totuşi ele există), a minții, cu mintea în inimă şi pe treapta cea mai înaltă, deloc accesibilă pentru cei mai mulți, cea a inimii sau curată. În acelaşi context, de mare forță spirituală este în practica monahismului răsăritean rostirea următoarelor cuvinte: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul.* Se indică rostirea primei părți logice în inspirație, iar cea de a doua, firesc, în expir.

Ca o sinteză a ceea ce se poate cere prin rugăciune, afirmăm că Dumnezeu poate da orice credincioşilor săi, dar în primul rând pacea sufletului şi puterea de a face față greutăților vieții. În popor chiar se spune despre asta că Dumnezeu te ajută dar nu-ți pune în traistă!

Alte forme de comuniune cu Dumnezeu sunt *citirea Cărților Sfinte, vizitarea Locurilor Sfinte, participarea la Sfintele Liturghii;* unul din cele

mai importante binefaceri pentru credinciosul de rând fiind interpretarea conținutului Evangheliilor de către episcop sau preot; legat de aceasta, Sf. Maxim Mărturisitorul spunând că *înțelegerea întocmai a Scripturii Sfinte se descoperă doar celor vrednici.*

Scopurile purificării vieții interioare şi exterioare – în familie sau comunitate - sunt realizarea unei păci cu sine şi cu cei din jur, posibilitatea meditației, reculegerii, darul contemplării şi cunoaşterii lui Dumnezeu mai presus de orice ştiință dar mai presus şi de orice neştiință, după afirmația Sf. Maxim Mărturisitorul.

Un loc aparte, ca cele mai aproape de simțurile noastre îl ocupă *aghiasma, anafura, maslul, mirul, moaştele, candelele şi, nu în ultimul rând, icoanele.*

Cele trei principale virtuți teologice specifice vieții creştine după Sf. Apostol Pavel sunt: *credința, nădejdea şi dragostea frățească*. Dacă acestea sunt cele fundamentale, înseamnă că stau la originea tuturor celorlalte, constatare perfect valabilă. Pe cale de consecință, lupta de zi cu zi a creştinului avizat şi responsabil este cultivarea virtuților existente în fiecare mai mult sau mai puțin exprimate, evitarea dezvoltării patimilor precum şi transformarea patimilor existente în virtuți. Fără a avea impietatea unor formulări concluzive, totuşi le considerăm miezul eforturilor noastre moral-creştine.

Nu vom încheia înainte de a evoca valoarea inițiatică a bolii. Deşi greu de acceptat de omul aflat în suferință şi de apropiații săi, pe lângă semnificația negativă a bolii, de frustrare, durere şi neputință, boala are şi o latură pozitivă, de întărire a credinței şi nădejdii în puterea şi ajutorul lui Dumnezeu; este fără îndoială o încercare! În timpul bolii, ca să rememorăm cele afirmate în debutul acestei încercări eseistice, omul trebuie să reflecteze asupra propriei persoane, sensurilor vieții, dar mai ales asupra greşelilor care ar fi putut constitui cauze ale bolii respective. Dacă boala este curabilă, această introspecție asumată se constituie în factor protector pentru episoadele ulterioare de aceeaşi natură urmare a corecțiilor comportamentale. Dacă nu,…

Abordarea unor subiecte inedite cum este cel de față are avantajul că nimeni nu poate fi exhaustiv şi deci nici un autor nu poate fi culpabil profesional din această perspectivă. Pe de altă parte însă, unul dintre riscuri este acela de a nu fi reuşit relevarea aspectelor esențiale sau, altfel spus, în termeni de logică, *necesarul şi suficientul.*

Cred totuşi că acolo unde este bună credință, dorințe curate şi efort fără ostentație, minusurile sunt mai uşor tolerate de cititorul avizat. Reamintesc aserțiunea că dacă *pentru Dumnezeu toate sunt cu putință,* pentru om rămâne doar calea şi mulțimea treptelor!…

ASPECTE RELIGIOASE ÎN MANAGEMENTUL FIRMELOR

Ing. Mihail MĂRĂŞESCU

ABSTRACT

It is suggested a collaboration of the Church and companies, organisations and institutions from the national economy that aim at a more detailed knowledge and especially at the fulfilment of the Word of God to strengthen belief, love, patience and hope, mainly to strengthen the soul. The soul strengthening is suggested having as aim the loving of the neighbour.

In this movement, the neighbour is the colleague at work who is 8 hours by our side, the client who buys or benefits from the products or the services of the firm, institution or organisation, the supplier who supplies material or services for the firm or institution, the collaborator for the benefit of the firm, and the stock-holders who finance and make the major decisions within the firm, institution or organisation. That is the people next to whom we spend more or less, directly or indirectly 1/3 of the day.

The main aim of this action is performing some activities of spiritual nature within companies, organisations and institutions. By launching this action, it could be said that God knocks on the door of each company, institution and organisation. Concrete actions of collaboration between Churches and companies, organisations and institutions will be set according to common agreement. This is only a challenge to do something more to know and accomplish the word of God.

"But seek you first the kingdom of God, and His righteousness; and all these things shall be added unto you." (Mat. 6:33)

Se propune o colaborare între Biserică şi firmele, organizaţiile şi instituţiile din economia naţională care vizează cunoaşterea mai detaliată şi mai ales împlinirea cuvântului lui Dumnezeu pentru întărirea credinţei, a dragostei, a răbdării şi a speranţei, în esenţă pentru întărirea sufletului. Această întărire a sufletului se face cu scopul iubirii aproapelui.

În această acţiune, aproapele este colegul de serviciu care este 8 ore lângă noi, clientul care cumpără sau beneficiază de produsele sau serviciile firmei, instituţiei sau organizaţiei, furnizorul care asigură materiale sau servicii pentru firmă sau instituţie, partenerul de colaborare pentru bunul mers al firmei şi acţionarii care finanţează şi iau deciziile majore în cadrul firmei, instituţiei sau organizaţiei. Adică cei lângă care ne petrecem, într-o măsură mai mică sau mai mare, direct sau mai ales indirect, 1/3 din zi. Acţiunea porneşte de la următoarele premise:

1. Omenirea, în general, merge în jos. N. Iorga spunea ceva de genul următor: "Oamenii L-au închis pe Dumnezeu în Biserică să-şi poată face mai mult de cap în afara ei".
2. Mulţi oameni citesc cărţi, reviste, ziare, dar câţi îşi fac timp să citească şi cât timp consacră citirii cărţilor şi publicaţiilor religioase şi mai ales citirii Bibliei, adevărata Carte a cărţilor?

3. Majoritatea oamenilor se roagă pentru ei, pentru familie, pentru prieteni, etc. dar câți se roagă pentru firma sau instituția unde lucrează pentru a merge bine treburile acolo unde ei îşi petrec 1/3 din zi?

4. Se fac o mulțime de cursuri de instruire, perfecționare în diferite domenii (calculatoare, limbi străine, marketing, management, calitate, financiar etc.) dar nu sunt cursuri care să abordeze instruirea religioasă, cunoaşterea cuvântului lui Dumnezeu şi, mai ales, împlinirea lui.

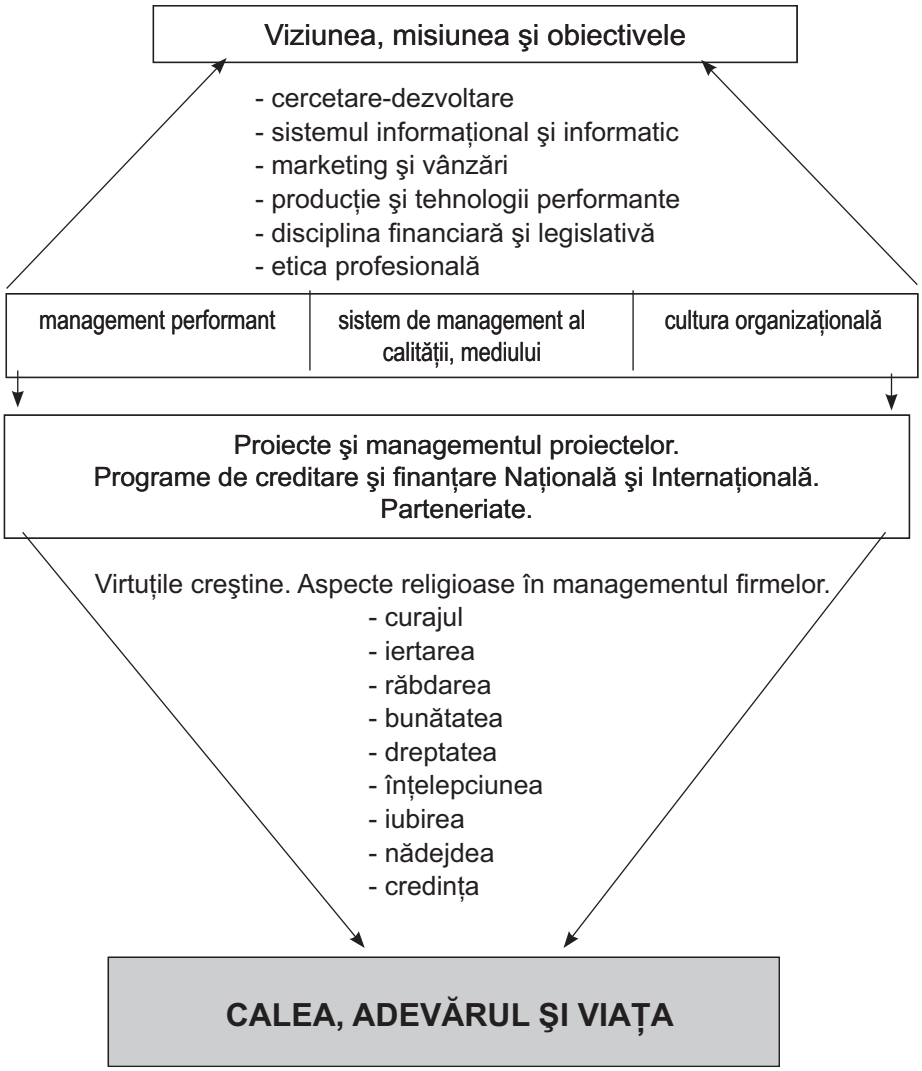
5. Firmele vizează succesul, o dezvoltare durabilă, fără să pună la temelia lor credința. Neglijează aproape complet aspectele de ordin spiritual, religios.

