

ORTODOXIA maramureșeană

Nr. 12 / 2007

Coperta I: Biserica de lemn din Hărnicеști cu hramul “Nașterea Maicii Domnului” (anul 1770). Foto: Emil Danciu

REFERENȚI ȘTIINȚIFICI

- Pr. prof. univ. dr. **Ioan CHIRILĂ** - decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj Napoca
Prof. dr. **Adelbert DENAUX** - decanul Facultății de Teologie Catolică a Universității din Tilburg (Olanda)
Pr. prof. univ. dr. **John BRECK** - Institutul Teologic Ortodox “Saint-Serge” din Paris
Pr. prof. univ. dr. **Theodor DAMIAN** - Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York
Pr. conf. univ. dr. **Ștefan POMIAN** - Catedra de Teologie Ortodoxă a Universității de Nord din Baia Mare

COMITETUL DE REDACȚIE

- Președinte:** Dr. h.c. JUSTINIAN CHIRA,
episcopul Maramureșului și Sătmăruului
Redactor responsabil: Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA
Secretar de redacție: Lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL
Membri: Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI
Pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN
Pr. lect. univ. dr. Teofil STAN
Pr. asist. univ. drd. Marius NECHITA
Asist. univ. drd. Valerian MARIAN

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Secția de Teologie Ortodoxă
Str. CRIȘAN nr. 5-7 • Baia Mare, județul Maramureș
<http://ortodoxiamaramureseana.q100.ro>
(<http://ortodoxia.maramureseana.q1000.ro/index.htm>)

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

Tiparul executat la **S.C. RALPRES S.R.L.**
Tel./fax: 0362/805683
E-mail: ralpres@email.ro

UNIVERSITATEA DE NORD BAIJA MARE
FACULTATEA DE LITERE
CATEDRA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ

ORTODOXIA maramureșeană

Anul XII • Nr. 12
Editura Universității de Nord
Baia Mare 2007

CUPRINS

I. EDITORIAL

Ep. Justinian CHIRA - <i>Daruri înnobilitoare ale vieții și activității creștine</i>	7
--	---

II. CRONICA UNIVERSITARĂ

1. <i>Spicuiuri din cronica universitară și culturală 2007</i>	11
2. <i>Cadrele de conducere</i>	14
3. <i>Cadrele didactice - Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială</i>	15
4. <i>Licențiații în Teologie ortodoxă pastorală 2007</i>	16
5. <i>Licențiații în Teologie ortodoxă didactică 2007</i>	17
6. <i>Licențiații în Teologie asistență socială 2007</i>	18
7. <i>Studentii specializării T.O.P.</i>	19
8. <i>Studentii specializării T.O.D.</i>	23
9. <i>Studentii specializării A.S.</i>	25

III. ACTUALITATEA ECLESIASTICĂ

3. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - <i>A treia Adunare Ecumenică Europeană</i>	33
4. Prof. dr. Nuțu ROȘCA - <i>Ultima întâlnire cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist</i>	43
5. <i>P.F. Daniel Ciobotea - al VI-lea Patriarh al României</i>	45

IV. ATITUDINI

1. <i>Personalități în apărarea icoanelor</i>	47
2. Pr. dr. Vasile BORCA - <i>Adâncă mâhnire și profundă tulburare pentru nostalgia unei ideologii defuncte!</i>	59

V. TEOLOGIE BIBLICĂ ȘI SISTEMATICĂ

1. Sf. Ioan Gură de Aur - <i>Despre Sfânta Cruce</i>	62
2. Prof. em. Adelbert DENAUX (K.U. Leuven-Belgia) - <i>Biblia și unitatea creștină. Reflecții dintr-un punct de vedere romano-catolic</i>	64
3. Pr. prof. univ. dr. John Antony Mc GUCKIN (Universitatea Columbia, New York) - <i>Ermeneutici biblice actuale din perspectivă patristică. Tradiția ortodoxă</i>	71

4. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - <i>Creația - darul lui Dumnezeu oferit omului spre progres și înnobilare, nu exploatare și abandonare!</i>	93
5. Arhiereu vicar drd. Justin HODEA SIGHETEANU - <i>Argumentarea dumnezeirii Mântuitorului Hristos în "Trei cuvinte împotriva arienilor" de Sf. Atanasie cel Mare</i>	119
6. Pr. prof. dr. J. A. Mc. GUCKIN - <i>Orizonturi eshatologice la Părinții Capadocieni</i>	132
7. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - <i>Elemente de "teologie soteriologică" în învățătura ascetică a Sf. Diadoh al Foticeei</i>	150
8. Drd. Stelian GOMBOȘ - <i>O scurtă incursiune în gândirea creștină a lui Nicolae Steinhardt</i>	179

IX. TEOLOGIE ISTORICĂ

1. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN - <i>Temporalitate și eternitate în religiile necreștine și în creștinism</i>	186
2. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN - <i>Mandatul cerului descoperit în religiile neamurilor dar împlinit prin excelență în Iisus Hristos ...</i>	223
3. Pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN - <i>Pătrunderea creștinismului în Suedia și Finlanda</i>	251

X. TEOLOGIE PRACTICĂ

1. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - <i>Sfântul Ioan Gură de Aur, predicator prin excelență al iubirii creștine</i>	258
2. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - <i>Cateheză la Sfânta Taină a Mirungerii</i>	282
3. Prof. Mioara ȘTEFAN - <i>Educația în familie, școală și Biserică</i>	287
4. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - <i>Problema familiei astăzi. Pastorația copiilor și a tinerilor în sânul familiei</i>	295
5. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - <i>Dimensiunea catehetică a Liturghiei celor chemați</i>	307
6. Ing. Mihail MĂRĂȘESCU - <i>Abordarea valorilor perene în formarea adulților</i>	319
7. Prof. Maria GrațIELA OMOTA - <i>Cuvântul - acest minunat dar al lui Dumnezeu</i>	325
8. Pr. Virgil JICĂREAN (consilier misionar-social) - <i>Activitatea filantropică și lucrarea samariteană ca îndatoriri ale preotului</i>	330
9. Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN - <i>Muzica bisericească în Maramureș și Sătmăr. Varianta "după rusie"</i>	339

DARURI ÎNNOBILATOARE ALE VIEȚII ȘI ACTIVITĂȚII CREȘTINE*

† IUSTINIAN CHIRA

Episcopul Maramureșului și Sătmarului

ABSTRACT

The greatest and most precious gift that God gave to man is the gift of freedom. This, of course, has both a material and a spiritual nature. The most important, though, is the spiritual freedom, by which man frees himself from passions, sins, and wrongdoings. When it is put to good use, the gift of liberty brings in man, life joys and fulfillments on every level of life.

The joy and hope for tomorrow, and for a better future are specific to the human being, they belong to his native endowment, but they have to be linked, uplifted God willing, with the accomplishment of the supreme desiderata, which he wants us to accomplish during our lifetime: Truth, Good, Justice and the supreme ideal, Happiness, and eternal Salvation.

Libertatea este cel mai mare și cel mai sfânt dar care i-a fost dat omului. Fără libertate omul nu ar deține calitatea de om. Libertatea cu care este înzestrat omul, voința liberă îi dă acestuia dreptul să se considere suveran, stăpân al cerului și al pământului, pe care Dumnezeu i le-a dat drept arie, câmp de dezvoltare a tuturor capacităților de gândire și de creație. Acest dar îi dă dreptul omului să dispună singur de viața, de fericirea sau de nefericirea sa, de mântuirea sa. Omul a primit de la Dumnezeu dreptul să aleagă cerul sau iadul, viața sau moartea, după cum spune clar cuvântul lui Dumnezeu: "ți-am dat dreptul să alegi binele sau răul, viața sau moartea" (Deuteronom 30, 15).

Când este vorba de libertate, se înțelege nu numai libertatea fizică, ci și cea spirituală. Nu numai o libertate exterioară, ci și una interioară, care este mai importantă decât cea exterioară, pentru că libertatea interioară, libertatea

*** Nota Redacției**

Acest articol reproduce parțial un material intitulat "Reflecții în prag de an nou", publicat în "Îndrumător bisericesc misionar și patriotic", editat de Arhiepiscopia ortodoxă română Cluj Napoca, în anul 1989. În timp ce "marele titan al promovării socialismului și comunismului științific multilateral dezvoltat" ținea cuvântări entuziaste despre "traducerea în viață a sarcinilor trasate de Congresul al XIII-lea al P.C.R." și se făceau pregătiri solemne pentru cel de-al XIV-lea Congres, "cu mărețe perspective ale dezvoltării economico-sociale" până în anii 2000 și 2010, cu toată infatuarea și aroganța-i diabolică, un ierarh din inima Transilvaniei sfida "aceste năluciri paranoice" vorbind credincioșilor la început de an 1989 și scriind în "Îndrumătorul bisericesc" de la Cluj cuvinte ce cădeau ca un trăsnet într-o lume saturată și scârbită de propaganda comunistă. Erau cuvintele vorbite și scrise ale episcopului-vicar de atunci Justinian Chira Maramureșeanul despre libertate, bucurie și speranță, cuvinte evanghelice, ce intrau la sufletele credincioșilor ca un balsam mângâietor, prin care-i îndemna ca în orice acțiune să invoce ajutorul și binecuvântarea lui Dumnezeu, după îndemnul Sf. Iacob: "Vom face aceasta sau aceea, dacă ne va ajuta Dumnezeu..." (Iac. 4, 13-15).

spirituală generează și libertatea exterioară. Libertatea interioară, spirituală și morală, este sursa, temeiul, scutul libertății exterioare, materiale și sociale.

Libertatea spirituală are la bază libertatea morală, care înseamnă eliberarea de toate fărâdelegile și păcatele, înseamnă lupta împotriva răului, care aduce toate nenorocirile în viața personală, dar și în viața socială, deopotrivă.

Un alt dar minunat de care suntem îndreptățiți să ne bucurăm poate fi succesul nostru personal, în munca pe care o înfăptuim. Cine nu știe cât de mare dar, ce-i produce multă bucurie omului, este succesul în viață, în munca pe care o face, în realizările ce și le-a propus. Câte momente de bucurie nu are muncitorul, plugarul, păstorul când are succese în munca lui și când se poate bucura de roadele muncii lui.

Cine ar putea aminti toate bucuriile succesului pe care le-au avut cei ce lucrează la catedre, în laboratoare sau în spitale, pe șantiere sau în fabrici; bucuriile ce le-au avut scriitorii, compozitorii, artiștii pe care-i avem în țară.

De asemenea, în anul ce a trecut mulți au avut marea bucurie să-și vadă copiii intrați în școlile în care au dorit, unde învață bine, având succese la studii și la purtare, ridicându-se frumos prin munca lor, la un înalt nivel de cunoaștere și trăire, spre admirația educatorilor, învățătorilor și profesorilor și, mai ales, a părinților lor. Succesul fiilor, care vor fi urmașii noștri vrednici, este pentru părinți, mai ales, un deosebit și prețios dar, de care avem un motiv puternic să ne bucurăm.

Oricât de aspre ar fi vânturile din viață, ele nu pot stinge din sufletul creștinului bucuria. Sufletul sănătos și viguros al creștinului poartă în el sămânța bucuriei. El se bucură și când are motive mari, dar tot așa se bucură și de micile daruri pe care i le oferă viața.

Dreptul să ne bucurăm îl avem nu numai pentru darurile pe care le-am avut în trecut, ci și pentru că în față ni s-a deschis un nou drum, un nou an, pentru care noi avem dreptul să ne bucurăm că viața ne stă în față, încărcată de multe speranțe luminoase.

Speranța ne deschide ușa vieții în fiecare an.

Cu speranță să primim copilul care se naște, anul care-l începem, lucrarea și drumul la care pornim, în fiecare dimineață.

Primul motiv al speranței noastre, când pășim pragul noului an este că ceea ce nu am realizat pe deplin în anul trecut, cu înțelepciune, cu răbdare vom realiza în anul viitor.

Cu câtă bucurie privește fiecare om anul care începe, dacă are în sufletul său speranță. De unde dispare speranța, începe infernul.

Toți oamenii cu judecata limpede încep anul având în suflet, arzând puternic, speranța. Nimeni nu trebuie să înceapă anul fără speranță.

Tot lucrul bun, tot lucrul drept, tot lucrul frumos are în sine o putere care până la urmă va triumfa. Tot ce ai în gând drept, cinstit și adevărat, fii sigur că odată, prin munca ta, se va realiza. Vei vedea cu ochii tăi înflorind aspi-

rațiile tale, dorurile tale - dacă sunt drepte, dacă sunt orgolioase, dacă nu întrec măsura, dacă sunt fructul unui plan sănătos, dacă, pe lângă puterile proprii materiale, vei pune și marile puteri spirituale, care asigură triumful omului, al poporului, al societății care are moralul ridicat.

Speranța este a doua virtute după "bucurie", pe care, în această zi aș dori să o primiți în inimă ca pe o făclie, cu care să porniți la drum în noul an.

Bucuria și speranța își au izvorul într-o puternică încredere în puterile proprii, cu care ne-a înzestrat Dumnezeu.

Dar noi, creștinii, nu ne limităm speranța numai în realizarea unor lucruri înfloritoare pe pământ, ci și la un triumf al vieții asupra morții.

Cu credința și speranța învierii și a vieții veșnice în suflet, creștinii au realizat o lume nouă, o cultură și o civilizație pe pământ.

Cu această credință și speranță, oamenii simpli au sfărâmat lanțurile sclaviei, au înfrânt tirania împăraților păgâni, au risipit ignoranța, superstițiile și imoralitatea ce domneau în lume și între oamenii ce trăiau în întuneric și se închinau unor idoli mincinoși, care, deși erau doar niște umbre, niște chipuri cioplite, devorau ca niște monștri viața oamenilor.

Noi privim cu o deosebită și autentică satisfacție chipul perfect de adolescent al lui Apolo, chipul maiestuos al lui Zeus, chipul ispititor al Venerei, fără să ne gândim cum au fost privite chipurile acestor zei de către cei ce li se răpea viața și li se vărsa sângele pentru acești zei, de către acei monștri cu chip de om, care erau slujitorii zeilor, ce erau prezenți pe tot pământul, de la Polul nord, la Polul sud, înainte de nașterea lui Hristos pe pământ.

Împotriva acestor idolatri, ce îi îndobitoceau pe oameni, au avut de luptat ucenicii lui Iisus Hristos, purtând în inimi, ca pe o făclie, Speranța. Speranța biruinței luminii asupra întunericului. Speranța biruinței adevărului împotriva erorii. Speranța biruinței dreptății împotriva tiraniei. Speranța biruinței vieții asupra morții. Speranța a făcut ca Biserica lui Hristos, creștinismul autentic să fie luminos și plin de optimism sănătos, ce a strecurat în sufletul fiilor lui Adam bucuria de viață, dorul de viață, plăcerea de viață, setea și dorul de realizări mari, luminoase și frumoase în viață.