6. Au apărut şi s-au dezvoltat concepte teoretice care se pun în practică în managementul firmelor privind diferite funcții şi sisteme (financiară, comercială, calitate, marketing, informatic, cercetare-dezvoltare, producție, resurse umane etc.) şi nici un element de natură spirituală, religioasă.

7. Firmele îşi fixează periodic diferite obiective (creşterea cifrei de afaceri, un profit cât mai mare, clasarea pe locurile fruntaşe în topurile județene sau naționale, investiții, modernizări, inovații etc.) pe care se străduiesc, prin alocare de resurse umane, materiale, financiare şi informații să le respecte. Dar în viziunea, misiunea şi obiectivele firmei nu se întâlnesc elemente sau acțiuni spirituale, religioase. Câți dintre directori sau administratori de firme rostesc cu convingere la enunțarea obiectivelor: "Aşa să ne ajute Dumnezeu!"? Şi câți dintre ei, atunci când fac bilanțul, când realizează nişte lucrări importante, când îndeplinesc nişte obiective, sau chiar ajung pe primele locuri în topuri, declară cu convingere, cu smerenie şi cu bucurie: "Acest lucru, cu ajutorul lui Dumnezeu, noi l-am înfăptuit!"?

8. Sunt birouri ale unor manageri sau locuri de muncă ale unor salariați care expun simboluri religioase – icoane, cruci, ilustrate sau mici tablouri pe teme religioase sau alte obiecte, semn că, într-o măsură mai mare sau mai mică, doresc să-L aibă aproape pe Dumnezeu şi în munca pe care o desfăşoară zilnic la serviciu.

Activitățile care se desfăşoară în cadrul unei firme, instituții sau organizații sunt de natură fizică şi/sau intelectuală şi ele se concentrează pe realizarea viziunii, misiunii sau obiectivelor declarate mai mult sau mai puțin. Dar incluzând şi activități spirituale, un tablou mai complet al activităților unei firme, s-ar putea prezenta sub forma următoare (cu adaptările de rigoare s-ar putea extinde şi la instituții şi organizații):



Acțiunea se adresează următoarelor grupuri țintă:
- clerului bisericesc;
- acționari, administratori sau asociați ai firmelor, organizațiilor şi instituțiilor;
- directori, contabili şi alte categorii de personal care formează conducerea executivă a firmei, instituției sau organizației;
- persoane care conduc diferite colective de angajați;
- salariații întregii firme, organizații sau instituții.

Acțiunile concrete de colaborare dintre Biserică şi firme, dintre cler şi celelalte categorii de oameni se lasă la aprecierea fiecăruia. Este doar o provocare de a face ceva mai mult pentru cunoaşterea şi împlinirea cuvântului lui Dumnezeu.

Aşa cum se arată în titlul acțiunii, scopul principal al acestei acțiuni este efectuarea unor activități de natură spirituală în cadrul firmelor şi organizațiilor.

O regulă general valabilă spune că "succesul oricărei acțiuni depinde de convingerea cu care este făcută". Ca şi această acțiune să aibă succes, activitățile pe care fiecare firmă şi le propune pe această temă, trebuie să vină mai întâi din interior, de la salariați, de la conducerea firmei. Punctul de plecare îl reprezintă necesitatea. Simt oamenii nevoia de a-L avea mai aproape pe Dumnezeu şi în programul de lucru? Simt oamenii nevoia de acțiuni spirituale în timpul programului? Simt salariații nevoia să-şi iubească aproapele de la serviciu? Şi cine este aproapele acesta? Înțeleg ei că în cele 8-10 ore de muncă aproapele este colegul de serviciu, clientul, furnizorul, partenerul ocazional şi acționarul? Pe de altă parte, conducerea firmei simte nevoia unor activități spirituale? Înțelege ea că aceste activități pornite din inimă şi împlinite reprezintă cea mai bună temelie pentru succesul durabil al firmei? Cât timp şi resurse umane, materiale şi financiare sunt dispuse să aloce pentru efectuarea acestor activități?

Dacă majoritatea răspunsurilor sunt favorabile demarării unor astfel de acțiuni, atunci se poate solicita colaborarea cu reprezentanții Bisericii, cu slujitorii numiți ai lui Dumnezeu. Reprezentanții clerului sunt cei care ştiu cel mai bine ce este plăcut lui Dumnezeu. Cele mai multe activități sunt bine de făcut cu ajutorul şi sub îndrumarea lor.

Prin lansarea acestei acțiuni, se poate spune că Dumnezeu bate la poarta fiecărei firme, instituții, organizații. Şi aşa cum bate şi la uşa fiecăruia dintre noi *(„Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine" – Apoc. 3.20)* uşa nu se deschide decât din interior. Provocarea şi responsabilitatea cea mai mare de a o deschide este a conducerii. De aici, de la conducere, se dă tonul, la toți salariații, de a propune, de a iniția activități cu aspect religios. Poate nu sunt idei sau sunt prea puține şi atunci trebuie căutate la alte firme sau la slujitorii Bisericii. Este cazul cel mai relevant în care concurența din planul economic între firme este total eliminată. Se doreşte "înmulțirea talanților", fiecare firmă să-şi facă cunoscute acțiunile ei spirituale cât mai multor firme. Poate la unele firme nu se simte necesitatea, în acel moment, inițierii unor acțiuni spirituale, dar trebuie măcar sensibilizat acest aspect. Trebuie semănată această sămânță care, cu siguranță, va avea soarta seminței din "Pilda semănătorului".

Şi ca să rămânem la această pildă, pregătim "pământul cel bun" *(„Şi alta a căzut pe pământul cel bun şi, crescând, a făcut rod însutit. Acestea zicând, striga: Cine are urechi de auzit să audă." – Luca 8.7)* sugerând câteva activități spirituale concrete:

- Sfințirea sediului firmei cu ocazii festive (la 10 sau 5 ani) sau anual, la data (ziua/luna) înființării firmei. La această slujbă participă toți salariații şi vor fi invitați şi cei mai importanți clienți, furnizori şi colaboratori ai firmei.
- Organizarea periodică a unor slujbe religioase în cadrul firmei pentru rugăciuni privind bunul mers al firmei şi pentru problemele salariaților, clienților, colaboratorilor şi acționarilor firmei.
- Cinstirea sfinților ale căror nume sunt purtate de salariați, prin scurte rugăciuni comune cu ocazia zilelor onomastice.
- Organizarea unor întâlniri periodice cu reprezentanții clerului pentru cunoaşterea şi împlinirea cuvântului lui Dumnezeu şi pentru clarificarea unor versete, pilde şi capitole din Biblie.
- Vizitarea în grup de către salariați (cu ajutoarele materiale posibile) a unor cămine de bătrâni şi copii, a unor bolnavi şi persoane cu handicap, a celor din penitenciare, a unor mănăstiri etc. drept mulțumire pentru tot ce a dat Dumnezeu pentru bunul mers al firmei.

Abordată din alt punct de vedere, acțiunea poate să vizeze virtuțile creştine. Abordarea virtuților creştine are câteva puncte comune cu resursele umane sau cultura organizațională din activitățile clasice ale unei firme, instituții sau organizații. Căutarea virtuților creştine la colegii de muncă, impune faptul să vedem partea plină a paharului. Dar înainte de a le căuta la colegi, trebuie să ne uităm la noi înşine, să privim cu sinceritate în interiorul nostru. Cum stăm noi cu bunătatea, curajul, răbdarea, iertarea, iubirea, nădejdea, credința etc.? Unde stăm mai bine, unde stăm mai rău, ce trebuie făcut să înmulțim aceşti talanți? Este foarte greu să facem astfel de analize, dar este o provocare. Provocarea cea mare este însă a căuta virtuțile creştine la aproapele nostru din cele 8 – 10 ore de la servici, vizând armonia relațiilor de muncă, poate chiar emulația, într-o primă fază. Mântuitorul nostru nu ne-a spus să ne acceptăm, să ne tolerăm unii pe alții, ci *„Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul". (Ioan 13.34)*. Poruncă! Să vă iubiți! Şi dacă extindem căutarea virtuților creştine şi asupra clienților, furnizorilor şi colaboratorilor, vizând armonia, iubirea, atunci avem un tablou mai complet asupra unor activități de natură spirituală.

Toate aceste activități spirituale trebuie să țină cont totuşi şi de cultul religios de care aparține aproapele nostru din această acțiune (colegul de serviciu, clientul, furnizorul, colaboratorul sau acționarul). Sunt foarte puține situații în care salariații, clienții, furnizorii, colaboratorii şi acționarii aparțin 100 % aceluiaşi cult religios. Dinamica afacerilor actuale şi mai ales cele viitoare

– firme mixte, activități de import-export, parteneriate etc. – impune, ca o condiție sine qua non, ca aceste activități spirituale să aibă la bază făgăduința Mântuitorului că *„va fi o turmă şi un păstor.” (Ioan 10.16)*. A ține cont de cultul religios de care aparține aproapele înseamnă a promova şi împlini acțiuni spirituale pentru toți, nu numai respectându-ne unii pe alții ci, revin la aceeaşi poruncă a Mântuitorului, să ne iubim unul pe altul.

Sunt doar câteva sugestii. Trebuie provocate, promovate şi împlinite astfel de activități spirituale care, pe lângă activitățile fizice şi activitățile intelectuale (activități care sunt curente în cadrul firmei, instituției, organizației), îşi vor arăta cu siguranță efectul în bunul mers al firmei, în dezvoltarea durabilă a ei. Şi dacă există credință în acest efect, să se poată spune cu tărie: *“Cred, Doamne! Ajută necredinței mele.” (Marc. 9.24)* Şi atunci vor exista şi fapte pe măsura credinței. Bunul Dumnezeu să vă dea gândul cel bun, fapta cea bună!

“Îndrăzniți!”

“Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă.” (Mat. 6.33)

BOGAT MESAJ ARHIERESC

Cartea intitulată LUMINĂ DIN LUMINA NAŞTERII ŞI ÎNVIERII DOMNULUI a Prea Sfințitului Părinte Juistinian Chira, Episcopul Maramureşului şi Sătmarului, apărută la Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului din Baia Mare, este o antologie de pastorale adresate slujitorilor bisericeşti şi credincioşilor cu ocazia sărbătorilor împărăteşti de Crăciun şi Paşti din anii 1990-2005. Volumul are 244 de pagini şi cuprinde 31 de pastorale, distribuite alternativ după cele două teme, în ordine cronologică: 16 consacrate Naşterii, iar 15 Învierii Domnului, începând cu pastorala intitulată **Lumină din Lumina Betleemului,** elaborată pentru sărbătoarea Naşterii Domnului din anul 1990 şi încheind cu pastorala pentru aceeaşi sărbătoare din anul 2005.

Volumul se deschide cu un **Prolog,** în care autorul aminteşte frumoasa tradiție creştinească a celor două sărbători împărăteşti.

Titlul cărții arată izvoarele sau sursele de inspirație de unde au fost culese ideile, spre a fi dezvoltate în pastoralele care tratează cele două teme. Acestea sunt textele biblice şi Sfânta tradiție, după cum se precizează în **Prolog**: „Toate aceste cuvinte au răsărit din lumina izvorâtă nouă din peştera Betleemului şi din mormântul din care a înviat Mântuitorul lumii" (p. 4).

Suita de pastorale din această antologie constituie o sfântă cântare a bucuriei: bucuria pentru că Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său în lume să ne pregătească mântuirea. „Este Crăciunul! Este praznicul bucuriei!" (p. 132); Bucuria Învierii Domnului, care ne asigură că ne va învia şi pe noi întru eternitate, pregătindu-ne loc în cerurile Sale: „Merg să pregătesc vouă loc" (In, 4, 2). Apoi bucuria vieții pământene, bucuria de a trăi în lumea aceasta minunată, creată de Dumnezeu, cu pământ roditor, sub cerul înstelat, în lumina soarelui, dar bucuria de a trăi o viață creştinească. Un laitmotiv al cărții este îndemnul la bucurie creştinească pentru cele două sărbători împărăteşti. Acest îndemn îşi are temeiul în primul cuvânt pe care Mântuitorul l-a rostit după Înviere, când s-a adresat mironosițelor, spunându-le: „Bucurați-vă" (Matei 28, 9).

Pastoralele sunt întemeiate pe o largă informare. Cele vreo patru sute de citate, trimiteri sau reproduceri de scurte expresii semnificative din cărțile sfinte evidențiază erudiția cărții. Prin valorificarea încărcăturii semantice a unor asemenea sintagme, ele devin cuvinte cheie în unele pasaje, ca în următorul îndemn al ierarhului prin sintagma-rugă „Rămâi cu noi": „Aşa cum

cei doi ucenici, la Emaus, când L-au recunoscut pe Mântuitorul, L-au rugat stăruitor: „Rămâi cu noi", să-L rugăm acum pe Stăpânul şi Dumnezeul nostru, pe Iisus Hristos: "Doamne, rămâi cu noi că este spre seară şi s-a plecat ziua. Doamne, rămâi cu noi, că se apropie noaptea şi fără Tine nu putem face nimic. Multe sunt valurile vieții şi grele sunt sarcinile veacului; ispitele, neliniştea şi lumea ne tulbură. Bucuria şi pacea din viața noastră dispar atunci când nu Te avem pe Tine; de aceea Te rugăm: Doamne, rămâi cu noi" (p. 20).

În aceeaşi pastorală întâistătătorul lansează chemarea la rugăciune pentru statornicia unității neamului românesc întru ortodoxie, fiindcă, Însuşi Mântuitorul s-a rugat pentru unitate: „Toată țara se roagă pentru noi, se roagă împreună cu noi, cei ce iubim şi cinstim legea românească, pentru cei ce apără şi păstrează unitatea sufletească a poporului român. Creştinii luminați şi curați la suflet, aşa cum sunt majoritatea românilor, se roagă să fie una, să se respecte voința lui Iisus Hristos «ca toți să fie una, după cum Tu Părinte întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (In. 17, 20-22). Toată Țara se roagă ca Dumnezeu să ne lumineze, să nu ne dezbinăm, să nu ne învrăjbim, să nu rătăcim de la sfânta şi dreapta credință ortodoxă" (p. 22). Asemenea chemări sunt prezente şi în alte pastorale. Chemarea la statornicia în unitate prin ortodoxie nu este edificată în antologie numai prin rugăciunea Mântuitorului, ci este întărită şi prin minunea anuală, care se repetă în fiecare Noapte de Paşti la Biserica Sfântului Mormânt de la Ierusalim prin venirea din cer a sfintei lumini a Învierii. Astfel, Prea Sfințitul Părinte ne spune în pastorala din 1997 la Învierea Domnului: „Azi sunt Paştile Domnului, Paştile cele adevărate. Acum, la Ierusalim, când Patriarhul Bisericii Ortodoxe a săvârşit Slujba Învierii la Mormântul Domnului, Sfânta Lumină a coborât din cer. Acum Patriarhul Bisericii Ortodoxe, purtând în mâini Sfânta Lumină, ieşind de la Sfântul Mormânt, a rostit: **Veniți de luați lumină!** Apoi împarte lumina cerească tuturor neamurilor şi Bisericilor care n-au primit lumină din cer. Patriarhul Bisericii Ortodoxe împarte lumină din lumina lui Hristos, pe care Domnul o trimite din cer în fiecare an Bisericii Ortodoxe.

Zeci de mii de oameni din toate neamurile pământului şi din toate Bisericile creştine sunt martori ai acestei minuni, care, din mila lui Dumnezeu, are loc în fiecare an, când Biserica Ortodoxă prăznuieşte Învierea Domnului" (p. 115).

Pastoralele urmăresc instruirea duhovnicească a credincioşilor, în acest scop, uneori, sunt chemate din limbajul estetic comparațiile nobile şi metaforele, care au un deosebit efect, ca şi în pastorala de la Naşterea Domnului din 1991: „Poporul român este un popor iubit şi binecuvântat de Dumnezeu, un popor nobil, frumos la suflet şi la trup, popor ales de Dumnezeu

asemenea crailor care au venit să se închine Pruncului Sfânt ce S-a născut în Betleem. Asemenea şi noi, poporul dreptcredincios din România, l-am adus din totdeauna şi se cuvine să-I aducem lui Hristos daruri: aur, smirnă şi tămâie.

Ca aurul a fost credința noastră românească, curată şi nepătată. Ca smirna plină de mireasmă a fost evlavia sufletului şi credința trupului oricărui român adevărat. Ca tămâia ce arde în fața Sfântului Altar a fost rugăciunea şi jertfa poporului român" (p. 25).

În altă pastorală, pentru a arăta importantul rol pe care îl are în viața credincioşilor, în pregătirea sufletelor pentru mântuire, printr-o inspirată metaforă sugestivă, Biserica este supranumită anticamera cerului.

Antologia aceasta, în întregul ei, este o carte cu înaltă misiune de instruire religioasă, de învățătură evanghelică, de a forma convingeri creştine, o carte de luminare, de chemare stăruitoare la viață creştinească, o carte de slujire a Bisericii vii, pentru care adevărurile de credință sunt aduse în lumină prin pilde edificatoare izvorâte din înțelepciunea biblică, având darul de a-i face pe credincioşi să înțeleagă mai profund rostul vieții creştine, având în vedere mântuirea sufletelor.

În pastorale se arată că omul este capodopera creației divine şi se precizează că „Lumina ce a răsărit din mormântul lui Hristos a desăvârşit lucrarea lui Dumnezeu, Care l-a creat pe om" (p. 197).

Ca o ploaie caldă de primăvară binefăcătoare asupra plantelor, bogatul mesaj arhieresc din această antologie de pastorale vine supra dreptcredincioşilor, înviorându-le sufletele şi dându-le speranțe.

Prof. dr. Nuțu ROŞCA

OMAGIU PROFESORULUI NICOLAE V. DURĂ LA 60 DE ANI

Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța 2006, 1.532 p.

Părintele profesor universitar dr. **Nicolae V. Dură,** născut la data de 9 august 1945, în municipiul Râmnicu Vâlcea, a ajuns la vârsta sexagenară.

Personalitate marcantă a învățământului laic şi teologic, cunoscut şi recunoscut atât în mediile academice din țară cât şi în cele din afara ei, pr. Dură s-a evidențiat ca profesor de Drept Canonic la Facultățile de Teologie din Bucureşti şi Constanța.

În anul 2006, Arhiepiscopia Tomisului, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Dr. TEODOSIE PETRESCU, i-a răsplătit activitatea sa didactică de peste treizeci de ani, ca un act de recunoştință, cu editarea unui grandios volum omagial.

Cele 1.532 pagini tipărite, sunt scrise cu sinceritate, dăruire şi profundă prețuire, atât de către studenții de la Drept şi Teologie, cât şi de către colegii Prea Cucerniciei Sale din țară şi de peste hotare.