Luminat de o reală și vie speranță și creștinismul românesc a fost întotdeauna realist. El nu a fost umbrit nici de un optimism exagerat, dar nici de un pesimism întunecat. Creștinismul românesc, creștinismul autentic, creștinismul drept-măritor, în care s-a născut și a crescut acest popor, poporul român, a fost străbătut întotdeauna de un optimism realist și sănătos.

Sfântul Apostol Iacov, în Epistola sa, adresându-se tuturor creștinilor, zice: *"Veniți acum cei ce ziceți: «Astăzi sau mâine vom merge în cutare cetate, vom sta acolo un an și vom face negoț și vom câștiga». Voi, care nu știți ce se va întâmpla mâine, că ce este viața voastră? Abur sunteți, ce se arată o clipă, apoi piere. În loc ca voi să ziceți: «Dacă Domnul voiește vom trăi și vom face aceasta sau aceea»"* (Iacov, 4, 13-15). Potrivit acestei învățături, părinții

noștri, cu înțelepciune și cu smerenie, întotdeauna când porneau la drum, spuneau: Dacă-mi va ajuta Dumnezeu, sau cu ajutorul lui Dumnezeu, voi face cutare sau cutare lucru. Prin aceasta, ei își mărturiseau încrederea în Dumnezeu. Aceasta, încrederea în Dumnezeu, le-a dat tăria, de-a lungul veacurilor, să nu se lase copleșiți de slăbiciunile lor, când potrivnicii erau mai puternici, ci în fața greutăților și a primejdiilor ce-i înconjurau, pe lângă încrederea ce o aveau în puterile lor, în dreptatea lor, în bărbăția lor, mai adăugau și încrederea în Dumnezeu, și așa se face că neamul nostru nu a fost copleșit de mulțimea răutăților, nici nu a dispărut din istorie, cu toate că au trecut peste el multe valuri întunecate, străine, sălbatice, care nu au avut niciodată milă față de acest popor din Carpați, pașnic și nobil, care a fost poporul nostru.

După cum ne învață Crezul nostru creștin, cu această încredere în Dumnezeu să începem și noi fiecare an, fiecare zi, fiecare lucru bun, și puterile noastre se vor înmulți, munca noastră va înflori mereu sub soarele păcii și vom fi binecuvântați de Dumnezeu.

SPICUIRI DIN CRONICA UNIVERSITARĂ ȘI CULTURALĂ - 2007

• **Miercuri, 28 februarie** - La Biblioteca Județeană "Petre Dulfu" din Baia Mare a avut loc lansarea volumului "Revista catolică a lui Vasile Lucaciu", lucrare minuțios și competent alcătuită de către bibliotecara Ioana Dragotă. Vorbitorii au evidențiat faptul că această revistă a lui Vasile Lucaciu reprezintă o adevărată frescă a vieții religioase, sociale și politice a vremii, fiind o tribună pentru lupta de emancipare a românilor din Transilvania, cum preciza prof. Săluc Horvath. Personalitatea marelui tribun a fost evocată de asemenea de toți vorbitorii, subliniindu-se colaborarea lui Vasile Lucaciu cu toți patrioții români, fără deosebire de confesiune, precum și admirația și elogiul ce-l avea față de marele mitropolit Andrei Șaguna, cum preciza prof. dr. Valeriu Achim.

• **Joi, 1 martie** - Sala de conferințe a Bibliotecii județene, arhiplină cu un public select și ahtiat după lumina cărții, a adus un elogiul lansării volumului "Din Hiperboreea... în Iberia. Primele biblioteci românești în Spania", scris de directorul bibliotecii Teodor Ardelean, volum ce dezvăluie numeroase aspecte de zbatere și efort pentru donațiile de carte pentru românii plecați să muncească și să trăiască în patria lui Cervantes. Cartea reflectă un act și o încercare de stopare, cel puțin temporară, a înstrăinării fraților noștri, desprinși de glia străbună.

• **Joi, 1 martie - vineri, 2 martie** - Sub egida Episcopiei Ortodoxe și a Universității de Nord, la Baia Mare s-a desfășurat Conferința interdisciplinară "Vindecarea memoriei în Maramureș", program coordonat de Conferința Bisericilor Europene. Inaugurarea programului a avut loc în Sala festivă a Centrului eparhial ortodox, unde s-au prezentat salutarile din partea participanților și s-a ținut un referat de deschidere asupra Istoriei Maramureșului. Partea a doua a programului s-a desfășurat în cadrul Facultății de Litere, unde s-au ținut și dezbătut mai multe referate din partea confesiunilor locale și a minorităților din Maramureș. Această întrunire interconfesională și interetnică a fost un bun prilej de cunoaștere reciprocă a suferințelor, a problemelor și a dorinței tuturor de depășire a disensiunilor dintre culte și minoritățile ce trăiesc în acest spațiu.

• **Vineri 16 martie** - La inițiativa ASCOR Baia Mare, în Amfiteatrul A59 al Facultății de Litere, dl. DANION Vasile a conferențiat despre "Ortodoxia și catolicismul, deosebiri esențiale". După conferință, s-a desfășurat un amplu dialog între participanți și conferențiar.

• **Joi, 26 aprilie** - La Biblioteca Județeană "Petre Dulfu" din Baia Mare a avut loc lansarea volumelor "Goga și francmasoneria" de Dan BRUDAȘ-CU, și "Mărturii de după gratii. Experiențe române și italiene" de Michael Howard IMPAY. Despre cărți și autori au vorbit Angela Jucan, de la Biblioteca județeană, scriitorul Dan Brudașcu, redactorul șef Gheorghe Pârja și prof. univ. Florian Roatiș.

• **Vineri, 4 mai - sîmbătă 5 mai** - Pr. conf. univ. dr. Ștefan Pomian și pr. lect. univ. dr. Vasile Borca au participat la Simpozionul internațional "COSMOSUL ÎNTRE FRUMOS ȘI APOCALIPTIC - un recurs etic asupra ecologiei" - desfășurat la Alba Iulia și organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă. Cei doi participanți au susținut referate care au fost publicate în volumul simpozionului cu același titlu.

• **Luni, 21 mai** - Începând cu ora 16,00, s-a desfășurat la sediul Catedrei de Teologie Ortodoxă sesiunea științifică a cadrelor didactice, în cadrul căreia s-au susținut și comentat șapte referate.

• **Joi, 24 mai** - A avut loc aniversarea a 10 ani de la absolvirea celei de a doua promoții a Secției de Teologie Ortodoxă din cadrul Facultății de Litere din Baia Mare. Întâlnirea a debutat cu un "Te Deum" la biserica "Sf. Iosif Mărturisitorul" după care a urmat "ora de dirigenție" în amfiteatrul "Emil Racoviță" al Facultății de Litere, coordonată de pr. lect. dr. Vasile Augustin, îndrumătorul de an și prof. univ. dr. Georgeta CORNIȚĂ, decanul facultății.

• **Vineri, 25 mai** - La Casa Armatei a avut loc CURSUL FESTIV pentru absolvenții specializărilor de Teologie Ortodoxă: T.O.P., T.O.R. și T.A.S. Prelegerea finală a fost susținută de P.C. lect. univ. dr. Dorinel DANI, îndrumătorul de an.

• **Joi, 14 iunie** - A avut loc susținerea examenelor de licență pentru specializările: T.O.P., T.O.R. și T.A.S. Cei declarați licențiați au depus jurământul de fidelitate față de Biserica Ortodoxă Română, în biserica "Sf. Nicolae". A fost prezent P.S. Justin Hodea, arhiereu vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmăului.

• **Luni 1 octombrie** - La Teatrul municipal a avut loc festivitatea de deschidere a noului an universitar 2007-2008.

• **Mărți, 13 noiembrie** - În sala de conferințe a Bibliotecii Județene "Pe-

tre Dulfu” din Baia Mare s-a desfășurat simpozionul “TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE ÎN OPERA ȘI ACTIVITATEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR”, cu ocazia comemorării a 1600 de ani de la trecerea sa în veșnicie, organizat de Catedra de Teologie și Asistență Socială din cadrul Facultății de Litere a Universității de Nord din Baia Mare.

- **Marți, 20 noiembrie** - Sub coordonarea și în organizarea Catedrei de Teologie și Asistență Socială, la Biblioteca Județeană “Petre Dulfu” s-a desfășurat simpozionul “FACTORUL RELIGIOS LA TEMELIA PROCESULUI MANAGERIAL AL FIRMEI, INSTITUȚIILOR ȘI ORGANIZAȚIILOR”.

- **Luni, 17 decembrie** - Cadrele didactice ale Secției de Teologie și Corul studenților teologi și-au colindat ierarhii la Centrul eparhial. Tot în această zi s-a colindat la Decanatul Facultății de Litere și la Rectoratul Universității de Nord.

- **Joi, 20 decembrie** - Corul studenților teologi, condus de P.C. preot lect. univ. dr. Teofil Stan, a participat la concertul de colinde de la Catedrala veche din Baia Mare.

CADRELE DE CONDUCERE

UNIVERSITATEA DE NORD DIN BAIJA MARE

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

FACULTATEA DE LITERE

Decan:	Prof. univ. dr. Georgeta CORNIȚĂ
Prodecan:	Conf. univ. dr. Gheorghe Mihai BÂRLEA
Secretar științific:	Prof. univ. dr. Adrian ISTRATE

CADRELE DIDACTICE ALE CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ

Pr. conf. univ. dr. **Ștefan POMIAN** - șef catedră

Conf. univ. dr. **Gheorghe Mihai BÂRLEA**

Conf. univ. dr. **Elvira SUCIU MIHAIU**

Conf. univ. dr. **Oliviu FELECAN**

Conf. univ. dr. **Ștefan VIȘOVAN**

Pr. lect. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**

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

Pr. lect. univ. dr. **Cristian ȘTEFAN**

Pr. lect. univ. dr. **Vasile AUGUSTIN**

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

Pr. lect. univ. dr. **Teofil STAN**

Lect. univ. dr. **Crina BUD**

Lect. univ. dr. **Doina CUCEU**

Asist. univ. dr. **Mircea FĂRCAȘ**

Pr. asist. univ. drd. **Marius NECHITA**

Asist. univ. drd. **Valerian MARIAN**

Asist. univ. drd. **Eusebiu BORCA**

Asist. univ. drd. **Florian SĂLĂJEANU**

Asist. univ. **Liviu BOZGA**

Asist. univ. drd. **Adriana CĂLĂUZ**

Prof. drd. **Ioan TOHĂȚAN** - cadru asociat

Prof. drd. **Dorina SUCIU** - cadru asociat

Prof. drd. **Petronela MUREȘAN** - cadru asociat

**LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ
PASTORALĂ**

PROMOȚIA 2007

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

1. Amarandei C. Cristian
2. Anton G. Radu Ioan
3. Băban G. Gavril Vasile
4. Brotnei I. Ioan Virgil
5. Butaciu A. Vasile Anchidim
6. Chezan V. Emanuel Bogdan
7. Chirilă Gh. Almon Gheorghe
8. Ciuban Șt. Ștefan Viorel
9. Grețieș Gh. Marcel Daniel
10. Luțai Adrian Vasile Bogdan
11. Mesaroș I. Vasile Andrei
12. Moldovan I. Marian
13. Păcurar V. Vasile Macrin
14. Pop I. Emanuel Vasile
15. Pop L. Liviu Ionică
16. Porumb A. Ciprian
17. Rad P.G. Călin Vasile
18. Șimon V. Vasile
19. Tompoș F. Lucian
20. Vana Flaviu Florin

LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ - LIMBA ȘI LITERATURA ROMÂNĂ

PROMOȚIA 2007

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

1. Batin I. Mărioara
2. Cărpineanu (Sabău) G. Viorica
3. Florian L. Daniel Ghiță
4. Măgurean F. Lavinia Cristina
5. Mariș Gr. Melania Bianca
6. Matîșan Gh. Delia Bogdana
7. Nistor I. Mihaela Crina
8. Nodiș Ciprian Ioan
9. Pașca I. Ioana Loredana
10. Pop Gh. Ancuța Mariana
11. Postelnicu (Bilț) P. Florentina
12. Popescu (Ștefu) Gh. Maria

**LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ -
ASISTENȚĂ SOCIALĂ**

PROMOȚIA 2007

Îndrumător: Prep. univ. drd. **Marius NECHITA**

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

**STUDENȚII SPECIALIZĂRII T.O.P.
ANUL UNIVERSITAR 2007-2008**

ANUL IV

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

1. Laza V. I. Mircea
2. Mariș I. Ioan
3. Pop V. Călin Vasile
4. Radu M. Cristian
5. Tămaș I. Dorin Rareș
6. Timiș G. Gavrilă
7. Tirean I. Ioan Daniel
8. Litvin N. Ion
9. Berlinger I. Vasile
10. Buda N. Nicolae Adrian
11. Butuza V. Sebastian Vladimir
12. Ciocotișan Gh. Bogdan
13. Comiati V. Bogdan Vasile
14. Conea A. Florin Atanasiu Gheorghe
15. Covaci C. Victor Florin
16. Dăncuș I. Adrian Ionuț
17. Drădean G. Mihai
18. Florea I. Florin
19. Gărdălean I. Iulian
20. Matei V. Bogdan Ionuț
21. Pojar V. Ionuț Viorel
22. Rus Gh. Octavian Gheorghe
23. Trușcă I. Ioan

ANUL III

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**

1. Batin Gh. Laurențiu
2. Bucșa I. V. Adrian Nicolae
3. Danilescu Șt. Vlad Lilian
4. Fugulin T. Luminița
5. Gligan A. A. Ciprian Dimitrie Gabriel
6. Iosip V. Călin Constantin
7. Mateiu A. Elena
8. Sighiartău G. Maria
9. Țineghe M. Antonia Rozica
10. Bodea I. Ciprian Ionuț
11. Boga G. Ioan
12. Bozga A. Nicolae
13. Bud V. Nicolae Victor
14. Buga V. Eugen Ioan
15. Chiuzbăian Gh. Iuliu Gabriel
16. Ciolpan M. Gheorghe Liviu
17. Costin G. Gavril
18. Fânățan Gh. Rareș Alexandru
19. Goste I. Alin
20. Indre Gh. Ionuț Eugen
21. Latiș T. Sorin
22. Lucaci I. Viorel
23. Magdău N. George Daniel
24. Mărcean G. Vasile
25. Mihalca G. Gabriel Florin
26. Mureșan Gh. Ioan
27. Pop N. Claudiu Gabriel
28. Pop P. I. Petru Florin
29. Știrb Gh. Gheorghe Gligor
30. Szabo L. Cristian Lucian
31. Vereș C. Ciprian Mihai