Lucrarea începe cu un ,,*Cuvânt înainte*" al Înalt Prea Sfinției Sale Dr. TEODOSIE PETRESCU, Arhiepiscopul Tomisului şi decan al Facultății de Teologie din cadrul Universității ,,Ovidius" din Constanța, din care reținem faptul că înaltul ierarh tomitan speră ca volumul în cauză să fie reeditat, când cel omagiat ,,*va adăuga la crugul vieții sale, alți ani rodnici între slujirea amvonului şi a catedrei universitare".*

Din primele trei articole ale volumului omagial, găsim suficiente informații pentru a putea creiona personalitatea universitară, de talie europeană, a Părintelui Profesor Dr. Nicolae V. Dură. Astfel, aflăm că a terminat Teologia la Bucureşti, ca şef de promoție, luându-şi licența cu calificativul ,,excepțional" la catedra de Bizantinologie, sub îndrumarea prof. univ. dr. acad. Alexandru Elian. A urmat apoi cursurile de doctorat la specializarea Drept canonic, avându-l ca îndrumător ştiințific pe cel mai mare profesor de Drept canonic din secolul trecut, dr. Liviu Stan. Şi-a susținut doctaratul în Teologie, specializarea Drept canonic la Institutul Teologic de grad universitar Bucureşti în anul 1981, apoi în anul 1998 a devenit doctor în Drept canonic al Universității Pontificale din Toulouse (Franța). Este şi Doctor Honoris Causa al Universității de Ştiințe Umaniste din Ostrog (Ucraina), precum şi doctor în drept al Universității din Chişinău, Republica Moldova.

În 29 ianuarie 2004 a fost ales prodecan al Facultății de Drept, Universitatea ,,Ovidius" Constanța. Este autor de cărți, studii şi articole de teologie, drept canonic, istorie, eccleziologie, istoria literaturii vechi şi filosofie,

publicate în limbile română, franceză, engleză, bulgară şi etiopiană.

Din lista lucrărilor Domniei Sale, descoperim că a scris până acum 10 cărți, din care unele se află sub tipar. De asemenea, este autorul a 95 studii de Drept canonic, precum şi a 15 articole din aceeaşi arie didactică.

Alte studii şi articole, note, comentarii şi recenzii, însumează mii de pagini, toate reliefând munca de cercetare ştiințifică a profesorului de vocație, dr. Nicolae V. Dură.

Partea I a volumului omagial intitulată ,,*Laudatio*" cuprinde 94 mesaje, din care rezultă personalitatea teologică, canonică, juridică şi istorică a profesorului universitar dr. Nicolae V. Dură.

Partea a II-a a volumului omagial, cuprinde studii şi articole de teologie, filozofie, istorie, filologie, drept canonic şi sociologie ale colegilor profesori, precum şi ale unor academicieni, scriitori, doctoranzi, oameni de cultură, din țară şi străinătate.

În fine, lucrarea se încheie cu descrierea festivităților de omagiere a profesorului, ce au avut loc în ziua de 14 decembrie 2005, în Sala Senatului Universității ,,Ovidius" din Constanța.

În data de 26 martie 2006, pr. prof. dr. Nicolae V. Dură a prezentat Volumul omagial la Biblioteca Academiei Române din Bucureşti. Am avut fericitul prilej să mă număr printre invitați, trimis fiind de către pr. prof. Ioan Floca, dânsul fiind bolnav. Am văzut mai întâi pusă pe masa bibliotecii o carte imensă, ca o Biblie cu tâlcuiri, de culoare roşie purpurie, peste care era aşezată o altă lucrare a distinsului nostru profesor, şi anume ,,*Scytia Minor (Dobrogea) şi Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal şi mitropolitan al Tomisului (sec. IV – XIV)"*.

Ca unul dintre foştii ucenici ai părintelui profesor univ. dr. Nicolae V. Dură, de aici din Nord - Vestul țării, felicit pe inițiatorii acestei monumentale ediții omagiale, iar celui omagiat îi transmit: ,,***Ad multos annos***", Domnule Profesor!

Pr. dr. Vasile AUGUSTIN,
consilier eparhial

CUM AM SCRIS CARTEA ORTODOXIE ŞI PSEUDOUNIAȚIE

Am scris 20 de cărți dintre care 14 am reuşit, cu mari greutăți, să le public, iar trei dintre ele au fost reeditate. Cea mai nouă a apărut la începutul lunii noiembrie 2006 la Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Justinian, Episcopul Maramureşului şi Sătmarului, sub coordonarea prea cucernicului părinte lect. univ. dr. Cristian Ştefan, consilier cultural al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului şi cu un **Cuvânt înainte** al referentului ştiințific, al prea cucernicului părinte lect. univ. dr. Vasile Borca, de la Facultatea de Teologie a Universității de Nord din Baia Mare.

Am pus drept moto al acestei cărți o cugetare a lui Nicolae Iorga, prin care savantul spune: „Nu este greu să găseşti adevărul. E greu să ai dorința de a-l găsi".

Urmând acestui dicton am întreprins un studiu asupra unei vaste bibliografii şi în mod special asupra lucrărilor marilor istorici bisericeşti obiectivi: Eudoxiu Hurmuzaki, Nicolae Iorga, Ioan Lupaş, Ştefan Meteş, Silviu Dragomir, Dumitru Stăniloae, Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, care au marcat evoluția istoriei bisericeşti, precum şi asupra multor altor cercetători care au contribuit la această evoluție.

Prin acest studiu am aflat că într-un anumit fel s-a scris istoria bisericească din Transilvania până la 1879, timp în care actele false erau considerate drept documente autentice, şi în alt fel s-a scris de către istoricii obiectivi după această dată, când a fost descoperită falsitatea lor. Cu toate acestea mai sunt şi astăzi unii oameni care se pretind istorici, dar care iau actele false drept documente autentice.

Un important pas în istoria bisericească obiectivă l-a făcut Silviu Dragomir prin cele două volume masive apărute în anii 1920 şi 1930, unde arată lupta românilor pentru dezrobirea Bisericii româneşti din Ardeal, şi prin lucrarea din 1963, în care a demonstrat falsitatea documentelor uniației. În 1973, Dumitru Stăniloae a arătat printr-o lucrare savantă ce a însemnat dezbinarea bisericească în istoria poporului român. Apoi marele istoric bisericesc, academicianul Mircea Păcurariu, începând cu teza sa de doctorat din 1968 şi până astăzi, într-o mulțime de lucrări de ansamblu, a aprofundat toate aceste idei şi etape.

De la acest stadiu la care a ajuns istoria bisericească din Transilvania am dus mai departe cercetările şi am adus numeroase şi importante contribuții noi prin două metode. Prima constă în aceea că am adus în prim plan unele adevăruri, care erau lăsate undeva în umbră sau în plan secund. Astfel am adus în prim plan temeiurile uniației, care sunt: actele false, călcarea de jurământ şi trădarea neamului de către Atanasie Anghel, Bukow – adevăratul făuritor prin abuzuri şi forță al uniației. De asemenea am pus în lumină vie adevărul că nu românii au inventat uniația în Transilvania, fiindcă n-au avut nevoie de ea. Ei se mântuiau prin ortodoxie. Uniația a fost inventată de forțele străine, nu pentru mântuirea sufletelor românilor, ci cu scopul politic de a acapara Transilvania. Mai menționăm aici adevărul că Şcoala Ardeleană nu reprezintă uniația, ci ştiința şi cultura. Cel mai mare teolog al Şcolii Ardelene, Samuil Micu, dacă Transilvania nu era sub stăpânire străină, ar fi fost episcop ortodox, iar Petru Maior ar fi fost mitropolit ortodox al Transilvaniei. Iată câteva adevăruri istorice, pe care nu este greu să le găsim, dar trebuie să avem dorința de a le găsi şi străduania de a duce investigațiile până la ele.

Prin a doua metodă am extins cercetările în izvoarele, pe care înaintaşii nu le-au valorificat. Astfel am adus în lumină mii de date, martori şi mărturii, prin care am demonstrat că românii din Transilvania au rămas în permanență statornici în credința strămoşească ortodoxă. Pe baza acestor izvoare am arătat rolul important pe care l-au avut mulțimea de mari ierarhi, mitropoliți şi episcopi, din Țara Românească şi din Moldova de-a lungul timpului în menținerea unității neamului şi a ortodoxiei din Transilvania, prin hirotonire de preoți ortodocşi, prin scrisori de îmbărbătare, prin editări de cărți sfinte ortodoxe şi pentru bisericile din Transilvania; rolul pe care l-au avut episcopii supranumiți greco-catolici în recunoaşterea şi acceptarea credinței ortodoxe a preoților şi credincioşilor, pentru care editau şi reeditau la Blaj cărți ortodoxe; rolul hotărâtor pe care l-au avut preoții şi credincioşii supranumiți greco-catolici în păstrarea şi apărarea ortodoxiei prin răbdare, lupte şi jertfe.

Pe lângă aceste mii de documente, martori şi mărturii, adevărul că românii din Transilvania au rămas statornici în legea strămoşească este dovedit şi de înfăptuirea visului secular – reîntregirea bisericească - în 1948, când au fost eliberați de ultima încorsetare, care a fost Concordatul Vaticanului. Atunci majoritatea românilor supranumiți greco-catolici s-au declarat ortodocşi, ceea ce au fost din totdeauna.

Mai trebuie pus în lumină şi adevărul că astăzi, în România, Biserica Greco-Catolică este privilegiată în detrimentul Bisericii Naționale Ortodoxe. Acest adevăr este confirmat de fapte. În timp ce o eparhie ortodoxă are 723.768 de credincioşi, la greco-catolici s-a acordat o eparhie la 38.311

credincioşi. Deci o eparhie greco-catolică reprezintă numai 8 la sută din una ortodoxă. În timp ce un ierarh ortodox are 437.627 de credincioşi, la greco-catolici s-a acordat un ierarh la numai 27.365 de credincioşi. Ortodocşii au o biserică la 1.269 de credincioşi, iar greco-catolicii o biserică la 478 de credincioşi. Acest adevăr mai este confirmat şi de faptul că Bisericii Greco-Catolice i s-a acordat din bugetul statului de 8,36 ori pe cap de credincios mai mult decât Bisericii Ortodoxe.

Faptul că în Transilvania n-a existat o adevărată uniație, ci numai o pseudouniație, o falsă uniație, a fost recunoscut de către toți cei care au meditat asupra ei, de la împăratul Leopold I până la episcopul Alexandru Rusu.

Alt adevăr trist şi grav pe care l-am pus în evidență, este faptul că puterea politică a României de astăzi, prin anumite legi strâmbe pe care le elaborează, lucrează în detrimentul poporului român şi a Bisericii Ortodoxe, lezând în unele cazuri chiar demnitatea țării şi suveranitatea Statului Român.

Iată numai câteva din contribuțiile pe care le aduce cartea în cele 520 de pagini la cunoaştere adevărului. Iată că nu este greu să găsim adevărul, dar trebuie să avem dorința de a-l găsi.

Aşa stând lucrurile, adevărul este că Biserica Greco-Catolică este privilegiată, iar Biserica Ortodoxă nedreptățită. Pentru a înfăptui dreptatea este imperios necesară respectarea principiilor egalității şi proporționalității.

Iar dacă astăzi avem de intrat în Uniunea Europeană, apoi cu aceste adevăruri eterne româneşti trebuie să intrăm, prin care să îmbogățim tezaurul spiritual european.

Prof. dr. Nuțu ROŞCA

MIŞCAREA ERETICĂ MESSALIANĂ ŞI SPIRITUALITATEA MONAHALĂ RĂSĂRITEANĂ

Editura MEGA, Cluj-Napoca, 2006, 374 p.

Tânărul universitar băimărean, Adrian Gheorghe PAUL, doctor în teologie, se află deja la cea de-a treia carte şi, după câte cunoaştem, este într-un stadiu avansat lansarea pe piața academică a încă unei lucrări de mare întindere şi importanță covârşitoare. Avem de a face cu un cercetător asiduu, profund şi competent care, fără îndoială, mai are multe de spus în teologia românească şi universală.

Extrem de bine informat, stăpânind mai multe limbi de circulație internațională, dispunând de o remarcabilă competență de redactare, domnul Adrian Gh. Paul a publicat numai în intervalul 2005-2006 lucrări şi studii, care - însumate - depăşesc cu mult 1.500 pagini. Trebuie să recunoaştem că o asemenea performanță nu este la îndemâna oricui. Ea se bazează pe cercetări şi acumulări anterioare bine dirijate şi parcurse cu consecvență şi responsabilitate ştiințifică (facultate, masterat, doctorat, specializări în țară şi străinătate), toate acestea prezentându-ni-l ca pe un specialist valoros, ale cărui judecăți critice, ipoteze şi fundamentări de ordin teoretic îl situează deja printre teologii de mare perspectivă ai României.

Cartea domnului Adrian Gh. Paul „**Mişcarea eretică messaliană şi spiritualitatea monahală răsăriteană**" este o sinteză a elementelor „*fundamentale ale spiritualității creştine în perioada de început şi de formare a vieții monahale răsăritene*" (p. 11) şi se axează cu deosebire pe „*schițarea doctrinei duhovniceşti a Sfinților Macarie cel Mare din Egipt şi Diadoh, episcopul Foticeei din Epir, care au luat poziție hotărâtă împotriva unei spiritualități extremiste promulgate de mişcarea eretică messaliană*" (p. 11). Ea urmăreşte şi reuşeşte să demonstreze cu argumente convingătoare, care adeseori se constituie în contribuții originale ale autorului la definirea doctrinei sfinților Macarie Egipteanul şi Diadoh al Foticeei, că aceştia, departe de a fi adepți ori teoreticieni ai mişcării messaliene, au adoptat în repetate rânduri o atitudine critică față de aceasta, rămânând atât prin întreaga lor operă ascetică, cât şi prin activitatea misionară „*adevărați povățuitori şi mari dascăli ai vieții contemplative, desăvârşiți trăitori ai vieții de obşte, asceți deplini, scriitori şi gânditori mistici de o înaltă profunzime, formând împreună o verigă în ascensiunea dascălilor monahismului creştin ce continuă până în zilele noastre şi care au avut o contribuție decisivă la formarea şi consolidarea spiritualității creştine în general*" (p. 279).

Prezentând contribuția celor doi corifei ai spiritualității monahale timpurii la propovăduirea şi biruința dreptei credințe, autorul atrage atenția că țelul Ortodoxiei este „mântuirea îndumnezeitoare şi desăvârşirea omului în Dumnezeu" (p. 11), iar acest lucru „se realizează în Biserică prin unirea deplină a „omului nou" cu Dumnezeu, în dăltuirea chipului divin al lui Hristos în el, întru asemănarea cu El deplină şi actualizată prin lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt" (p. 11).

Cartea domnului Adrian Gh. Paul se adresează, întâi de toate, celor avizați, specialiştilor în probleme teologice şi mai ales acelora care sunt preocupați de evoluția spiritualității monahale răsăritene. Aceştia vor găsi în cuprinsul lucrării informații complexe, extrase de autor printr-un efort intelectual ce merită admirație şi respect, din nenumărate surse, izvoare patristice şi lucrări cu caracter general sau restrâns la tema vizată, cea mai mare parte dintre ele fiind apărute la edituri prestigioase din Anglia, Franța sau Germania. La acest palier al lecturii ni se prezintă teologul şi cercetătorul Adrian Gh. Paul cu o bogăție impresionantă de informații, cu un discernământ exemplar şi cu o capacitate deosebită de a evolua şi aprecia critic atât activitatea sfinților Macarie cel Mare din Sketisul Egiptului şi Diadoh al Foticeei din Epir, cât şi bogata literatură dedicată lor de-a lungul vremii.

În ceea ce-l priveşte pe *ne*teolog, pe cititorul creştin neangajat direct în problematica abordată de cartea domnului Adrian Gh. Paul, acesta va găsi în paginile cărții îndemnuri şi recomandări privind orânduielile creştin-ortodoxe, va conştientiza rolul Botezului, importanța cercetării Bisericii şi a participării la viața ei liturgică, va înțelege în profunzime semnificațiile şi implicațiile benefice ale rugăciunii, va şti să se ferească de păcat şi de ispitele pe care i le ridică în cale vrăjmaşul, va şti să se apropie cu inima deschisă de cel Atotputernic şi se va simți, fără îndoială, mai împlinit din punct de vedere spiritual şi mai împăcat cu sine însuşi.

Lucrarea teologului băimărean este structurată în două părți. Prima, precedată de *Lista abrevierilor* şi de *Introducere*, se intitulează „***Teze eronate ale mişcării messaliene combătute de sfinții Macarie Egipteanul şi Diadoh al Foticeei***" şi se extinde pe 269 de pagini (11-279). Pe parcursul acestei părți ne sunt oferite câteva *Linii pentru o biografie spirituală a sfinților Macarie şi Diadoh*, este evaluată *Influența macariano-diadohiană asupra spiritualității creştine* şi ne este prezentată pe larg *Mişcarea eretică messaliană*, insistându-se asupra apariției şi răspândirii messalianismului, precum şi asupra poziției monahilor ortodocşi răsăriteni față de principalele elemente ale doctrinei acestuia.

Autorul defineşte mişcarea messaliană ca pe un curent eretic care apare şi se dezvoltă în „sânul Bisericii creştine la începutul secolului al IV-lea" (p. 137) în zona Mesopotamiei Siriei. Adepții ei reprezentau o grupare de asceți care promovau ca unică manifestare creştină rugăciunea, excluzând din practicile lor postul şi munca fizică, trăind doar din pomană şi „*negând orice eficiență a Sfintelor Taine - în special a Botezului şi mai ales a Euharistiei*"

(p. 136). Ei considerau că, încă de la naştere, fiecărui om i s-a atribuit un demon care poate fi alungat doar prin rugăciune intensă şi permanentă care ar facilita „*pogorârea Sfântului Duh împreună cu starea de nepătimire*" (p. 137), moment din care asceza ar fi inutilă, "*iar eventualele tulburări morale rămân ele însele nevinovate deoarece sunt lipsite de orice pasiune. Tainele şi ierarhia sunt fără nici o valoare, iar părăsirea Bisericii instituționale sau dezvinovățirea în fața ei nu erau în sine un lucru rău*" (p. 137). În a doua jumătate a secolului al IV-lea messalienii au numeroşi adepți în întreaga Sirie şi în Asia Mică şi încep să se prezinte sub forma unor grupuri „*fără căpătâi, fără preoție sacramentală şi conducători, apelând la discreția milosteniei publice, petrecându-şi viața fără să facă ceva sau dormind şi având ca unic exercițiu religios rugăciunea*" (p. 141).

Messalienii au fost semnalați până după secolul al XII-lea şi „au umplut tot Răsăritul creştin, de la marginile Mediteranei şi ale Mării Caspice până în Mesopotamia, cuprinzând şi Egiptul" (p. 149), dar fără a reuşi să pătrundă „deloc în lumea aspuseană" (p. 149).