ANUL II

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

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

ANUL I

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

1. Găborean Al. Adrian Vasile
2. Bozga A. Emil
3. Chira G. Dacian Ovidiu
4. Herța D. Gabriel Vasile
5. Cvasciuc V. Veniamin Cristian
6. Leș G. Gabriel
7. Moldovan I. Gheorghe
8. Rus D. I. Vasile Andrei
9. Rus V. Vlad Felician
10. Sălnicean V. Ioan Cristian
11. Tuns V. Augustin Gavril
12. Vraja I. Ioan Cosmin
13. Zonokan V. Bogdan Mihai
14. Știop G. Dinu
15. Șelever V. Maria
16. Țicală G. Gheorghe Marian
17. Pop M. Mircea Dan
18. Medișan Gh. Marius Victor
19. Cîmpan V. Mihai Dumitru
20. Cîmpan T. Petru
21. Costin A. Ionuț
22. Catrișcău S. Marius Vasile

**STUDENTII SPECIALIZĂRII T.O.D.
ANUL UNIVERSITAR 2007-2008**

ANUL IV

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

1. Goste A. Ioana Gabriela
2. Herțeg A. Sonia Florentina
3. Moș I. Ioana Larisa
4. Onea I. Adela Vasilica
5. Pleș V. Măricuța
6. Pop Gh. Delia Maria
7. Spătar G. Ovidiu Lucian
8. Tripon G. Elena Gabriela
9. Ciocan A. I. Sanda Mariana
10. Ciocan I. Al. Alexandru Florinel
11. Coman T. Dan Ioan
12. Petrișor P. Alexandrina Ioana
13. Săsăran M. Marius Gabriel
14. Țiplea V. Vasile
15. Șanta Melania

ANUL III

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**

1. Breban I. Florin Dănuț
2. Budea Gh. Marius Sorin
3. Hatfaludi Al. Ciprian Ionuț
4. Lupșe (Pop) Gh. Loredana Elena
5. Marița G. Grigore
6. Suciu G. Carmen Dana
7. Afrim I. Ionela
8. Bălaj V. Ana Maria
9. Mureșan V. Mircea Vasile
10. Oșan I. Sebastian Gheorghe
11. Rohnean V. Veronica Mariana

ANUL II

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

1. Brotnei I. Viorel Mihai
2. Dragomir L. Ștefania Mirela
3. Dragoș Florin Ilie
4. Fage I. D. Cosmin Ilie
5. Herța D. Doru Constantin
6. Panici A. Emanuel Nicolae
7. Pașcu I. Mariea
8. Peti T. Ionuț Vasile
9. Bușecan M. I. Mihaela Anamaria
10. Chirilă (Baboșan) Ioana Lavinia
11. Radu M. I. Mihai Constantin

ANUL I

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

1. Tarța I. Daniel Nicolae
2. Ardelean Șt. Ștefan
3. Gross Ac. Andreea Paraschiva
4. Roman P. Florin
5. Blejan N. Radu
6. Chira V. Ioan
7. Druță D. Ioan
8. Filip L. Petru Alexandru
9. Hereș I. Mihai Ioan
10. Hudiță M. Dorin
11. Micle T. Traian
12. Mihiș I. Liviu Bogdan
13. Moldovan D. Mircea Daniel
14. Noje A. Florica Ana
15. Pop A. Aurel Iosif
16. Pop Șt. Gheorghe
17. Rad I. Petru
18. Rus I. Elena Liliana
19. Socotinschi D. Dan Adrian
20. Thira A. Aurelian Augustin
21. Turdean I. Iosif
22. Zubașcu V. Ionel Gabriel

**STUDENȚII SPECIALIZĂRII
ASISTENȚĂ SOCIALĂ
ANUL UNIVERSITAR 2007-2008**

ANUL IV T.A.S. - GRUPA I

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

1. Bozga L. Cristina
2. Dobrican I. Raluca Vladia
3. Herman (Gherasim) Gh. I. Ioana Laura
4. Pinte V. Mihaela
5. Pop A. Oana Raluca
6. Rus (Nedele) V. Daniela Maria
7. Topan (Bot) Gh. Ioana Nicoleta
8. Țiplea V. Andrei Marian
9. Ban (Filip) Ruxandra Gitta
10. Buda V. Anca Rodica
11. Chira I. Monica Dana
12. Coltan I. Ioana
13. Covaci V. Gheorghe Marcel
14. Filip V. Valeria Monica
15. Gatina T. Șt. Ștefania Maria
16. Hoban I. Camelia Ioana
17. Macovei L. Marinela Ștefana
18. Mateaș M. Mirela Ioana
19. Mihalca G. Gabriel Florin
20. Pocol Gh. Dalina Cosmina
21. Pop I. Alina Mihaela
22. Pop Persida Delia
23. Sălăjan V. Noemi Mihaela
24. Ștef I. Ioana Ramona
25. Tătar V. Bianca Maria
26. Trif T. Liliana Corina

ANUL IV T.A.S. - GRUPA A II-A

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

ANUL III A.S. - GRUPA I

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

1. Andreica P. Ileana Adriana
2. Andreica P. Maria Cristina
3. Bozar M. Ancuța
4. Cozneac M. Mihaela
5. Dumuța L. Carmen Daniela
6. Gaie D. Lavinia Alina
7. Mic P. Roxana
8. Pricop C. R. Cristina Lenuța
9. Șandor G. Cristina Camelia
10. Sitar I. Ada Ionela
11. Baias I. Gabriela
12. Batin Gh. Erika
13. Benzar I. Ioan
14. Berszan P. Sebastian Ovidiu
15. Bodea I. Anca Crina
16. Bolbos G. Grigore
17. Bonaț G. Maria Flavia
18. Bonte V. Monica Cristina
19. Borota S. Călina
20. Bot C. Cornelia Lucreția
21. Both V. Adriana Adela
22. Breban V. Maria Florica
23. Bude Șt. Ana-Maria Norina
24. Bukos Șt. Agneta Elisabeta
25. Burzo (Pop) S. Aurelia
26. Butean V. Nicolae Ovidiu
27. Cionca G. Gabriel Florin
28. Cosma L. Paula Andreea
29. Filip I. Emilian Ionuț
30. Gavriș I. Marian Radu
31. Ghiț V. Marius Ioan
32. Hossu N. Nicolae
33. Joldoș Șt. Janina Anca
34. Lazăr (Bot) I. Ioana Felicia
35. Lazăr (Tâmb) I. Lavinia Loredana
36. Măgurean E. Emilia Cosmina
37. Mărcuș L. Mădălina Anduța
38. Petrovan M.V. Roxana Monica

ANUL III A.S. - GRUPA A II-A

1. Demian V. Maria
2. Filip P. Mirela Livia
3. Mureșan A. Gabriela Valentina
4. Podina Gh. Simona Mihaela
5. Pop R. I. Alina Camelia
6. Butean G. Alina Maria
7. Ceteraș M. Anamaria
8. Chirilă (Mârzac) I. Călina Artemia
9. Ciurte I. Ioana Alexandra
10. Cudrici (Coman) I. Maria
11. Filip D. Ana Niculina
12. Groza I. M. Daniel Ionuț
13. Ilea N. Nicoleta Cosmina
14. Lenghel V. Ramona Alina
15. Lișca (Hotya) G. Olimpia Mihaela
16. Mărieș T. Gabriel Vasile
17. Marinceaș V. Cristina Florentina
18. Mureșan Gh. Andreea Maria
19. Năsui (Cheșei) G. Călina
20. Onț I. Vlăduț Mihai
21. Pașca M. Antoaneta Ioana
22. Pop (Onea) R. Ramona Sorina
23. Pop A. Liviu
24. Pop F. V. Florina Roxana
25. Pop I. Adriana
26. Sălăjan M. I. Diana Mihaela
27. Silaghi (Medves) P. Maria Livia
28. Spiridon M. Mircea Dragoș
29. Ștef T. Carmen Anca
30. Timar V. Teodora Ioana
31. Tuliciu A. Flaviu Romulus
32. Vălean I. Sorin
33. Văscan I. Raul Cristian

ANUL II A.S.- GRUPA I

Îndrumător: Asist. univ. drd. **Florian SĂLĂJEANU**

1. Burian (Haidu) P. Veturia Marinela
2. Ceauș S.B. Dora Ruxandra
3. Chindriș I. Anuța
4. Ghițiu N. Lidia
5. Moldovan I. Silvia Ramona
6. Pop V. Elisabeta Diana
7. Răceanu Gh. T. Georgiana Camelia
8. Rus N. Daniela Florina
9. Varga V. Andrea Raluca
10. Bauer M. E. Alexandra Mihaela
11. Corniș I. R. Marius Dorin
12. Cupșa (Breban) A. Lăcrămioara Selenia
13. Gherțan F. Al. Alexandra Mihaela
14. Griguța Gr. Ileana Floare
15. Hanciș A. Marian
16. Indre I. Gabriela Ioana
17. Kerestes V. Noemi Kinga
18. Macarie-Giurgea Al. S. Maria Manuela
19. Marcu M.C. Alexandra Silvia
20. Morcan Gh. Raluca Sabina
21. Motica F. Florina Ioana
22. Nechita O. Flavia Elena
23. Petric D. Nicoleta Andreea
24. Petruț V. Gina Tatiana
25. Șandor D. Alexandra Lorena
26. Ștețco I. Andreea Ioana
27. Șuta N. A. Andreea Cristina
28. Szabo F. Brigita Ghizela

ANUL II A.S. - GRUPA A II-A

1. Câmpean D. Andrei Cosmin
2. Cetățean C. Raluca Paraschiva
3. Danci Gh. Silvia Maria
4. Grigoriu M. Anca Andreea
5. Moisa A. Claudia Mariana
6. Nicoară Gh. Adina Gheorghina
7. Pop (Trif) V. Rodica
8. Pricop (Sălăgeanu) Mihai
9. Rednic I. Ioana
10. Ulici V. Anuța
11. Baiaș A. Gh. Laura Andra Ioana
12. Berinde I.O. Anamaria Andreea
13. Bota F. Gabriela Ioana
14. Călăcean V. Viorica Maria
15. Cîmpoieș V. Lucica
16. Cucură V. Ana
17. Dumitraș V. Raluca Laura
18. Gârboan Gh. Ioana
19. Gudea V. Roxana Liana
20. Iacoș I. Ecaterina Margareta
21. Ianoș Gh. Oana Maria
22. Lazăr P. Peter Gabriel
23. Lup Dragomir A. Monica
24. Murin T. Cristina Laura
25. Richter Șt. Ildiko Noemi
26. Siklodi Șt. Oana Loredana
27. Ștef V. Gh. Ioana Roxana Maria
28. Todeorean (Chiș) Ioana Dana
29. Vaida (Avășan) V. Oana
30. Zumbil E. Carmen Maria

ANUL I A.S. GRUPA I

Îndrumător: Asist. univ. drd. **Adriana CĂLĂUZ**

1. Avram I. Andreea Constanța
2. Bucșa N. Dana Iuliana
3. Bujor I. Melinda
4. Cacior I. Cristina
5. Canje N. Andreea Anamaria
6. Cărdan I. Veturia Ioana
7. Catrișcău V. Cristina Eugenia
8. Ciocoiet I. Marius Ionuț
9. Codrea V. Carmen Laura
10. Conea (Lung) V. Andrea Nicoleta
11. Erdei S. Elisabeta
12. Fluieraș Gh. Andrea Luminița
13. Grec I. Anamaria
14. Horincar M.L. Liana
15. Hoscislauschi C.N. Nora Beatrix
16. Lupan C. Cornel Săndel
17. Mihuț G. Gabriela
18. Morar T. Tudor Adrian
19. Moș Al. Andreea
20. Nițu A. Aurelia
21. Pomian (Chânța) Șt. Cosmina Anca
22. Pop G. Mihai Anton
23. Pop I. Flavia Luisa
24. Roș T. Tiberiu Daniel
25. Rugășan L. Liviu Vasile
26. Rus I. Lavinia
27. Rus N. Duana Maria
28. Silaghi V. Timea Ecaterina
29. Strimbei I. Norbert Istvan
30. Șpan V.C. Amalia Maria
31. Timiș V. Maria
32. Vrâncean T. Teodora Cornelia
33. Zah M. Florina Iulia
34. Ungureanu (Măgurean) Gh. Xenia
35. Spătar G. V. Viorel Loghin Vasile
36. Chiș (Pop) V. Florina Levica

ANUL I A.S. - GRUPA A II-A

1. Breban Gh. A. Adriana Gheorghina
2. Borlan D. Maria Camelia
3. Bota V. Viorica
4. Bri P. Claudia Simona
5. Bulboacă M. Paula Mihaela
6. Câmpan Gh. Ioana Florina
7. Ciolte I. Daiana Maria
8. Covaci I. Corina Ioana
9. Cozma I. A. Alexandra
10. Dănilă P. Sonia Elena
11. Deac F. Dana Gheorghina
12. Doarolți M. Alina Cristina
13. Feher A. Anamaria
14. Filipan A. D. Sanda
15. Florean (Man) I. Rodica
16. Hotea V. Ileana
17. Iacob F. Liana Lidia
18. Igna S. O. Roxana Maria
19. Ilieș V. Cristina Maria
20. Lohan L. Adriana Claudia
21. Man G. Anamaria
22. Manu Gh. Lavinia Mihaela
23. Martin N. Sînziana Domnica
24. Pașca Gh. Maria Gabriela
25. Pășcuță A. Adela
26. Petkeș M. Erika Ilona
27. Rontea I. Andreea
28. Szilveșan V. Ana Maria
29. Șanta Gh. Mioara Tincuța
30. Ștef (Kotecz) Gh. Gilda Filomena
31. Tomșa G. Oana Alexandra
32. Ungur (Șovrea) M. Doina
33. Vlad S. Anuța
34. Zevoian (Platon) F. Delia Maria
35. Iacob V. Carmen Corina
36. Filip (Voicu) P. Lucia

A TREIA ADUNARE ECUMENICĂ EUROPEANĂ

Sibiu, 4-9 septembrie 2007

Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

În zilele **4-9 septembrie 2007** s-a desfășurat la Sibiu - „*Capitala culturală europeană 2007*”, cea de a III-a Adunare Ecumenică Europeană (3AEE), organizată în comun de către Conferința Bisericilor Europene (KEK) și Consiliul Conferințelor Episcopale Catolice din Europa (CCEE).

Este un lucru îmbucurător faptul că Comitetul comun KEK / CCEE a luat hotărârea ca după primele două întruniri ce au avut loc la Basel, Elveția (1989), țară preponderent protestantă și Graz, Austria (1997), țară majoritar romano-catolică, a treia Adunare să aibă loc într-o țară cu populație majoritar ortodoxă (România) și într-un loc bine ales, Sibiu, Capitala culturală europeană 2007, locul central al Europei în care populații etnice și confesiuni diferite, creștini autentici, conviețuiesc pașnic și își trăiesc viața în comun.