Combătându-i pe messalieni, sfinții Macarie şi Diadoh consideră omul drept o ființă liberă, dinamică, capabilă să discearnă binele de rău, el nefiind „*creat de Dumnezeu perfect sau imperfect şi nici Dumnezeu nu i-a dat omului o perfecțiune obligatorie, ci l-a creat liber spre a dobândi perfecțiunea*" (p. 168). Dacă messalienii contestau eficacitatea Tainei Botezului pe motiv că ea nu este capabilă să anuleze păcatul sau alteori considerau că, dimpotrivă, Botezul şterge orice păcat individual săvârşit sau care ar urma să fie săvârşit, Sfântul Macarie promovează o idee specific ortodoxă conform căreia „*păcatele săvârşite de cei botezați nu fac Botezul nefolositor*" (p. 220), iar în sufletul omului botezat se dă mereu o luptă între bine şi rău, căci „*omul botezat nu este ferit de ispite în vederea mântuirii şi sfințirii sale*" (p. 221). La rândul său, Sfântul Diadoh subliniază că „*prin Botez omul este adus la o viață nouă, astfel încât e purificat imediat de Duhul Sfânt, care sălăşluieşte înlăuntrul lui, eliminând păcatul*" (p. 222). De aceea, Botezul este considerat un eveniment crucial în viața creştinului, fiind, aşa cum arată teologul Adrian Gh. Paul, "*Taina care curățeşte omul de toate păcatele personale, îl eliberează pe om de legăturile cu care a fost legat de Satan întreg neamul omenesc prin păcatul săvârşit de protopărinții Adam şi Eva şi-i ipostaziază pe creştini sacramental în Hristos*", motiv pentru care „*Botezul este punctul de plecare statornic al oricărei abordări ortodoxe asupra existenței ontologice a omului nou în/prin Iisus Hristos*" (p. 233).

Practicanții messalianismului înțelegeau într-un mod simplu şi eronat mesajul poruncii biblice care ne îndeamnă la rugăciune continuă. A te ruga neîncetat însemna, în viziunea lor, refuzul expres al oricărei alte activități socotind că rugăciunea singură poate asigura mântuirea, poate reda omului puritatea de odinioară, conducându-l la perfecțiunea de care a fost privat prin păcatul adamic. Folosindu-se şi de argumentarea sfinților Macarie şi Diadoh, autorul cărții combate tendința de absolutizare a rolului rugăciunii, arătând

că Ortodoxia vede realmente în aceasta un mijloc eficient de progresare „în virtute" (p. 237), dar că, alături de ea, omul trebuie să împlinească şi celelalte porunci dumnezeieşti. Pe de altă parte, omul trebuie să conlucreze cu harul divin pentru ca Dumnezeu să fie prezent în mod direct şi personal în toate activităţile şi înclinaţiile sale, guvernându-le şi orientându-le către credinţă, iubire, speranţă, smerenie şi orice virtute.

Această primă parte a cărţii domnului Adrian Gh. Paul este un veritabil tratat de teologie, căci, punând în discuţie conceptele de bază ale doctrinei messaliene şi evidenţiind modul în care au fost combătute acestea de către sfinţii Macarie Egipteanul şi Diadoh al Foticeei, ni se prezintă şi ni se comentează, cu competenţă, o serie de idei şi norme de bază ale Ortodoxiei, cititorul fiind în permanenţă îndemnat să se confrunte cu sine însuşi, să-şi evalueze comportamentul creştin, raportându-l la cerinţele pe care Biserica i le pune în faţă şi la experienţele pe care le formulează teoria şi practica ortodoxă faţă de un bun şi activ credincios. Această orientare îi conferă cărţii o accentuată valoare educativă şi de formare creştinească, întrucât, conştientizând exagerările adepţilor mişcării messaliene şi înţelegând în ce constau deraierile lor eretice, un cititor cu un minimum de cultură religioasă poate face comparaţii cu unele manifestări deviante în ceea ce priveşte interpretarea dogmei creştine din lumea modernă, putând astfel înţelege în profunzime superioritatea şi justeţea abordărilor pe care le agreează şi le promovează Ortodoxia prin teoreticienii şi practicanţii ei.

Partea a doua a cărţii „Mişcarea eretică messaliană şi spiritualitatea monahală răsăriteană" conţine câteva dintre cele mai semnificative „***Texte ale Sfinţilor Macarie cel Mare din Egipt şi Diadoh al Foticeei din Epir***" (p. 282-348). Ele sunt organizate în structura acestei secţiuni astfel: Scrisoarea „*Către fiii săi*" a Sfântului Macarie Egipteanul (p. 283-300), *Omilia 52 macariană* (p. 301-307), *Acatistul* Sfântului Macarie Egipteanul (p. 308-321), „*Viziunea*" Sfântului Diadoh episcopul Foticeei în Epir (p. 322-336), „*Predică la Înălţarea Domnului nostru Iisus Hristos*" a Sfântului Diadoh al Foticeei în Epir (p. 337-342) şi „*Cateheză*" a aceluiaşi Diadoh. Întrebări şi răspunsuri (p. 343-348). Toate aceste texte sunt reprezentative pentru identificarea poziţiei doctrinare a autorilor lor, iar meritul domnului Adrian Gh. Paul constă nu doar în anexarea lor la lucrarea Domniei Sale, ci şi în aceea că pentru fiecare dintre ele prezintă variante, traduceri, comentarii, versiuni etc., trecând în revistă marii teologi creştini în ale căror preocupări viaţa şi activitatea sfinţilor Macarie Egipteanul şi Diadoh al Foticeei ocupă un loc însemnat. Este, de asemenea, confirmată paternitatea acestor texte, care sunt azi atribuite, fără dubii, autorilor menţionaţi. Mai amintim că Scrisoarea Sfântului Macarie Egipteanul „*Către fiii săi*" este prezentată în două versiuni: una în traducere după textul grecesc, cealaltă având punct de pornire o scriere latinească, iar *Predica la Înălţarea Domnului nostru Iisus Hristos* ne este oferită în traducerea autorului cărţii.

Cartea domnului Adrian Gh. Paul, în ansamblul ei, este o abordare teologico-doctrinară de substanţă vizând învăţătura spirituală a doi dintre corifeii Bisericii răsăritene. Printr-o documentare temeinică, prin logica expunerii şi a argumentaţiei ea reuşeşte nu doar să schiţeze „esenţa doctrinară a Bisericii

creştine din primele cinci veacuri" (p. 350), ci să şi pună în lumină contribuția decisivă a sfinților Macarie Egipteanul şi Diadoh al Foticeii „*la desconspirarea elementelor subtile ale mişcării eretice messaliene, pe care le-au şi combătut, evidențiind ortodoxia spiritualității Bisericii răsăritene*" (p. 350) şi rămânând prin întreaga lor activitate „*teologi-asceți prin excelență, adevărați povățuitori şi mari dascăli ai vieții contemplative, unii dintre scriitorii cei mai însemnați ai creştinismului monahal primar, înalte autorități şi personalități duhovniceşti pentru scriitorii bisericeşti de după ei, pe care i-au influențat decisiv...*" (p. 350).

Cartea „***Mişcarea eretică messaliană şi spiritualitatea monahală răsăriteană***" este o exegeză scrisă cu acuratețe, rigoare şi profunzime, cu probitate ştiințifică şi suflu creştin-ortodox, promovând un limbaj select, academic şi beneficiind de o organizare eficientă, modernă a discursului. Lucrarea dispune de un aparat critic care răspunde întrutotul rigorilor academice actuale. Astfel, cele aproape 160 de titluri cuprinse în *Bibliografie* sunt grupate pe teme (surse; dicționare/enciclopedii; izvoare patristice; lucrări şi studii cu caracter general), iar afirmațiile autorului sunt susținute de aproape nouă sute de note de subsol care fac trimitere la autori reprezentativi din lumea teologică, la texte semnificative din Sfânta Scriptură ori la lucrările Sfinților Părinți bisericeşti. Cuprinsul cărții este tradus şi în franceză, limbă în care este redactat şi rezumatul.

Lucrarea teologului băimărean reprezintă o contribuție însemnată la elucidarea multor probleme complexe şi controversate legate de mişcarea eretică messaliană. Suntem convinşi că ea se va bucura de aprecierile specialiştilor în domeniu, constituindu-se într-o abordare de referință pentru tema pusă în discuție. Dincolo de valoarea ştiințifică intrinsecă, ea atrage implicit atenția că în evoluția sa creştinismul în general, dar şi Ortodoxia luată ca religie aparte, au avut momente dificile, când din diverse motive –străine de dreapta credință – în sânul lor au apărut grupări şi diferite curente eretice, idei şi direcții care ieşeau din canoanele dogmatice şi morale specifice, încercând să frângă unitatea de credință şi generând un comportament religios deviant, care puteau să arunce o umbră de neîncredere asupra justeței şi rigurozității dogmelor promovate de Sfinții Părinți ai Bisericii din Răsărit.

De fiecare dată însă s-au găsit mărturisitori, practicanți şi teoreticieni adevărați ai creştinismului care au militat cu fervoarea pe care ți-o poate insufla doar Duhul Sfânt pentru menținerea ştachetei spirituale la cote înalte de puritate şi eficiență, combătând devierile, ereziile şi interpretările îndoielnice. În rândurile acestor apărători ai spiritualității celei adevărate se înscriu şi sfinții Macarie Egipteanul şi Diadoh al Foticeei, a căror aură a fost accentuată prin cartea „*Mişcarea eretică messaliană şi spiritualitatea monahală răsăriteană*" a teologului de mare perspectivă care este Adrian Gh. PAUL.

Ştefan VIŞOVAN

FALSA EVANGHELIE DUPĂ IUDA

Această carte n-a fost scrisă de apostolul vânzător, ci mai târziu de eretici. În ea sunt cuprinse unele fapte care s-au petrecut după moartea lui Iuda. Când să le fi scris? După ce s-a spânzurat? Iată de la început absurditatea ei.

S-a făcut vâlvă în occident, dar şi în România, despre aşa zisa **Evanghelie după Iuda**. Despre care, la noi, s-a scris o lucrare competentă, pe care o prezentăm succint în cele ce urmează.