Tema aleasă pentru această Adunare de către Comitetul comun KEK/ CCEE este „*Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranță pentru reînnoire și unitate în Europa*”, în scopul de a arăta care este rolul important pe care-l joacă creștinismul în Europa unită și creștină de astăzi, aflată sub simbolul luminii lui Iisus Hristos. Întrunirea ecumenică s-a dovedit a fi o sărbătoare concelebrală și o mărturie comună a creștinilor europeni, prin care s-a adâncit cunoașterea și s-a consolidat respectul nostru față de diferitele tradiții religioase europene. Desigur, s-a pus accentul pe abordarea marilor provocări inerente culturii europene marcate de secularizare și de căutarea unei spiritualități autentice, comune, în contextul unui pluralism religios ce face tot mai greu să continue procesul de unificare europeană și, în final, să se recurgă la hotărâri responsabile pe care continentul nostru, mărturisitor al luminii lui Hristos, trebuie să și le asume în fața națiunilor întregii lumi.

S-a recunoscut unanim faptul că Întrunirea ecumenică europeană de la Sibiu a reprezentat un moment important în viața Bisericilor și comunităților creștine din Europa, care s-au simțit „ca acasă” în România, întreaga manifestare internațională constituindu-se ca un element de mărturie comună pe care creștinii bătrânului continent au dat-o în fața celorlalți locuitori ai Europei și în fața lumii întregi, în contextul provocărilor pe care lumea de astăzi, multiculturală și pluri-religioasă, le pune înaintea creștinilor care-și fundamentează credința lor pe Iisus Hristos, Lumina lumii. De aceea și tema principală anunțată a fost abordată în trei subdiviziuni, pe parcursul a trei zile: **5 septembrie** - *Lumina lui Hristos și Biserica*; **6 septembrie** - *Lu-*

mina lui Hristos și Europa; 7 septembrie - Lumina lui Hristos și lumea.

Pentru o mai bună înțelegere a scopului urmărit de această Adunare Ecumenică și pentru o viziune cât mai clară asupra desfășurării întregii manifestări, redăm în cele ce urmează în detaliu programul cuprinzător al întrunirii, în calitate de delegat oficial din partea Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmărilor a subsemnatului.

Marți, 4 septembrie: Începând cu ora 19,00 a avut loc Ceremonia de deschidere oficială a celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene în Piața Mare a orașului Sibiu, în prezența a peste 3000 de localnici și invitați laici de prin împrejurimi, în afară de delegații oficiali ai Bisericilor creștine. La festivitatea de deschidere au luat cuvântul cei doi președinți ai CCEE, Cardinalul Peter Erdo și ai KEK, Reverendul Jean-Arnold de Clermont, organizatorii oficiali ai Adunării, care au ținut să sublinieze importanța întâlnirii ecumenice, într-o țară majoritar ortodoxă și într-un oraș providențial, Sibiu, din centrul Transilvaniei, devenit și centru ecumenic din punct de vedere religios, după ce a fost desemnat capitala culturală europeană. Ambii președinți și-au exprimat cu entuziasm atât bucuria de a se afla la Sibiu, locul transilvănean prielnic care s-a dovedit a fi deopotrivă un oraș european și ecumenic, în care trăiesc în bună înțelegere și comuniune mai multe Confesiuni creștine și o populație foarte diversificată de etnii și naționalități, cât și în vederea realizării unui scop religios atât de înalt, care a preocupat și preocupă în mod special Bisericile și Confesiunile creștine din Europa unită de astăzi.

A urmat cuvântul cald și prietenesc de bun venit al ÎPS sale, Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolit al Ardealului, adresat tuturor reprezentanților oficiali ai Confesiunilor creștine europene sosite în România, Înalt Prea Sfinția sa prezentând și intenția de deschidere și apreciere a Bisericii Ortodoxe Române pentru inițiativa de a se organiza o întrunire confesională de o astfel de anvergură, cum și de a se purta discuții constructive și de a oferi posibilitate creștinilor europeni de a se ruga împreună în vederea realizării unui țel comun și foarte important pentru viitorul confesional al Europei unite.

A urmat cuvântul de salut al Episcopului Bisericilor Evanghelice în România, Dr. Christoph Klein, recunoscând în mod sincer deschiderea tuturor românilor și a comunităților religioase din Sibiu în inițiativa de a organiza întrunirea celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene spre un dialog sincer și eficient.

Înainte de susținerea unor concerte și reprezentarea în aer liber a mai multor tradiții entice, dansuri populare și cântece reprezentative a membrilor mai multor comunități religioase sibiene, un cuvânt de bun venit și transmiterea celor mai sincere gânduri în vederea unei întâlniri constructive a susținut Domnul Klaus Johannis, primarul orașului Sibiu. Desigur, a urmat un superb foc de artificii și manifestări culturale în aer liber susținute de grupuri artistice locale.

În ziua întâia a desfășurării propriu-zise a întrunirii religioase ecume-

nice, **miercuri, 5 septembrie** a.c., s-au fixat principiile de bază ale întregii manifestări ale celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene. Astfel, s-a hotărât ca fiecare zi de dezbateri să fie împărțită în cel puțin trei momente importante, începând cu o rugăciune comună specifică Bisericilor Apusene, după care să urmeze susținerea unor alocuțiuni și conferințe fundamentale din partea reprezentanților Bisericilor, a Confesiunilor europene, de Stat și a Forumurilor religioase internaționale, în scopul evidențierii temei propuse spre dezbateri în ziua respectivă și, în final, să se recurgă la formarea unor grupe de discuții în sală sau în locuri bine amplasate din oraș, formate din mai mulți membrii, din comunități și confesiuni diferite, pentru a purta un dialog constructiv pe marginea temei dezvoltate în cadrul discursurilor susținute. Așa se face că pe parcursul celor trei zile de dezbateri confesionale cu caracter socio-cultural și teologic s-au susținut trei teme majore, fiecare temă fiind împărțită la rândul ei în trei subdiviziuni, numite Forumuri, pentru o mai ușoară abordare a subiectelor de dialog și o cuprindere cât mai largă a problemelor cu care se confruntă societatea europeană de astăzi.

Astfel, pentru prima zi de reflecții a fost propusă tema „*Lumina lui Hristos și Biserica*”, dezbătută în detaliu în cadrul celor trei Forumuri, punându-se mare accent pe Unitate, Spiritualitate și Mărturie în Biserica creștină din spațiul Europei unite. După rugăciunea de deschidere, susținută dimineața și condusă de Excelența sa Cardinalul Josip Bozanic, președintele Episcopilor din Croația și vicepreședinte al Conferinței Episcopilor Catolici din Europa, Sanctitatea sa, Patriarhul ecumenic Bartolomeu I a subliniat importanța deschiderii tuturor Bisericilor creștine spre dialog comun și constructiv în vederea unei mai bune comunicări pe viitor, a cunoașterii reciproce, a rugăciunii împreună în același spirit și a căutării soluțiilor celor mai bune în vederea rezolvării tuturor disensiunilor confesionale, a problemelor sociale, în special a celor de mediu și migrație în Europa și în întreaga lume, ca și cele etice și comunitare.

A urmat cuvântul Excelenței sale, Domnul Traian Băsescu, Președintele României, prezent la această Adunare Ecumenică Europeană, salutând în mod impresionant inițiativa Bisericilor creștine de pe meleaguri europene de a se întruni la Sibiu pentru un dialog constructiv și eficient pe plan religios și social, ceea ce face ca toți românii să aibă posibilitatea de a contribui la demersul și intenția Bisericilor creștine, cu Confesiuni încă diferite, de a se reconcilia, pentru a trăi o viață mai bună în Europa unită.

S-au prezentat scurte imagini și s-au prezentat câteva mărturii de la ultima întâlnire a celei de-a II-a Adunări Ecumenice Europene de la Basel (1997) și s-a făcut trecerea la Sibiu, capitala culturală europeană 2007. După scurte alocuțiuni susținute de Excelența sa Cardinalul Peter Erdo și Reverendul Jean-Arnold de Clermont, prin care au trasat liniile de demarcație a trecerii Adunării Ecumenice de la Basel la Sibiu, au luat

cuvântul reprezentanții oficiali ai Bisericilor Ortodoxe și Romano-Catolice din România, ÎPS Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei și locțiitor de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române și Excelența sa Ioan Robu, Arhiepiscop de București și președinte al Conferinței Episcopilor Romano-Catolici din România.

După o scurtă pauză s-a trecut la prezentarea oficială a temei propuse: **Lumina lui Hristos și a Bisericii**. Au conferențiat trei reprezentanți ai Bisericilor creștine din Europa. Este vorba despre Excelența sa Cardinalul Walter Kasper, președinte al Consiliului Pontifical pentru promovarea Unității Creștine (romano-catolic), ÎPS sa Kirill, Mitropolit de Smolensk și Kalinigrad, delegat oficial al Patriarhiei Ortodoxe a Moscovei și al Întregii Rusii (ortodox) și Episcopul Dr. Wolfgang Huber, președinte al Consiliului Bisericii Evanghelice din Germania (evangelic). S-au prezentat mesajele și salutarile cele mai cordiale din partea Papei Benedict al XVI-lea, mesaj citit de Episcopul Jean-Claude Perisset, nunțitul papal din România și al Excelenței sale, Rowan Williams, Arhiepiscop de Canterbury și primatul Angliei, citit de Excelența sa Dr. Richard Chartres, Episcop de Londra. Înainte de purtarea discuțiilor în plen, Reverendul Dr. Samuel Kobia, Secretarul General al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a transmis un cuvânt de salut prietenesc pentru această manifestare ecumenică de înalt nivel religios-bisericesc.

După pauza de masă de la amiază delegații oficiali au organizat mai multe întruniri pe teme ecumenice în cadrul celor trei Forumuri din prima zi. Astfel, Forumul 1, despre *Unitatea în credință și Biserică*, s-a susținut diferite teme pe grupuri de discuții în amplasamentul principal din centrul Sibiului (Cort), Forumul 2, despre *Spiritualitatea creștină a Bisericii*, s-a susținut la Casa de cultură a Sindicatelor și în Aula „Avram Iancu” din cadrul Universității Lucian Blaga din Sibiu, iar Forumul 3, despre *Mărturia luminii lui Hristos și răspândirea luminii hristice în lume prin intermediul Bisericii*, s-a susținut în Catedrala Evanghelică Luterană și la Liceul Brukenthal. Din numărul mare de teme și conferințe susținute de distinși reprezentanți ai Bisericilor și Confesiunilor creștine din Europa amintim câteva, care ni s-au părut mai interesante: Ulrich Zakanella, (reprezentantul franciscanilor din Viena), *Dialogul între Biserici și Religii în perspectiva identității etnice și naționale*; Hanna Tervanotko, (președinte al organizației europene EYCE), *Generația viitoare ca perspectivă ecumenică în Europa*; Prof. Dr. Guido Vergauwen, (de la Institutul pentru Studii Ecumenice), *Contribuția Monahismului românesc ca certificare a luminii lui Hristos în Europa*; Torsten Moritz, (membru în Comisia Bisericilor pentru Migrație în Europa - CCME), Sibiu - oraș al migrației; Reverend Dr. Dieter Heidtmann, (reprezentantul comunității Bisericii Protestante în Europa -CPCE), *Concepția protestantă despre unitatea Bisericilor*.

Ziua întâia a dezbaterilor s-a încheiat cu susținerea rugăciunii de seară

În diferite biserici din cadrul comunităților creștine locale, cu servirea cinei și cu diferite evenimente culturale, programe artistice în diverse locații din Sibiu. La sfârșitul zilei majoritatea delegaților oficiali participanți au recunoscut că au avut parte de o zi plină de evenimente culturale și ecumenice, foarte bogată în informații, benefică autocunoașterii fiecărui creștin în parte prin experiența bogată trăită în compania altor creștini europeni întâlniți la Sibiu.

Ziua a doua a desfășurării întrunirii religioase ecumenice, **joi, 6 septembrie a.c.**, a fost și ea foarte importantă în dialogul ecumenic, mai ales prin prisma conferințelor susținute și prin prezența unor personalități de marcă atât ai Bisericilor cât și de Stat și de Guverne europene care și-au exprimat convingerea că manifestarea internațională de la Sibiu va reprezenta un punct termic în deschiderea Bisericilor creștine spre unitate confesională, spirituală și culturală.

Conform programului stabilit în ziua precedentă, manifestarea ecumenică de joi a început prin susținerea rugăciunii de dimineață, condusă de Excelența sa cardinalul Jean-Pierre Ricard, președinte al Conferinței Episcopilor din Franța și vicepreședinte al Conferinței Episcopilor Catolici din Europa, și scurte meditații, pe baza unor texte din Sfânta Scriptură, despre lumina feței lui Hristos de pe Muntele Tabor, susținute de Excelența sa cardinalul Dionigi Tettamanzi, arhiepiscop de Milano.

Înainte de prezentarea propriu-zisă a temei celei de-a doua zi a dezbaterilor ecumenice s-au prezentat două sesiuni plenare foarte importante, care au marcat pregnant procesul de unificare în spațiul Europei. Cea dintâi sesiune i-a aparținut Domnului Călin Popescu-Tăriceanu, Prim Ministrul Guvernului României, care din cauza inundațiilor din sudul Moldovei n-a putut fi prezent la această Adunare Ecumenică, iar cuvântul Domniei sale a fost prezentat de Domnul Iovan Iorgulescu, Ministru al Culturii și Cultelor din România. A doua sesiune și cea mai importantă a desfășurării întregii întruniri ecumenice europene a fost susținută de Excelența sa Manuel Barroso, președintele Comisiei Europene, prezent la această Adunare. Domnia sa recunoștea eforturile majore ale Bisericii Ortodoxe Române și, în special, a populației comunitare sibiene puse în slujba organizării unei astfel de manifestări internaționale, ceea ce dovedește din plin locul de cetățeni responsabili ai românilor în spațiul integral al Europei unite, aflați la puțin timp după integrarea oficială în spațiul Uniunii Europene.

Tema principală propusă pentru a doua zi de dezbateri ecumenice a fost **„Lumina lui Hristos și Europa”**. Despre importanța și semnificația acestei teme s-au susținut două conferințe majore: cea dintâi din partea Excelenței sale Dr. Richard Chartres, episcop de Londra, din partea Bisericii Anglicane a Marii Britanii, iar a doua din partea Preafericirii sale Anastasios, arhiepiscop al Tiranei și al întregii Albanii. Au urmat câteva

mărturii scurte susținute de diferite personalități europene, printre care s-a evidențiat importanța unității religioase și înțelegerea spiritualității unice în Europa pentru contracararea prostituției, rezolvarea problemei migrației și funcționarea unor principii care să ofere o viață mai liniștită, mai sigură și mai sănătoasă pentru toți creștinii Europei. În acest sens au luat cuvântul comisarul Leonard Orban, membru al Comisiei Europene (despre Europa), Katrin Amell, membră a Conferinței Episcopilor din Țările Nordice (despre Religii) și Joan Rodyy, membru al Conferinței Episcopilor din Irlanda (despre Migrație). S-au susținut alte două conferințe importante de către excelența sa Rene van der Linden, președinte al Adunării Parlamentare al Comisiei Europene și Reverendul Thomas Wipf, președinte al Consiliului Bisericii Protestante din Europa. În finalul dezbaterilor din partea întâia a celei de a doua zi a întrunirii ecumenice un reprezentant al comunității evreiești și altul al comunității musulmane din România au rostit câteva cuvinte de salut delegațiilor și organizatorilor europeni a acestei ample manifestări ecumenice pe tărâm românesc, de acum unul cu adevărat european.