Cartea **Evanghelia versus Iuda** a teologului drd. Vasile Danion este o analiză penetrantă şi erudită a aşa zisei **Evanghelii după Iuda.** Autorul este foarte bine informat. Cartea sa se bazează pe o profundă cunoaştere a Bibliei, a scrierilor Sfinților Părinți, dar şi ale marilor teologi de astăzi. Lucrarea dă răspunsurile necesare omului contemporan pentru a face față asalturilor multor erezii care năvălesc pe numeroase căi asupra lui. Pentru că „aşa cum mucenicii au apărat învățătura Bisericii, aşa trebuie să o apărăm şi noi astăzi".

Se precizează că ideea centrală din **Evanghelia după Iuda** „este că Iuda ar fi fost cel mai fidel ucenic al lui Hristos, cel mai înțelept în taine, care celorlalți apostoli le erau străine" şi de aceea ar trebui reabilitat. Acestei erezii îi este opusă lumina dumnezeiască din cele patru Evanghelii noutestamentare inspirate de Duhul Sfânt. Avem în această lucrare o privire de ansamblu nu numai asupra **Evangheliei după Iuda,** ci asupra multor erezii moderne, care încearcă dezevanghelizarea lumii. Se arată în lucrare cât este de gravă erezia din cartea analizată privind dumnezeirea Mântuitorului: „Hristosul **Evangheliei după Iuda** este lipsit de puterea dumnezeiască. Acesta este un personaj născocit de eretici. Nu este numai un personaj sinistru, dar nu are nici cel puțin calitățile artistice ale personajelor din mitologiile clasice, nici atributele personajului principal din basmele româneşti. Făt Frumosul din basmele noastre este un luptător pentru promovarea binelui, a adevărului, a iubirii; înfăptuieşte fapte bune, uneori chiar miraculoase. Personajul din **Evanghelia după Iuda „**nu face nici o minune. Nu învie nici un mort. Nu vindecă nici un bolnav". Această desacralizare şi profanare a unei persoane a Sfintei Treimi este un sacrilegiu. Dar însăşi „Legea cea nouă pe care a adus-o Hristos, Legea iubirii, lipseşte din **Evanghelia lui Iuda".** În felul acesta, aşa zisa **Evanghelia după Iuda** este o antievanghelie.

Autorul arată marele pericol pe care îl prezintă ereziile moderne pentru sufletele oamenilor şi pentru viața creştinătății. În fața acestor invazii de erezii „noi trebuie să fim tari în credință şi să ne luptăm cu toate puterile pentru mântuirea noastră şi a celor din jurul nostru". Dreptcredincioşii, față de orice erezie, trebuie „să aibă aceeaşi atitudine de respingere pe care Sfinții Părinți au avut-o față de textele similare din vremea lor.

Cartea teologului Vasile Danion este temeinic documentată şi vine cu un mesaj bogat şi ferm împotriva noilor erezii şi pentru statornicie în dreapta credință.

Prof. dr. Nuțu Roşca

„ÎNTÂLNIRI CU DUMNEZEU”

de Nicolae STOIA

Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2006, 228 pagini, col. „Homo religiosus”

„Carte frumoasă, cinste cui te-a scris
Incet gândită, gingaş cumpănită,
Eşti ca o floare – anume înflorită
Mâinilor mele care te-au deschis”.
(**T. Arghezi, Ex libris**)

Cartea – această entitate miraculoasă care însumează o adevărată zestre a spiritului uman – rămâne, în ciuda concurenței televiziunii şi internetului, „cel mai important mesager al gândirii, frumuseții şi adevărului uman”. „Cartea sintetizează şi iradiază, în acelaşi timp, înaltele valori ale spiritului şi geniului uman. Cartea semnifică amprenta şi memoria omenirii, adesea, mai durabilă decât bronzul sau piatra” (Al. Balaci).

Cărțile sunt „urnele sacre în care unii semeni înzestrați au pus o putere miraculoasă care mişcă umanitatea înainte, sunt operele acelor oameni nobili care ne dau forța să răzbim spre adevăr, justețe socială şi pace” (M. Sadoveanu).

Cartea părintelui Nicolae Stoia de la Satu Mare, apărută la Editura Dacia, într-adevăr, prilejuieşte cititorului de orice categorie socială o bine-pregătită , reuşită şi fructuoasă întâlnire cu Dumnezeu. O lectură şi o întâlnire care te dezmorțeşte din imobilismul autonom, îți deschide interes, te incită, te captează pe măsură ce parcurgi paginile şi temele abordate, te relaxează spiritual, vine în întâmpinarea neliniştilor, zbaterilor şi multiplelor preocupări ale omului contemporan.

Marea majoritate a temelor, desprinse din evangheliile duminicale ale anului bisericesc, dar departe de a fi simple predici omiletice sau catehetice, sunt abordate dintr-un alt unghi, dintr-o altă perspectivă şi anume a impactului sacrului asupra omului contemporan, acest om sufocat de o vastă infatuare şi asaltat de o sumedenie de probleme.

Nu-i de mirare că înainte de a fi publicate în volum majoritatea acestor articole au fost găzduite de paginile prestigioasei publicații „Telegraful Român” de la Sibiu, prin urmare, avem de-a face cu un scris elevat şi relevant, cu o lectură ce-ți îmbie lumină şi te înalță spre Lumina inepuizabilă a Divinului.

În esență, cartea pr. Stoia reliefează faptul că „ființa umană este principial orientată spre Divinitate, neputând exista decât în măsura în care se raportează şi se regăseşte în Dumnezeu, iar atunci când pierde această orientare, pierde de fapt, însuşi sensul umanității sale” (p. 153).

Cartea rezolvă şi unele probleme, aparent paradoxale, de moralitate şi viață creştină, ca de exemplu echilibrul între dreptate şi iertare (p. 95-96) etc.

Titluri ca: „Drama omului fără Dumnezeu", „Grijă, dar nu îngrijorare", „Lumina care rostuieşte", „Pacostea individualismului", „Semne de dincolo", „Sminteala feminismului" etc. sunt doar câteva titluri incitante şi care îmbie la lectură, o lectură uşoară, captivantă şi mai presus de toate făuritoare de contururi creştine statornice şi roditoare de fapte vrednice, întâlnirii noastre cu Divinul şi a pregustării din El, deoarece „gustați şi vedeți că bun este Domnul".

Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA

CONTENTS

I.EDITORIAL

✞ Bartolomeu ANANIA, *"The icons and the carols were born once with the Romanian people"*.....7

II. UNIVERSITY AND CULTURAL CHRONICLE

1. Universal and cultural chronicle – 2006….....11
2. The management staff.....….16
3. Teaching staff from department of Orthodox Theology…....17
4. The graduates in *Pastoral Orthodox Theology* promotion from 2006….....18
5. The graduates in *Orthodox Theology - Letters* promotion from 2006….....19
6. The graduates in *Theology – Social Assistance* promotion from 2006….....19
7. The students in P.O.T. university year 2006-2007….....20
8. The students in D.O.T. university year 2006-2007….....24
9. The students in S.A.T. university year 2006-2007….....26

III. PRESENT PROBLEMS

1. Prof. dr. Nutu ROŞCA - *Law number 247 and it's errors...*….29
2. Dumitru IRIMIA – *The crucifixises can remain in public schools from Italy*….....36
3. Pr. Dr. Florin ŞERBĂNESCU, patriarchal counselor - *Protocol of collaboration between Romanian Patriarhy and The Minister of Administration and Intern*…..... 37
4. Lect. univ. drd. Col. Ioan Ştefan *TOHĂTAN* - *The convict's righs to moral and religios assistance.....*….42
5. Lect. univ. drd. Col. Ioan Ştefan *TOHĂTAN* - *International protect of minorities*….....47
6. Pr. Lect. univ. drd. Teofil STAN – *The role of the church in european integration of Romania. Exigences, problems and perspectives*….....52

IV. BIBLICAL AND SYSTEMATIC THEOLOGY

1. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Divine-humans dimensions of the Church – concept in biblical bases 61*
2. Prof. drd. Ioniță TIMIS - *The principle of finality of human body in the contemporan creationis biology**….....79

3. Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *The life, the personality and the doctrinar influence of Saint Diodoh from Foticeea*....128
4. Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Antropological elements in ascetical learning of Saint Diodoh from Foticeea*….....158
5. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Spring in nature and in human's soul*….....180
6. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Presence of handle idea in prechristians religions and the handle work of the improve world shown in Ortthodox Christianity*….....192
7. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *Deicide, homicide and suicide, a triple and abominable crime comited by the seculatised and desacreted human being*….....228

V. HISTORIC THEOLOGY

1. Drd. Nicoleta HAN - *Stone Fortress - in the light of the medieval history*….....246
2. Muzeograf Marius CÂMPEANU - *An act of hirotony of a priest from villages of Lapus*….....254
3. Prof. dr. Nutu ROŞCA - *200 years from passing by to eternity of Samuil Micu*….....259
4. His Emminency BP. Justin HODEA SIGHETEANUL - *The oecumenical activity of metropolit Antonie Plămădeală..... 265*
5. Pr. lect. univ. dr. Cristian ŞTEFAN - *The Christian mission in the territories of Holland from nowadays*….....282

6.PRACTICAL THEOLOGY

1. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - *Catehesse to Saint Mystery of Christening*….....290
2. Tănase Ion FILIP - *Alternatives terapeuticals methodes*….295
3. Ing. Mihail MĂRĂŞESCU – *Religious aspects in firm's managements*….....308

7. EDITORIAL REMARKS

1. Prof. Dr. Nutu ROŞCA - *Rich bishop message*….....314
2. Pr. Dr. Augustin VASILE, eparhial counselor – *Homage to teacher Nicolae V. Dura at 60 years old.....*….317
3. Prof. Dr. Nutu ROŞCA - *How i wrote the book orthodoxy and pseudouniation*….....319
4. Stefan VIŞOVAN - Adrian Gh. PAUL - *The messalian eretical mouvement and the monahal easternal spirituality....*322
5. Prof. Dr. Nutu ROŞCA – *The fake Gospel of Jude*….....327
6. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *"Meetings with god", by Nicolae Stoia*.....328

SOMMAIRE

I. EDITORIAL

✞ Bartolomeu ANANIA, *"Les icônes et les cantiques de Noël sont nées en même temps que le peuple roumain"* 7

II. LA CHRONIQUE UNIVERSITAIRE

1. La Chronique Universitaire et Culturelle – 2006 11
2. La direction.....16
3. Les enseignants du Departement de Theologie Orthodoxe..17
4. Les diplomes en Théologie Orthodoxe Pastorale Promotion 2006 18
5. Les diplomes en Théologie Orthodoxe Lettres Promotion 2006...19
6. LES DIPLOMES en Théologie Orthodoxe Assistance sociale Promotion 2006 19
7. LES ETUDIANTS de la Spécialité T.O.P. Année universitaire 2006-2007 20
8. LES ETUDIANTS de la Spécialité T.O.D. Année universitaire 2006-2007.....24
9. LES ETUDIANTS de la Spécialité T.A.S. Année universitaire 2006-2007 26

III. PROBLEMES EN ACTUALITE

1. Prof. dr. Nuțu ROŞCA – *LA Loi no. 247 et ses erreurs* 29
2. Dumitru IRIMIA – *Les crucifix peuvent rester dans les écoles publiques de l'Italie* 36
3. Pr. dr. Florin ŞERBĂNESCU, conseiller patriarchal - *Protocole de collaboration entre La Patriarchie roumaine et le Ministère de l'Administration et de l'Intérieur* 37
4. Chargé de cours drd. Col. Ioan Ştefan TOHĂTAN - *Le droit des detenus a l'assistance morale et religieuse* 42
5. Chargé de cours drd. Col. Ioan Ştefan TOHĂTAN - *La protection internationale des minorités* 47
6. Pr. Chargé de cours drd. Teofil STAN – *Le role de l'Eglise dans l'intégration européenne de la Roumanie. Exigences, problèmes et perspectives* 52

IV. THEOLOGIE BIBLIQUE ET SYSTEMIQUE

1. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN – *Les dimensions divino-humaines de l'Eglise - concept selon les principes bibliques*.....61
2. Prof. drd. Ioniță TIMIŞ – *Le principe de la finalite de l'organisme humain dans la biologie creationiste contemporaine**.....79

3. Chargé de cours dr. Adrian Gh. PAUL - *La vie, la personnalité et l'influence doctrinaire de Saint Diadoh de Foticée*..... 128
4. Chargé de cours dr. Adrian Gh. PAUL - *Eléments anthropologiques dans l'écriture ascétique de Saint Diadoh de Foticée* 158
5. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN - *Le printemps dans la nature et dans l'âme de l'homme*.....180
6. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN – *La présence de l'idée de rédemption dans des réligions préchrétienne et l'oeuvrement de rédemption du monde plénièrement réalisée dans le christianisme orthodoxe*.....192
7. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *Déïcide, homicide et suicide, un triple et abominable crime commis par l'homme sécularisé et désacralisé* 228

V. THEOLOGIE HISTORIQUE

1. Drd. Nicoleta HAN – *La cité de Pierre – dans la lumière de l'histoire médiévale* 246
2. Muséographe Marius CÂMPEANU - *Un acte d'ordination d'un prêtre orthodoxe dans les villages du pays de Lăpuş* 254
3. Prof. dr. Nuțu ROŞCA - *La commémoration de 200 ans de la mort de Samuil Micu*.....259
4. ✞ Justin HODEA episcope vicaire - *L'activité oecumennique de mitropolite Antonie Plămădeală* 265
5. Pr. lect. univ. dr. Cristian ŞTEFAN - *La mission chrétienne dans les territoires de la Holande d'aujourd'hui* 282

VI. THEOLOGIE PRATIQUE

1. Maître assist. drd. Valerian MARIAN - *Cathéchèse durant le Saint Sacrement du Baptême*..... 290
2. Tănase-Ion FILIP - *Methodes terapeutiques alternatives*... 295
3. Ing. Mihail MĂRĂŞESCU - *Aspects religieux dans le management des entreprises* 308

VII. REMARQUES EDITORIALES

1. Prof. Dr. Nuțu ROŞCA - *Message archiepiscopal*.....314
2. Pr. Dr. Vasile AUGUSTIN, Conseiller épiscopal - *Hommage au professeur Nicolae V. Dură à ses 60 ans* 317
3. Prof. Dr. Nuțu Roşca - *Comment ai-je ecrit le livre «Orthodoxie et pseudouniation»*.....319
4. Ştefan VIŞOVAN - *Le mouvement heretique messalien et la spiritualite monachale orientale* - par Adrian Gh. PAUL..... 322
5. Prof . Dr. Nuțu ROŞCA – la fausse evangile d'apres ludas 327
6. Pr.chargé de cours dr. Vasile BORCA - *„Rencontre avec Dieu"* par Nicolae Stoia 328

INHALT

I. VERLAGS

✞ I.P.S. Bartolomeu ANANIA, *Die Ikones und Weihnachtslieds einmal mit sie das Rumanuschesvolks geboran*……..... 7

II. DIE UNIVERSITATSCHRONIK

1. Versammlungen von Universitats und Kulturalchronik 2006 11
2. Die fuhrenden Fachkrafte der Norduniversitat 16
3. Die Didaktischenfachkrafte - Den Orthodoxtheologischen-abteilung……...……17
4. Die Lizenzierten im Pastoralorthodoxtheologie (2006)...…….18
5. Die Lizenzierten im Geschriebenenorthodoxtheologie (2006) 19
6. Die Lizenzierten im Sozialarbeitungstheologie (2006) ….....…...19
7. Die Studenten der TOP Fachausbildung (2006-2007)……..……20
8. Die Studenten der TOD Fachausbildung (2006-2007) ..…...…..24
9. Die Studenten der TAS Fachausbildung (2006-2007) .....……..26

III. DIE PROBLEM IM AKTUALITAT

1. Prof. dr. Nuțu ROŞCA, *Die Gesetz 247 und sie Irrtums*…….29
2. Dumitru IRIMIA, *Das Kruzifixs in offentlichschuls konnen bleiben von Italien* ……...……36
3. Pr. dr. Florin ŞERBĂNESCU, *Das Protokoll von mitarbeitungs zwischen Rumanien Patriarchie und Verwaltung und Innenministeriums* ….....…..37
4. Lect. univ. drd. Col. Ioan TOHĂTAN, *Das Haftlingsjura nach religions und etisches Fursorge*……...42
5. IDEM, *Die Internationalschutz zu Minderheits* ……..…… 47
6. Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN, *Die Kirchesrolle zu europaisch Einfahrt nach Rumanien. Das Auspruchsvollungs, Problems und Perspektives* 52

IV. BIBLISCHES UND SYSTEMATISCHESTHEOLOGIE

1. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN, *Die umanisch-gotlich Dimensions nach Kirches - Das Konzept bei biblisches Grundloges* …….....…….....61
2. Prof. drd. Ioniță TIMIŞ, *Das Prinzip Finalitats menschlich Organism zu den Zeitgenosses Creationistisch Biologie* ..… 79
3. Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, *Die Leben, Personalichkeit und doktrinisches Einfluss bei Heiligen Diadoch von Photicee* ….....…….....128
4. IDEM, *Das anthropologisches Elements zu ascetics Lehre bei Heiligen Diadoche von Photicee* …….....158

5. Pr. conf. univ. dr. Ştefan POMIAN,
Im Fruhling zu Wesen auch den Seelesmenschen …….. 180
6. IDEM, *Die Erlosungsidee nach vorchristlich Religions und Erlosungswerk zu die Welt aufdeken nach Orthodoxchristentums*. 192
7. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA, *Der Gottsmord, Menschlichsmord und die Selbstmord, ein dreifach Verbrechens an sekularisches und vorbeilings Mensch begehen* ….…… 228

V. GESCHICHTLICHES THEOLOGIE

1. Drd. Nicoleta HAN, *Die Festung von Stein - zu leuchten die mittelalterlich Geschichtes* ……..…… 246
2. Museumgraphisch Marius CÂMPEANU, *Ein Akt an Priestrweihe zu einer orthodoxischer Priester von das Lapuschzone Dorfs* ….....…...254
3. Prof. dr. Nutu ROŞCA, *200 Jahres von die Samuil Micu Tods* .....….259
4. ✞ P.S. Bischof JUSTIN, *Die Oekumenischesactivitats bei Mitropolits Antonie Plămădeală* 265
5. Pr. lect. univ. dr. Cristian ŞTEFAN, *Christlichesmissions nach heute von Gebiets Hollands* ….....…282

VI. PRAKTICHERSTHEOLOGIE

1. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN, *Chatehesis auf Heiligen Geheimnis Taufe* 290
2. Tănase-Ion FILIP, *Die alternations therapeutisches Methods*..295
3. Ing. Mihail MARASESCU, *Der religions Aspekts zu managmentungs Schilds* 308

VII. EDITORIALE BEMERKUNGEN

1. Prof. dr. Nutu ROŞCA, *Die reich Bischofsbotschaft* 314
2. Pr. dr. Vasile AUGUSTIN, *Die Huldigungs Nicolae V. Dură Lehrer um 60 Jahre* 317
3. Prof. dr. Nutu ROŞCA, *Wie das „Orthodoxie und Pseudouniatische" Buch geschreiben* 319
4. Conf. Univ. dr. Ştefan VIŞOVAN, *Die messianisches Ketzerbewegungs und ostlich Monchspiritualitats* - von Adrian Gh. Paul 322
5. Prof. dr. Nutu ROŞCA, *Das unecht Evangeliums um Judas* ..327
6. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA, *„Begegnungs mit Gott"* von Nicolae Stoia 328