În partea a doua a zilei s-au susținut alte trei Forumuri organizate pe grupe de discuții conform temei deja anunțate și susținute prin conferințele precedente și care urmau să continue discuțiile din prima zi, însă pe marginea temei anunțate. Astfel, Forumul 4 s-a susținut în amplasamentul central (cort) și a accentuat situația *Europei* de astăzi, cu dezbateri despre integrarea europeană privită din perspectiva Bisericii, despre integrare europeană privită în perspectiva unui dialog amplificat între politică și religii, cu accentul pus pe rolul Bisericii în dezvoltarea unei culturi în colaborarea dintre popoare și națiuni în Europa, Forumul 5 a accentuat problema *Religiilor* în cadrul teritoriului unic al Europei, al cetățenilor și în același timp ca oameni creștini ai Europei, la Casa de cultură a Sindicatelor și Aula „Avram Iancu” din cadrul Universității Lucian Blaga din Sibiu, în cadrul dezbaterilor evidențiindu-se importanța „Chartei Oecumenice” pentru cultura și spiritualitatea Europei, și Forumul 6, despre *Migrație* în Europa, la Catedrala Evanghelică Luterană și Liceul Brukental, cu accentuarea pusă pe Migrație -schimbare și provocare pentru reconciliere și unitate în Europa. S-au susținut alte conferințe interesante pe diferite teme și în locații diferite din oraș. Amintim doar câteva: D-I Dieter Brandes, *Heiling of memories între Bisericile creștine în Europa și episcopii români*, la Biserica Reformată; Elena Timofticiuc, delegata română din partea Forumului ecumenic, *Lumina lui Hristos și lumea. Câteva stereotipe în Biserică și societate*, la Casa Teusch; Jeahnigir Sarosh, delegatul Conferinței mondiale pentru Religii și Pace în Europa, *Despre globalizare și credințe multiple viitoare în Europa*; Dr. Johann Marte, președintele organizației Pro Oriente, *Proiect de investigare despre unirea românilor în Transilvania cu*

România. O contribuție la concilierea Bisericilor în România, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu.

Ziua a doua a dezbatelor s-a încheiat cu masa și rugăciunea de seară ținute în diverse locații și cu diferite evenimente culturale susținute în cadrul comunităților locale în care au fost repartizați delegații. Dintre aceste evenimente culturale menționăm expoziția de icoane și tradiții ortodoxe - de la Biblioteca Astra din Sibiu, expoziție de fotografii a Cristinei și Lucian Sabău Trifu despre armonie în spațiul sacru - la Biserica evanghelică din Piața Mare, expoziție despre papa Ioan Paul al II-lea - la Biserica ursulină, concerte diferite de muzică religioasă, de cântare gregoriană, de muzică sacră - la Biserica reformată, Biserica catolică, etc.

Cea de-a treia zi a desfășurării întrunirii religioase ecumenice, vineri, 7 septembrie a.c., a adus în discuție o altă temă foarte importantă și de o semnificație majoră ce preocupă intens Bisericile și pe creștinii Europei: **„Lumina lui Hristos și lumea”**.

Programul zilei s-a deschis în mod obișnuit cu rugăciunea de dimineață, condusă de către Episcopul reformat Fernando Soares, din Portugalia, și cu scurte reflecții biblice (din Efes. 5, 8-14). Au fost rostitे două scrisori de suflet: una din partea Reverendului Fr. Mesrop Parsamyan (ortodox armean) și alta de către D-na Hilary Wilson, reprezentanta Comunității L'Arche, din Marea Britanie. După o scurtă pauză, s-a recurs la dezbaterile în plen coordonate de Episcop Dr. Margot Kassmann (luterană) și sora Ines Kezic, președinta Conferinței Internaționale a Episcopilor, Sfinții Chiril și Metodie. Înainte de susținerea conferințelor propriu-zise s-au rostit câteva cuvinte de salut din partea ÎPS sale Lucian Mureșan, Arhiepiscop Major de Făgăraș și Alba Iulia, din partea Excelenței sale Jet den Hollander, reprezentantul Alianței Mondiale a Bisericilor Reformate, Austria și a Episcopului Diocazelor Reformate din Transilvania, Dr. Pap Geza.

Tema principală a zilei a fost dezvoltată prin intermediul mai multor conferințe majore susținute de Prof. Andrea Riccardi, Fondatorul Comunității Saint Egidio din Italia, reprezentantul Patriarhiei Ecumenice, Elias Chrisostomo Abramides din Argentina, Reverendul Guirguis Ibrahim Saleh, secretarul general al Consiliului Bisericilor din Orientul Mijlociu, ortodox copt din Liban, și D-na Ingrid Naess Holm, reprezentanta Organizației Changemaker din Norvegia. A urmat o scurtă reflecție asupra temelor dezvoltate condusă de Reverendul Dr. Ishmael Noko, secretarul general al Federației Luterane Mondiale, din Austria.

După pauza mesei de prânz s-a recurs la ședințele de lucru pe grupe, în cadrul cărora s-au desfășurat ultimele trei Foruri programate. Astfel, Forumul 7, despre *Creație*, s-a desfășurat la catedrala Evanghelică Luterană și Liceul Brukenthal și s-a vorbit despre creație ca expresie a stilului de viață creștin, discuții moderate de Prof. Dr. Markus Vogt și Preot Dr. Peter

Pavlovic, Forumul 8, despre *Dreptate*, desfășurat la Casa Sindicatelor și Aula „Avram Iancu” a Universității Lucian Blaga din Sibiu, punându-se accent pe semnificația și importanța dreptății în lume și-n Europa, privită din perspectiva luminii lui Hristos, cu referire la vederea creștină asupra oamenilor marginalizați din Europa sau poziția creștinilor despre dezarmarea nucleară, și Forumul 9, despre *Pace*, în amplasamentul central (cort), cu evidențierea subiectului despre procesul de conciliere în Irlanda de Nord și în Bosnia-Herțegovina, avându-i ca moderatori pe Preotul Matthew Ross, din Belgia și Dr. Jorg Luer, din Germania. Precizăm că discuțiile au fost foarte interesante și constructive, toți delegații oficiali condamnând erorile oricărui conflict uman pe baze etnice, confesionale, material-economice sau de rasă. În cadrul ședințelor pe grupe s-au susținut teme interesante, precum: *Viziunea femeilor în noua Europă: Impactul migrației și viața de familie* (Elena Timofticiuc, delegată română); *Creația și problema mediului înconjurător* (Elias Avramides, delegatul oficial al Patriarhiei Ecumenice); *Noi avem nevoie de pace* (Jan Gildemeister, reprezentantul comunității Serviciilor pentru Pace în Europa); *Restaurarea păcii și dialogul reconciliant în Caucazul de Sud* (Dr. Karen Nazaryan, delegatul oficial al Bisericii Apostolice Armene).

Dezbaterile ecumenice ale celei de-a treia zi a Întâlnirii s-au încheiat cu o slujbă solemnă a vecerniei mari cu ocazia întâmpinării sărbătoarei Nașterii Maicii Domnului, susținută în Catedrala Ortodoxă mitropolitană din Sibiu, în prezentare bilingvă, condusă de ÎPS sa Daniel, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei și locțiitor de Patriarh al României și în prezența a multor distinși Cardinali romano-catolici, reprezentanți oficiali reformați, anglicani, luterani și greco-catolici europeni.

După rugăciunea și cina de seară, ziua s-a încheiat cu diverse evenimente culturale desfășurate în diferite locații din Sibiu.

Sâmbătă, 8 septembrie, de dimineață s-au susținut diferite slujbe la Bisericile comunităților locale din Sibiu și mai ales Sfânta Liturghie după rânduiala ortodoxă cu ocazia prăznirii Nașterii Maicii Domnului. Apoi, în cadrul sesiunilor în plen, s-a prezentat un amplu raport asupra rezultatelor celor nouă Forumuri susținute pe parcursul celor trei zile de dezbateri: *Lumina lui Hristos și Biserica* (Unitate, Spiritualitate și Mărturie), *Lumina lui Hristos și Europa* (Europa, Religiile și Migrația) și *Lumina lui Hristos și Lumea* (Creație, Dreptate și Pace). Moderatorii susținerii raportului au fost excelențele lor Episcopul Vincenzo Paglia, din Italia și Mitropolitul Gennadios de Sassima, din partea Patriarhiei Ecumenice.

După masa de prânz s-au prezentat în detaliu evaluarea tuturor lucrărilor întâlnirii celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene, realizate de Annie Marcelo, reprezentanta Bisericii Emigranților din Italia (romano-catolic), Vikarin Almut B. Felzman din Germania (evangelic), Arhimandritul Ga-

briel Papanicolau din Grecia (ortodox), D-na Mary Judkin, Marea Britanie (anglicană), Dr. Stefan Vesper din Germania (luteran), Prof. Brendan Leahy din Irlanda (protestantă), D-na Oana Tuduce din România (greco-catolică) și James Barry Hickey, din Australia (romano-catolic). După un scurt moment artistic susținut de Corul Ecumenic al celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene, s-a prezentat mesajul Adunării de la Sibiu 2007 prin intermediul organizatorilor oficiali, Reverendul Jean-Arnold de Clermont, președinte al Conferinței Bisericilor și excelența sa Cardinalul Peter Erdo, președinte al Conferinței Catolice a Episcopilor din Europa.

După rugăciunea de seară și servirea cinei, ziua s-a încheiat cu un superb foc de artificii susținut în Piața Mare din Sibiu, sub egida „Sărbătoarea luminii”.

Duminică, 9 septembrie, dis-de-diminează s-a ținut slujba duminicală în diverse Biserici și comunități confesionale din Sibiu, a continuat cu o rugăciune ecumenică de final în Piața Mare coordonată de cei doi președinți ai KEK / CCEE și, în final, înainte de cuvântul de închidere al Adunării susținut de Domnul Klaus Johannis, primarul Sibiului, s-a prezentat ultimele două mărturii aduse de către doi reprezentanți ai Conferinței Bisericilor Europene, D-na Silvia Toma din România și Reverendul Dr. Attila Puskas din Ungaria. S-au rostit cuvântări de încheiere, s-au adus mulțumiri organizatorilor și au fost felicități pentru bunul mers al întregii manifestări și al desfășurării în condiții excelente a tuturor dezbaterilor ecumenice. S-a dat slavă lui Dumnezeu pentru toate și s-a urat un bun găsit și o revedere la fel de numeroasă și fericită la următoarele întruniri ecumenice europene ce vor avea loc, în viitor, la o dată și locație din timp anunțată. Se preconizează o întâlnire prealabilă la Edinburgh, în 2010.

Punctele esențiale ale întrunirii de la Sibiu au fost evidențiate cel mai pregnant de către Cardinalul romano-catolic Walter Kasper, președintele Consiliului papal pentru Unitatea Creștinilor, care, în discursul Excelenței sale, de miercuri, 5 septembrie, sublinia următoarele:

- toți creștinii Europei, ortodocși, catolici și evanghelici, recunoaștem împreună că Lumina vieții ne-a fost dată spre luminare prin Botezul creștin și că mărturisim în comun crezul că Iisus Hristos este Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Mântuitorul lumii și Salvatorul tuturor oamenilor;

- ecumenismul este o sarcină importantă și responsabilă pentru toți creștinii, primită de la Iisus Hristos, care S-a rugat ca „*toți să fie una*” (In. 17,21) și un răspuns la chemarea vremilor, pentru a ne întinde mâinile unii altora și a nu mai fi despărțiți. Fiindcă diferențele, care încă persistă între creștini, sunt contrar voinței lui Dumnezeu și expresia păcatului oamenilor, motiv pentru care ar fi un eșec al misiunii noastre, a fiecăruia în parte, dacă nu mărturisim pe Iisus Hristos tuturor oamenilor și să pledăm, în numele Lui, pentru unitatea și pacea între oameni;

- că este necesar să se recurgă la o întâlnire ecumenică în scopul promovării binelui comun și al intereselor unitare pentru toți cetățenii Europei unite, care să se facă printr-un dialog întru mărturisirea adevărului lui Hristos și claritate, cu riscul de a crea o povară grea pentru cei care s-au rupt de trunchiul comun al Bisericii una a lui Hristos. Această rană, chiar dacă doare, trebuie deschisă pentru că numai astfel ea va putea fi tratată și vindecată cu ajutorul harului lui Dumnezeu, iar nu prin acoperirea ei;

- că nu există progres în comuniunea creștină fără întoarcere și pocăință, elemente esențiale ce pot da naștere la nou și reformă atât de necesară pentru Biserică;

- că în ultimele decenii s-au făcut pași importanți pe calea unității în duh și în credință, cu toții recunoscând că avem ce învăța unii de la alții, prin acest schimb de daruri putând învăța împreună îmbogățindu-ne reciproc. Și dacă totuși ne iubim prea puțin unii pe alții este și pentru că ne cunoaștem prea puțin unii pe alții;

- și că, în final, întrunirile ecumenice actuale nu pot realiza concret „*unitatea*” Bisericilor, pentru că acest obiectiv necesită un efort extrem de mare, resurse umane permanente și este, în esență, un proces îndelungat și anevoios. Este recunoscut faptul că Europa se află astăzi în pericolul de a-și uita în mod simplu și banal idealurile, de a ignora poruncile lui Dumnezeu, ceea ce o face să devină tot mai mult o Europă caracterizată de superficialitate, indiferentism, individualism ceea ce duce nestingherit la separare, la nedreptate, la amenințarea nemiloasă a terorismului într-o lume globalizată și tot mai pervertită. De aceea este nevoie să luăm în considerare problema unității Europei și mai puțin a unificării ei, fondată pe promovarea valorilor culturale, religioase și spirituale comune; să dăm mărturie împreună despre demnitatea omului dată de Dumnezeu împotriva expansiunii globale și a manipulării; să promovăm coexistența întru dreptate și solidaritate, să ne arătăm grija față de creație și de mediul înconjurător, să cultivăm mila și iubirea față de „*frații întru Hristos*” și să avem curajul de a recunoaște, ca/în semn de sacrificiu, lumina lui Iisus Hristos care luminează tuturor și să o ducem în lumea în care are atâta nevoie de ea.

Socotim, fiind prezenți la această manifestare ecumenică în calitate de delegat, propus de Prea Sfinția Sa, Justin Hodea Sigheteanul și cu binecuvântarea Prea Sfinției Sale, Justinian Chira, episcopul Maramureșului și Sătmăruului, că Adunarea Ecumenică Europeană de la Sibiu, 4-9 septembrie, a reprezentat un punct de referință în parcursul, se arată a fi, anevoios înspre „*unitatea*” văzută a Bisericii creștine, astăzi încă divizată, prin contribuția Bisericii Ortodoxe Române și a numeroaselor manifestări religioase-confesionale, culturale și spirituale, cu adevărat ecumenice, susținute în centrul cultural al Europei, anul Domnului 2007.

ULTIMA ÎNTÂLNIRE CU PREA FERICITUL PĂRINTE PATRIARH TEOCTIST

Prof. dr. Nuțu ROȘCA

În viața Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist este ierarhul providențial care a fost menit, la răscrucea dintre mileniul al II-lea și al III-lea, să ocrotească și să sporească atât bogăția tezaurului de dreaptă credință, cât și prestigiul Bisericii neamului și al țării.

L-am cunoscut de mult timp. În ziua de 6 iunie 1992 a vizitat municipiul Sighetu Marmăției. L-am însoțit la Catedrala Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril, la Memorial, la Cimitirul Săracilor, discutând despre marii demnitari ai României care au suferit aici detenție în regim de exterminare și despre alte probleme, printre care l-am întrebat dacă îmi poate fi îngăduit, fiind mirean, să scriu monografia Sfântului Ierarh Iosif Mărturisitorul. Mi-a dat binecuvântarea să scriu și în domeniul bisericesc.

Am fost la Prea Fericirea Sa în audiențe și în vizite de mai multe ori. Când reușeam să public câte o carte, i-o ofeream cu dedicație și primeam în schimb alta de la Prea Fericirea Sa. În vizita din 30 octombrie 1997 mi-a oferit mai multe date din viața și activitatea Prea Fericirii Sale, precum și câteva fotografii cu care mi-am îmbogățit cartea "Sfințirea Catedralei Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril din Sighetu Marmăției".

În zilele de 17-22 iulie 2007 mă aflu în București, unde am participat la Congresul Internațional de Dacologie Tomiris 2007. În ziua de joi 19 iulie 2007 i-am făcut o vizită Prea Fericitului Părinte Patriarh. M-a primit cu amabilitatea din totdeauna. Întrevederea de această dată a durat puțin. Era foarte ocupat. Înainte a avut o ședință cu arhieriei vicari și era așteptat pentru un interviu. I-am oferit cu dedicații dintre noile mele cărți "Ortodoxie și pseudouniație", "Zbor de rândunică" și ediția a doua din "Închisoarea elitei românești". De data aceasta Prea Fericirea Sa mi-a înmănat patru cărți: "Martiri pentru Hristos din România în perioada regimului comunist", "Almanah bisericesc 2007", "Sfânta Mănăstire Duminica Tuturor Sfinților Români" și "Slava Sfinților români la duminica a II-a după Rusalii". I-am citit o bună parte din vasta operă care însumează câteva zeci de mii de pagini, cuprinzând toate domeniile teologice: biblic, liturgic, sistematic, dogmatic, pastoral, istorie bisericească, omiletică etc., admirând profunzimea și clari-

tatea ideilor, prin care a îmbogățit mult bibliografia teologică și cultura românească.

Era bine dispus. Ne-am despărțit cu speranța că ne vom revedea altă dată mai pe îndelete și vom schimba alte cărți. Dar n-a fost să mai fie. Îl regretăm foarte mult. În multe momente grele ale vieții, întâlnirile cu Prea Fericirea Sa mi-au dat puteri sufletești. Peste unsprezece zile, Duhul Sfânt Mângâietorul a trimis o ceată de heruvimi, care, cântând imnuri divine, i-au dus sufletul la locul pregătit, unde Mântuitorul l-a așteptat să-i ofere cununa fericirii eterne.

Fie ca faptele Prea Fericirii Sale să ne fie sfântă moștenire, iar duhul său să ne călăuzească în continuare.

P.F. DANIEL CIOBOTEA - AL VI-LEA PATRIARH AL ROMÂNIEI

Biserica Ortodoxă Română, prin clerul și credincioșii ei, a trăit în frumoasele zile de toamnă ale lunii septembrie 2007 momente de înălțătoare bucurie duhovnicească, prilejuite de alegerea și întronizarea noului ei Întâistătător, Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel, care deschide o etapă nouă în viața și lucrarea strămoșescului nostru Așezământ, ce va fi, nu ne îndoim, una de bogate și rodnice înfăptuiri, în consens cu cerințele vremurilor pe care le străbatem, căci noul nostru Patriarh și-a dedicat din tinerețe ofranda vieții și puterilor sale slujirii lui Dumnezeu și oamenilor.

Votul Colegiului Electoral Bisericesc, reprezentând prin membrii săi - clerici și mireni - întreaga Biserică Ortodoxă Română, care s-a pronunțat în mod democratic pentru alegerea IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, ca Întâistătător al Bisericii strămoșești, precum și entuziasmul cu care mulțimea credincioșilor l-au întâmpinat la ieșirea din Catedrală, în ziua întronizării, și l-au condus la Reședința patriarhală, reprezintă expresia elocventă a prețuirii de care Prea Fericirea Sa se bucură de multă vreme în conștiința obștii noastre dreptmăritoare.

Personalitate cu excepțională pregătire teologică și activitate bisericească remarcabilă, larg cunoscută și apreciată în țară și peste hotare, ierarh cu vastă experiență și spornică lucrare în cuprinsul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, pe care a slujit-o timp de 17 ani cu râvnă duhovnicească și realizări cărturărești, culturale, sociale, administrative și gospodărești pilduitoare, Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel aduce un avânt nou în istoria contemporană a Bisericii Ortodoxe Române. Studiile aprofundate, cultura largă, modestia care-i distinge personalitatea, noblețea sufletului, bunătatea caracterului și dragostea izvorâtă din inima Prea Fericirii Sale sunt bine cunoscute de mulți ani în rândul clerului și credincioșilor ortodocși români.

Deslușim în diversitatea și bogăția realizărilor de până acum ale Prea Fericitului Părinte Daniel, chemarea unei conștiințe pururea veghetoare și a unei gândiri în neîntreruptă și mereu sporită disponibilitate de a cunoaște, de a înțelege, de a sintetiza și formula, într-un mod personal, marile probleme ale Bisericii și societății actuale, pe plan național și universal.

Prețuirea moștenirii înaintașilor, întărirea credinței și a unității Bisericii, îmbogățirea și amplificarea misiunii, implicarea socială, dialog și cooperare, sunt câteva dintre obiectivele pe care Prea Fericirea Sa le-a anunțat în cuvântările rostite cu prilejul alegerii și întronizării. Ele constituie un mesaj cu miez, un program adaptat la realitățile lumii de azi, care vizează "aducerea la zi" a Bisericii strămoșești. Întronizarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Daniel însemnează, putem spune, racordarea Bisericii Ortodoxe Române

la modernitate, prin dinamizarea misiunii, deodată cu păstrarea și cultivarea tradiției.

Revenindu-i de drept și scaunul de Arhiepiscop al Bucureștilor și de Mitropolit al Munteniei și Dobrogei, răspunderile cărora este chemat să le facă față sunt și mai mari. Adăugând la pregătirea sa înaltă, experiența dobândită până acum, suntem încredințați că Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel va înscrie o pagină dintre cele mai strălucite în istoria Bisericii Ortodoxe Române, continuând și îmbogățind moștenirea marilor noștri patriarhi, care au făcut din slujirea Bisericii, a poporului și a țării, misiunea vieții lor.

Cu inimile pline de bucurie și cu sentimente de aleasă prețuire și statornic devotament, rugăm pe Bunul Dumnezeu să reverse din belșug harul Său cel pururea dătător de viață asupra Prea Fericitului Părinte Daniel, cel de-al șaselea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, stându-i în ajutor ca să-și împlinească frumoasele și nobilele obiective pe care și le-a asumat, spre slava Bisericii lui Hristos din România și sporul duhovnicesc al credincioșilor ei.

(După “Vestitorul Ortodoxiei”, nr. 409 - 410, 30 septembrie 2007)

PERSONALITĂȚI ÎN APĂRAREA ICOANELOR DIN ȘCOLI

Dr. Artur SILVESTRI,
scriitor, președinte al Asociației Române pentru Patrimoniu
și Asociația Scriitorilor Creștini din România

“Opinia mea este aceasta, pe care o declar lămurit și imediat: Semnez pentru păstrarea icoanelor în școlile românești. Explic această opțiune, pe scurt, în acest fel. Suntem un popor creștin; întreaga formulă românească de alcătuire se întemeiază pe această credință; principiile noastre de educație sunt datorate să pornească de la imperativele celor “zece porunci”; istoria noastră este constituită în jurul ideii creștine și toți cei ce au arătat ca noi, românii, existăm, suntem la “locul nostru” și, deopotrivă, avem un loc în lume, au făcut tot ce au făcut ca “români” și “creștini”; mărturisirea noastră de credință “națională” însemnează “mărturisirea de credință” creștină. Memoria noastră nu se negociază. Acum aproape trei sute de ani, un voievod român a fost scurtat de cap, la Stambul, împreună cu copiii lui; toți au înfruntat moartea cu bărbăție. Și cu icoanele în gând.”

Dr. Napoleon SĂVESCU,
președinte Societatea “Dacia Revival”, New York, SUA

“Semnez pentru păstrarea icoanelor în școlile românești și îndemn pe toți cei ce simt românește, organizații, asociații, grupuri, publicații etc. dar și persoane particulare, să îmbrățișeze aceiași atitudine fermă și nediscutabilă.”

Dan CULCER,
scriitor, ziarist, directorul revistei “Asymetria”

“Consider petiția concepută și semnată de profesorul Emil Moise, [...] ca o manifestare tipică a mecanismelor - cu aplicare Recurentă - de subminare a identității cetățenilor României. În condițiile presiunii de uniformizare la care suntem supuși cu toții, se lucrează cu sofisme care se vor pledoarii pentru combaterea discriminării, dar care capătă un caracter de incitare la

război civil. Unei majorității i se opune o minoritate, așa-zisa “societate civilă”, care inventează teme de “comunicare” prin care își motivează existența, consumând banul public și vrând să dea impresia că participă la construirea unei societăți democratice. În realitate, prin acțiunile de dizolvare a identității, acești iresponsabili, care sunt doar interpreți de texte, - iar nu analiști ai realității, nu constructori de proiecte sociale rezistente -, contribuie prostește la dizolvarea deja slăbitelor liante identitare și sociale din lumea românească.”

Alexandru NEMOIANU, istoric, scriitor, SUA

“Meritul acestui apel nu mai trebuie comentat se impune de la sine. În același timp, este limpede cine stă în spatele ‘relelor’. Sub masca pan-europenismului se ascunde fața hâdă a șarpelui celui bătrân. Căutați să fiți calmi și să nu aveți îndoială. ‘Cu noi este Dumnezeu’”.

Lucia OLARU NENATI, scriitor

“Multe se pot face și s-au făcut, din păcate, în acești ani ai trecerii dintre milenii, încât doar privind comparativ în urmă poți vedea și cele ce s-au schimbat în bine, multe și importante - libertatea cuvântului și a credinței - dar și în rău, prea multe ca să le putem măcar inventaria. Dar cred că există și lucruri care pur și simplu, nu se pot face. Iar unul dintre acestea este dezghiocarea sufletului nostru etnic de învelișul său natural de credință. Împreună fac o entitate unică și indivizibilă, asemănătoare cu alte tipuri de religie creștină dar totuși diferită, specifică, organică tipului nostru de suflet etnic, sau așa cum, atât de adevărat a intuit martirul Nichifor Crainic atunci când a scris eseul său “Iisus în țara mea” în care a decelat cu finețe pătrunzătoare specificul aparte al acestei cromatice a creștinismului românesc.”

**Academician Dan BERINDEI,
vicepreședinte al Academiei Române**

“Personal, cred că acest demers nu-și are rostul. În copilăria mea, existau în școli simbolurile religioase, icoanele. Și cred că ele trebuie menținute acum. Evident că într-o clasă pot exista și copii care să nu fie creștini. Dar am impresia, din comentariile care s-au făcut, că, în general, creștinii, inclusiv protestanții, sunt de acord ca icoanele să rămână. Deci trebuie să ne ghidăm după majoritate. Acesta este, în fond, principiul democrației. Majoritatea copiilor sunt creștini. Și sunt, cred eu, de acord cu aceste

simboluri. Nu știu ca cineva să fi protestat împotriva acestor simboluri. Cel mult, unii au cerut să aibă simbolurile lor, dar, în același timp, nu putem să punem o mie de simboluri într-o clasă, ci doar pe cele care reprezintă majoritatea elevilor. Și acesta este cazul cu simbolurile creștine. Icoana este simbolul ortodocșilor, iar noi suntem o țară majoritar ortodoxă. Există și catolici și greco-catolici însă, deși nu pot să vă dau o cifră, majoritatea este ortodoxă. Pe de altă parte, am citit comentarii în care protestanții, care erau potrivnici icoanelor, au fost de acord ca icoanele să fie păstrate. Așa cum au susținut și musulmanii și evreii.

Și atunci, de ce să creăm niște false probleme? Consider că este o problemă artificială. Aș fi înțeles dacă ar fi fost o mișcare de protest a elevilor, a părinților, dacă ar fi fost un scandal... Dar nu a fost așa ceva. Este o inițiativă care vine prin ratarea acestei realități și care, pe de altă parte, dacă este vorba despre o astfel de măsură, care, cred eu, are un caracter destul de grav, dacă s-ar aplica, trebuie să treacă de votul majoritar din Parlament. În orice caz, nu cred că în urma presiunii unui grup, care nu știu ce reprezintă și pe cine are în spate, trebuie să se treacă la astfel de măsuri. Personal, eu sunt pentru menținerea simbolurilor religioase. Și nu văd de ce monoteiștii s-ar opune. Sigur că putem să propunem orice lucru vrem, pentru că suntem liberi. Dar, pe de altă parte, să accepti orice lucru, nu cred că este cazul“.

Academician Virgil CÂNDEA

“Această poveste face parte dintr-o listă mai lungă de reacții negative la adresa educației tradiționale și a bisericii; lucruri lipsite de semnificație profundă, agitații de presă. Toată această poveste este clădită pe o bază de confuzie din partea unor oameni lipsiți de o educație fundamentală religioasă, de componentele fundamentale religioase din viața omului. Cred însă că mai este ceva. Există o convingere a semidoctului - și sunt semidocti de notorietate, cum a fost Elena Ceaușescu - conform căreia o atitudine antireligioasă reprezintă un semn de elevație intelectuală. Atracția către pozitivism și materialism în gândire, către hedonism în viața cotidiană, a dus în ultimele veacuri la o degradare progresivă a omului însuși, mereu mai vulnerabil sufletește și trupește, confuz în gândire, ignorant al principiilor morale sau incapabil să le aplice, mereu mai indiferent față de idealurile spirituale. Vechiul adagiu “Corruptio optimi pessima” (care s-ar traduce liber: “pierderea celor desăvârșite duce la starea cea mai rea”) explică actuala criză a umanității în plină decadentă. Acțiunea forțelor negative care încearcă mereu mai vizibil umanitatea la vârsta ei de azi se manifestă în toate domeniile. Viața religioasă este cea dintâi țintă a subversiunii.“

**Ion VARLAM, secretar general al UMRL -
Uniunea Mondială a Românilor Liberi**

“Atunci când majoritatea covârșitoare a populației unei țări ajunge să facă obiectul unei discriminări atât de scandaloase și de jignitoare pentru demnitatea ei, nu mai există legitimitate socială și revolta devine un recurs obligatoriu. Insubordonarea față de legea care instituie această insultă, cu sfidarea autorității care pretinde s-o aplice, este o datorie pentru toți cetățenii care cu adevărat cred în principiile fundamentale ale democrației și sunt mândri de identitatea lor.

Democrația modernă este ea însăși de origine creștină (renunțarea la excluderea prin lege a adversarului politic și instituționalizarea opoziției sunt efectele directe ale gândirii creștine asupra vieții sociale și ale influenței Bisericii asupra puterii laice).

Suprimarea însemnelor creștine nu este doar un atentat la conștiința și demnitatea cetățenilor români de religie creștină, dar o acțiune anti-europeană, deoarece singurul factor determinant indiscutabil comun al identității națiunilor europene este Creștinismul - de altfel înscris ca referință în legile fundamentale a 1/3 din statele membre ale UE (în 1992 când am studiat chestiunea). Mai mult, întreaga civilizație contemporană - care este încă de factură europeană - este pătrunsă de spiritul creștin. Îi vedeți Dvs. pe evrei renunțând la steaua lui David pentru a menaja eventuala susceptibilitate a palestinienilor din Israel - care reprezintă peste 40% din populația acestei țări? Cei care nu au bine ancorat în conștiința lor sentimentul de apartenență la comunitate - pe care-l implică identitatea ca atribut indisolubil al personalității - sunt întru totul comparabili cu acei bărbați care nu-și asumă apartenența sexuală: sunt niște bieți infirmi, niște cazuri patologice.”

Academician Dinu C. GIURESCU

“De regulă, simbolurile religioase se numără printre cele definitorii pentru istoria și identitatea unei națiuni sau comunități. Este firesc ca semi-luna să figureze pe stindardele unor state musulmane, fie ele și laice, cu sute de milioane de locuitori. Crucea este simbolul comunităților creștine - ortodocși, catolici, greco-catolici, luterani, anglicani, calvini, presbiterieni, reformați sau baptiști. România este în proporție de peste 95% o țară creștină. Consiliul Național pentru Combaterea Discriminării vine cu o propunere care lovește și pune la index 95% dintre cetățenii români ce aparțin unei biserici creștine, în primul rând ortodocși, catolici, greco-catolici sau reformați...”

Greu de crezut că Parlamentul României sau Ministerul Educației se vor asocia unei propuneri atât de stranii. Revenim oare la situația ante-1989 când manifestarea credinței era limitată strict în interiorul unei biserici? Prin propunerea sa, Consiliul Național pentru Combaterea Discriminării pare că își schimbă menirea în aceea de Consiliu Național pentru aplicarea și extinderea discriminării la nivelul unei țări întregi”.

**Academician
Constantin BĂLĂCEANU STOLNICI**

“Am trăit să văd că la 16 ani după căderea comunismului ateu, sunt ‘români’ și organizații ‘românești’ care reiau, cu un nou discurs ipocrit, ofensiva împotriva spiritualității noastre, începând prin a cere scoaterea icoanelor din școli, dar care sigur vor continua cu cererea scoaterii troițelor și crucilor de pe marginea drumurilor, din grădinile publice și cimitire, interzicerea trasului clopotelor, spoirea bisericilor cu picturi exterioare, eventual ascunderea lor după blocuri-ecran și, de ce nu, demolarea lor. Sper că nu vom ceda la aceasta agresiune a dușmanilor dinăuntru și din afara țării, angajați împotriva credinței noastre, a părinților, bunicilor și înaintașilor noștri.”

Academician Eugen MIHĂESCU

DOMNUL MOISE ESTE CEL CARE FACE O DISCRIMINARE

“Sunt revoltat de ce se întâmplă. Suntem într-o țară creștină. În Parlamentul României, deasupra președintelui Parlamentului este o cruce. O dăm și pe asta afară din Parlament? Dacă domnul Moise va fi supărat că pe biserici se află o cruce, vom avea cocoși, ca la protestanți? Cine decide în chestia asta? Într-o țară în care religia creștină și Biserica Ortodoxă Română se bucură de încredere în rândul populației - vorbesc de credință, nu de anumiți prelați, care și-au pierdut din credibilitate, în urma asocierii numelor lor cu Securitatea - cum îndrăznește cineva ca domnul Moise să aibă o astfel de inițiativă? Domnul Moise poartă numele unui profet - nici măcar aceasta nu-i trage un clopot? Și cine sunt cei care reclamă discriminare? Dacă am fi dat jos o stea a lui David sau o semilună pentru a pune o cruce în loc, atunci ar fi fost vorba de discriminare, însă în cazul de față nu putem vorbi de așa ceva. Domnul Moise este cel care face o discriminare. Să își aducă aminte de înaintașii săi. Consider ca este o rușine ceea ce se întâmplă.”

Prof. dr. Pavel CHIRILĂ,
Asociația Medical-Creștină "Christiana"

OAMENII FĂRĂ DUMNEZEU NU VOR IUBIREA

"Toată lumea știe ca brațul vertical al crucii simbolizează legătura omului cu Dumnezeu, iar brațul orizontal - iubirea dintre oameni. Religia creștină ne învață că mântuirea se obține prin cruce și că diavolul se teme foarte tare de cruce. Oamenii religioși iubesc simbolurile pentru ca preînchipuie sensuri din împărăția lui Dumnezeu. Oamenii fără Dumnezeu, hulitorii, anticriștii, au dureri și spaime când văd crucea. Ar trebui însă să nu le fie frică, pentru că poporul român, pe lângă faptul că are sfinți și martiri mulți, are și un proverb care se adevărește întotdeauna: "de ce ți-e frică nu scapi". Torționarii noștri din închisori și trădătorii de neam și Biserică sunt oameni care nu iubesc simbolurile, sunt de teapa celor care au cerut eliminarea simbolurilor din școli. Frați creștini, nu vă lăsați înșelați: eliminarea simbolurilor creștine din școli nu a fost cerută nici de evrei, nici de islamici și nici de reprezentanții altor religii; cei care au cerut eliminarea simbolurilor creștine din școli sunt - foarte simplu - antihriștii."

Academician Florin CONSTANTINIU

ÎNVĂȚĂTURA CREȘTINĂ, LEACUL TĂMĂDUITOR AL LUMII

"Revenirea la practici ale ateismului comunist - izgonirea simbolurilor religioase creștine din școli - este un fenomen pe cât de surprinzător, pe atât de dăunător. Nu cred că icoanele mutilează în vreun fel sufletele elevilor. Dimpotrivă: într-o epocă în care confuziile și răsturnările de valori sunt copleșitoare, învățătura creștină ce cheamă la iubirea aproapelui și la săvârșirea binelui este un leac - poate unicul tămăduitor. Se mai adaugă o realitate istorică: în plămada spirituală a românului, creștinismul este una din componentele fundamentale: creștinarea s-a asociat cu etnogeneza noastră. Reluarea practicilor staliniste este încă un semn al gravei crize în care se zbate societatea românească. Apelul la valorile creștine ar putea fi un mijloc de salvare."

Academician Augustin BUZURA

VALORILE UNIVERSALE TREBUIE SĂ RĂMÂNĂ LA LOCUL LOR

“Va rog să mă adăugați la lista celor care se împotrivesc deciziei greșite a CNCD. Valorile universale, valorile creștine, valorile românești trebuie să rămână la locul lor, acolo unde sunt dorite de majoritatea absolută a romanilor.”

Radu VARIA, istoric de artă

SĂ NU NE ABANDONĂM IDENTITATEA

“Occidentul din care facem parte este în declin nu din cauza forței altora ci din cauza abandonării propriei identități. Același lucru nu trebuie să ni se întâmple și nouă”.

**Mariana NICOLESCO, soprană, Membru de Onoare
al Academiei Române, Artist UNESCO pentru Pace**

“Cea mai limpede definiție a situației a fost dată, cred, de Radu Varia, spunând că Occidentul, din care facem parte, e în declin nu din cauza forței altora ci pentru că abdică de la propria identitate. Timpurile profane pe care le trăim au ruinat tradițiile, au degradat valorile religioase, etica, morala, estetica, familia, școala. Nu putem continua astfel. Nu cred că prezența icoanelor în școli este, în sine, cel mai important lucru. Cred că cel mai important e ce vor învăța copiii despre semnificația lor, despre sacralitate, despre simbolul de umanitate, de abandon de sine, de sacrificiu, de dragoste infinită pe care au vocația să-l reprezinte. În acest sens, icoanele au rost în școli.”

Dan CIACHIR, scriitor

“Problema statului laic invocată de CNCD cade. Și până la venirea comuniștilor statul era laic, dar erau icoane în școli. Comuniștii le-au scos. Același lucru vor să facă și acești oameni. În toată Europa, ca și la noi, icoanele și crucile sunt mai mult decât simboluri religioase, sunt simboluri culturale care aparțin acelor popoare. În ‘49 rușii ne-au scos icoanele iar acum, în numele UE, se încearcă iarăși același lucru. Ideea că o icoană influențează negativ este un sofism ieftin. Este cumplit ca un profesor să

compare o operă de artă, cum este icoana, cu fotografia unui dement ca Ceaușescu. Dacă îl frustrează prezența unei opere de artă înseamnă că are un dezechilibru psihic și ar trebui să fie dus la psihiatru. Îi recomand să meargă la doctorul Tudose (medic psihiatru n.n.) pentru a se trata”.

Alex Mihai STOENESCU, istoric

DEMERSUL CNCD ESTE EXAGERAT

“Cred că demersul CNCD este exagerat. România oferă toate posibilitățile și condițiile pentru practicarea cultelor religioase în deplină libertate. Dar România este un stat creștin și pentru educația copiilor noștri, fie ei ortodocși, catolici sau reformați, e bine ca aceste simboluri care sunt protectoare să nu lipsească din școli. În al doilea rând, icoana are și o semnificație culturală de natură istorică pentru că noi ne-am format ca popor și am supraviețuit ca națiune în primul rând prin intermediul credinței creștine. Faptul ca ne integrăm în Europa nu presupune și pierderea acestei tradiții sau a porților constitutive ale identității naționale.”

**IPS BARTOLOMEU Anania, mitropolit al Clujului,
Albei Crișanei și Maramureșului**

“E VORBA DE O CAMPANIE A UNEI MINORITĂȚI AGRESIVE PENTRU ELIMINAREA RELIGIEI DIN ÎNVĂȚĂMÂNTUL PUBLIC”

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

E vorba de o campanie a unei minorități agresive pentru eliminarea religiei din învățământul public, tocmai într-o vreme când școlile noastre sunt asaltate de tabagism, alcoolism, droguri, sexualitate, golănie argotică și dezmaț comportamental.

Nu e pentru prima oară când intervin în această problemă, dar vreau să le reamintesc zeloșilor noștri ateî 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 alta 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 așeza la coada continentului.

Mai nou, se agită o seamă de proteste împotriva prezenței icoanelor în școli, fără ca vreun elev sau părinte să se fi plâns. Înainte de a fi toleranți, părinții și elevii cunosc regula elementară a bunului-simt, aceea că într-o biserică îți descoperi capul, într-o sinagogă ți-l acoperi, într-o geamie intri desculț. Nici chiar Episcopul Romei nu a socotit că-și trădează credința dacă într-o moschee dintr-o țară majoritar musulmană se roagă cu fața spre Mecca și mâinile pe abdomen.

Protestele liber-cugetătorilor noștri sunt, de fapt, o incriminare în numele discriminării, așa 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 mineri dezlănțuiți și 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 cascadează vidul. Printre datinile noastre de Crăciun, colindate în spațiul public, se numără și „steaua frumoasă și luminoasă”, în centrul căreia e zugrăvită icoana Nașterii Domnului.

Răpiți-i stelei icoana, și de îndată se va preface în semnul golului pe care-l știm (...). Icoanele și 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 cavalești pe care i-o respectăm, să intre ziua într-o sală de clasă și, în prezența elevilor, să smulgă icoana de pe perete, el, cu mâinile lui. Ne vom ruga pentru el”.

**Prof. univ. dr. Virgiliu RADULIAN, prim vicepreședinte
Liga de Prietenie Româno-Sârbă**

“ATEII FANATICI AI ZILELOR NOASTRE SĂVÂRȘESC CU PREMEDITARE O REALA BLASFEMIE ÎMPOTRIVA POPORULUI ROMÂN ȘI A CREDINȚEI SALE”

Am luat cunoștință, cu mare satisfacție, de poziția explicită și intransigentă ce ați luat cu Asociația Civic Media împotriva celor care - obsesiv - s-au dezlănțuit la adresa prezenței însemnelor creștine (ale icoanelor, îndeosebi) în școli, aducând un afront grosolan și aberant tradițiilor și simbolurilor creștine, cât și deciziilor comunităților de părinți,

elevi și profesori, reprezentând marea majoritate a populației școlare. Ipocrizia acestor noi "cavaleri" ai anti-creștinismului întrece orice măsură a bunului simț. Drapați în faldurile așa zisului Consiliu Național pentru Combaterea Discriminării, pățimașii "activiști" ai anti-ortodoxiei, extremiști de profesie, în fond urmași și lachei ai ateismului ce a dominat în trecutul apropiat în țara noastră, în numele ziselor drepturi ale omului, de fapt ale unei infime minorități a populației, încearcă să submineze public și insolent credința, tradițiile, valorile și drepturile de exprimare liberă religioasă a marii majorități a poporului creștin român, statuând propriul lor fanatism împotriva creștinilor, împotriva spiritualității și simțirii noastre, cu adevărat românești.

În mod realmente diabolic și ipocrit (duplicitar), ei se străduiesc să restaureze ateismul de sorginte marxistă, să submineze autoritatea și prestigiul de netăgăduit ale tradițiilor, valorilor și simbolurilor creștine. "Activiștii" așa zisului CNCD se transformă, cu voia sau fără voia lor, în "oșteni ai diavolului", în agenți ai destabilizării unității morale și de credință a poporului. Prin inadmisibile ingerințe în manifestările religioase ale majorității zdrobitoare a populației (de genul recomandării cu titlu imperativ făcută Ministerului Educației și Cercetării) așa zisul Consiliu Național de Combatere a Discriminării "promovează" el însuși o flagrantă violare a conștiinței, libertății și convingerilor religioase ale celor mulți, "statuează" propria sa discriminare împotriva conștiinței, simțirii și sensibilității poporului nostru, împotriva tradițiilor sale străvechi, de neclintit, naționale, culturale și religioase. Ei, apologeții absolutismului și fanatismului antireligios, își susțin "demersul" (!) în mod vădit în disprețul prevederilor Constituției României, ignorând totodată legislația și practica Uniunii Europene, privind libertatea de conștiință și exprimare religioasă. În fond, "demersul" noilor fanatici ateï este un demers împotriva religiei creștine, împotriva ortodoxiei în special (nu este singurul și nici ultimul atentat anticreștin de acest fel). Un astfel de "demers" dobândește și un caracter net antinațional, profund nedemocratic, în pofida susținerii inițiatorilor, în realitate o tentativă de diversiune socială.

Precum se enunță și într-un editorial al ziarului Realitatea Românească (25.11), ei, acești slujbași ai ateismului zilelor noastre, exprimă, de fapt, un "spirit" (!) antiromânesc, anticreștin și antiuman". Așa este cu adevărat; asta cred și eu. Mai adaug un fapt, evidențiat elocvent în opinia exprimată de președintele Federației Educației Naționale, Cătălin Croitoru (Ziua, 24.11), opinie pe care o împărtășesc pe deplin, și anume: "Icoanele românilor nu pot fi rupte din sufletul lor". În pofida tuturor eforturilor vrășmașilor acestora. Mai mult decât semnificativ, pe 26 noiembrie, în centrul Buzăului, reședința bezmeticului profesor de filosofie Emil Moise, inițiatorul fanatic și maniac al "cruciadei" anticreștine, a avut loc - timp de peste două ore

- o demonstrație a populației orașului, a părinților, profesorilor și elevilor, a altor cetățeni, împotriva aberantelor pretenții de a îndepărta icoanele și însemnele religioase din școli. Trebuie spus lucrurilor pe nume: atei fanatici ai zilelor noastre săvârșesc cu premeditare o reală blasfemie împotriva poporului român și a credinței sale. Ținta lor predilectă este Biserica Ortodoxă Română și simbolurile sale, cu nădejdea (!) iluzorie de a zdruncina cât de cât încrederea mării majorități a populației în instituția cea mai credibilă a țării. Nu au nici o șansă de a izbândi în meschinele lor scopuri și obiective.

Ținând seama de considerentele de mai sus, mă alătur fără de echivoc acțiunii întreprinse de Asociația Civic Media și mă pronunț în mod hotărât pentru respectarea voinței comunității părinților, profesorilor și elevilor, a populației, de menținere a icoanelor și însemnelor ortodoxe, catolice, protestante, după caz, și a altor culte religioase în școli, lăcașuri nu doar de învățământ, ci și de cultură.

**Dr. docent Ion GHERMAN, președinte
al Societății Culturale “Ținutul Herța”**

SĂ NU ÎNCURAJĂM EXAGERĂRILE!, MAI ALES ATUNCI CÂND LOVESC ÎN DREPTURILE ELEMENTARE ALE COPIILOR NOȘTRI

Românii, care din punct de vedere religios sunt creștini-ortodocși apar în descrierile lui Dimitrie Cantemir ca “profund credincioși”. Perioada de totalitarism comunist, de care am avut din nefericire parte, aproape o jumătate de secol, deși i-a traumatizat psihic nu i-a îndepărtat de Biserică, aceasta fiind și astăzi instituția care se bucură de cea mai ridicată credibilitate în rândurile lor.

Personal, sarcinile pe care, ca medic, le-am avut periodic de-a lungul anilor, în cadrul unor acțiuni de salubritate a mediului sau a altora, care vizau combaterea unor boli transmisibile, mi-au permis, ca favorizat de un asemenea prilej mai rar, să intru în casele a sute și sute de gospodării pe care le-am întâlnit în mediul rural din principalele noastre provincii: Moldova, Muntenia, Oltenia și Transilvania, în care am activat.

Ori, acest lucru, m-a dus printre altele și la constatarea că în casele țăranilor noștri, icoanele sunt o prezență constantă. La aceasta trebuie să mai adaug și faptul că într-o cameră mai îngrijită în care gospodarii îl primesc pe preot, în Ajunul Crăciunului și la Bobotează, am fost nu în puține cazuri, impresionat de prezența pe un perete al camerei respective

a 7-8 sau chiar mai multe icoane, care grupate și frumos aranjate, formau mici iconostase.

Icoanele, aceste obiecte de cult pictate pe lemn (mai rar sculptate) conțin aproape regulat diferite scene religioase sau figurile unor sfinți. În Transilvania și mai rar în nordul Moldovei am descoperit și frumoase icoane pe sticlă în care pe lângă o cromatică destul de variată, se poate vedea și gustul rafinat în care autorul lor a folosit culorile complementare. Asemenea icoane îmbogățite uneori și cu elemente florale, alături de blidarele cu farfurii colorate și de cele cu ștergare brodate devin și reușite obiecte de decor interior.

Prof. dr. Ilie BĂDESCU

ICONOCLAȘTII SUNT ANTICULTURALI ȘI ANTIEUROPENI

Prof. dr. Ilie Bădescu, șeful catedrei de profil de la Facultatea de Sociologie a Universității București, se pronunță ferm pentru "Salvarea icoanelor copiilor". Prof. Bădescu se arată îngrijorat de impactul pe care îl va avea decizia asupra sentimentelor proeuropene ale romanilor.

"Apără "iconoclaștii" dreptul copiilor la tratament egal în școli?"

Reacția este primitivă, nu are legătură cu relațiile dintre confesiunile creștine. Acestea au același fundament de credință: mărturisirea lui Christos. Ca urmare, nicio confesiune n-ar dori să blocheze afirmarea de credință a unei alte confesiuni. Icoanele sunt expresia prezenței sfinților în viața zilnică. Sfinții sunt personalități exemplare ce pot fi luate ca reper într-un mediu de formare, cum este școala. Cum să ceri, de pildă, ca din istorie să fie scoși eroii sau în predarea moralei să nu existe sfinți? În epoca modernă, doar păgânismul bolșevic a mai dus o astfel de luptă.

Nu ar trebui ca școala să rămână un spațiu laic?

Cine dorește să țină copiii departe de modelele oferite de sfinți vrea să-i barbarizeze, nu să-i protejeze. Sfântul este o personalitate culturală totală, un model de valoare universală. Reacția antichristică face parte din curentul anticultural și nihilist post-modern.

**(Material preluat din "Vestitorul Ortodoxiei",
nr. 405- 406/iulie 2007)**

ADÂNCĂ MÂHNIRE ȘI PROFUNDĂ TULBURARE PENTRU NOSTALGICII UNEI IDEOLOGII DEFUNCTE!

Prof. dr. Vasile BORCA

De o adâncă mâhnire eram cuprins adesea, în perioada comunistă, când ideologia dominantă trata majoritatea acestei națiuni creștine cu atâta desconsiderare și nonșalanță, când credincioșii acestui neam eram catalogați și considerați ca elemente retrograde și ca având concepții înapoiate despre lume și viață! Se încerca atunci să ni se inoculeze, pe toate căile, concepția marxist-leninistă sau materialist-ateistă, precizându-se și insistându-se mereu pe orientarea că religia este o formă denaturată și fantastică de reflectare a realității și de căutare iluzorie a fericirii.

Cea mai mare tulburare produsă în sufletul meu, după Revoluția din Decembrie 1989, este să constat că mai sunt printre noi unii atât de înstrăinați de valorile noastre autentic naționale, încât le repudiază cu atâta dispreț și cinism.

Într-o lume care se îndreaptă grăbită spre desacralizare, în care valorile morale sunt din ce în ce mai mult repudiate și aruncate la gunoi, *“Într-o vreme când școlile noastre sunt asaltate de tabagism, alcoolism, droguri, sexualitate, golănie argotică și dezmaț comportamental”*¹, iată că o minoritate infimă a defunctei ideologii ateiste își scoate cornițele sub masca democrației și drepturilor omului, mimând că prezența icoanelor în locurile publice, respectiv în școli, ar produce disconfort și discriminare confesională. Nu este altceva decât o acțiune diabolic premeditată și bine concertată a unor medii oculte, vrăjmașe creștinismului, pentru care prezența Bisericii în viața cotidiană și a însemnelor creștine în spațiile publice produce într-adevăr o stare de disconfort, de repulsie față de valorile sacre sau cum exprimă vorba românească: *“fuge ca dracu de cruce”*.²

Aceasta este în esență marea agitație sau vânzoleală a unei minorități agresive împotriva unui popor așezat, cumpătat, care-și prețuiește încă valorile creștine și naționale. Este, din păcate, un act de nesăbuiță, de sfidare grosolană a unei majorități naționale, fără a vorbi de celelalte culte istorice care cinstesc și ele icoanele. Să reliefăm faptul că 84 la sută din populația acestei țări mai este încă atașată de valorile Bisericii naționale.

Tocmai acest lucru, de fapt, îi deranjează pe cei care nu se simt bine în

1 **Bartolomeu Anania**, mitropolitul Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, *Icoanele și colindele s-au născut odată cu poporul român*, în *“Ortodoxia maramureșeană”*, nr. 11/2006, p. 7.

2 **Prof. Florian Nechita**, *De ce cinstim Sfintele Icoane*, Baia Mare, 2007, p. 4

compania Bisericii străbune, care este *“Maica Neamului românesc”*, cum o numea, pe bună dreptate, marele Eminescu³ și despre care poetul Ioan Alexandru afirma că: *“A vorbi de rău Ortodoxia înseamnă a da o palmă propriei tale mame, pentru că această Biserică este mama fiecăruia dintre noi cu a neamului dimpreună.”*⁴

Credința creștină ortodoxă pe care o moștenim încă de la obârșie și care ne-a însoțit pe tot parcursul veacurilor a imprimat o notă distinctă în fizionomia noastră morală și spirituală. Ea a devenit parte constitutivă a ființei noastre naționale și de aceea orice tentativă de înăbușire a ei înseamnă implicit o gravă atingere sau mutilare a propriei noastre existențe.

În acest sens se exprima și prof. Simion Mehedinți, arătând că dacă cineva s-ar atinge de credința noastră strămoșească *“ar însemna să ucidă ființa sufletească înfiripată de atâtea sute de ani, împreună cu limba și neamul, prin toate împrejurările fericite și nefericite de care poporul nostru a avut parte pe acest pământ.”*⁵

*“Românismul și ortodoxia sunt indisolubil legate între ele; legăturile de veacuri cu Biserica Ortodoxă a Răsăritului au picurat neconținut în structura noastră sufletească și intelectuală elemente care, printr-o fericită îmbinare cu fondul moștenit, ne fac să apărem cu o notă originală, cu o cultură a noastră între popoarele lumii.”*⁶

Icoanele, ca de altfel întreaga noastră structură creștină, sunt coloana vertebrală a spiritualității românești. A le disprețui, discredita și elimina din viața noastră cotidiană înseamnă a ne condamna la statutul de handicapați spirituali. Ce gravă înstrăinare!

++++

Rămân de-a dreptul consternat, dimpreună cu majoritatea acestei țări, când o minoritate ideologică, de factură ateistă, își deplânge încălcarea libertății de conștiință și acuză blocarea accesului la informații și cunoștințe esențiale, prin faptul că odioasa, aberanta și subumana ipoteză a evoluționismului, în sfârșit, după 17 ani de la revoluția democratică, este scoasă din programa disciplinei școlare de biologie.

Este de-a dreptul revoltător ca o organizație pretinsă ca promotoare și apărătoare a libertății de conștiință, care ieri-alaltăieri, incrimina prezența simbolurilor creștine în spațiile publice, îndeosebi în școli, în continuare,

3 **Pr. Viorel Thira**, *Mihai Eminescu și Biserica strămoșească*, în *“Ortodoxia maramureșeană”*, nr. 5/2000, p. 34.

4 **Ioan Alexandru**, *Ortodoxia*, în rev. *“Graiul Bisericii noastre”*, nr. 8/1991, p. 1-2

5 **Apud**, *“Telegraful Român”* nr. 33-34/1990, p. 1

6 **Sextil Pușcariu**, *Ortodoxia și cultura românească*, în *“Graiul Bisericii noastre”* nr. 1/1997, p. 15

cu o incisivitate stridentă să intervină cu un ultimatum amenințător cerând Ministerului Educației și Cercetării *“dispunerea de urgență a reintroducerii teoriei evoluției speciilor și a omului în programa de liceu”*.

Ne întrebăm: Oare, acești minoritari cuplați pe fosta ideologie materialistă care își revendică întreaga cunoaștere și experiență științifică și care ni se impregna pe toate căile posibile de educare și de informare, oare mai au acești nostalgici un pic de bun-simț? Oare cu ce tupeu sfidează ei o țară și o lume întreagă, care este suprasaturată de evoluționism, care nu mai este dispusă să-l agreeze, ba mai mult, este ofensată și agresată ideologic prin impunerea și mediatizarea mult controversatei și discreditatei ipoteze evoluționiste.

Domnilor minoritari și nostalgici ai unei epoci defuncte, nu vi se pare că, agățându-vă cu disperare de această ipoteză desuetă, agresati, fără scrupule, conștiința noastră așezată de creștini, de români, de opinenți ai unei ideologii (științifice) noi și vechi, în același timp, de mii de ani? E uimitor prin cât machiavelism și patetism vă revendicați libertatea de conștiință, iar dumneavoastră, în mod grosolan și tiranic, impuneți o opinie minoritară unei majorități care, în sfârșit, și-a recâștigat accesul la cunoaștere și și-a redobândit conștiința demnității și nobleței umanului.

Este regretabil când se recurge la această stratagemă de natură diabolică, bine camuflată și cu tentă precisă de derută, când hoțul prins în faptă, dar scăpat teafăr, doar la câțiva pași, aleargă și strigă în disperare: “Prindeți hoțul!”

Oare până când și până unde subestimați, agresati și nu încetați să aruncați săgețile veninoase ale unei ideologii defuncte care a înge-nuncheat și terorizat aproape o jumătate de secol acest popor blajin, așezat și echilibrat, eminent creștin?

Avertismentul adresat de lumina hristică fanaticului fariseu Saul din Tars, de pe drumul Damascului, cu misiunea de a desființa tânăra comunitate creștină de acolo, credem că e potrivit și în cazul dumneavoastră, nu ca o amenințare, ci doar ca un îndemn pașnic la prudență și la toleranță: *“Nu vă este greu (n-ați obosit, nu vă este jenă) să tot izbiți cu piciorul în țepușă?”* Păcat de rana ce v-o provocați și dezonoarea la care vă expuneți (F. Ap. 9, 5).

DESPRE SFÂNTA CRUCE*

Sfântul Ioan Gură de Aur

Nimeni să nu se rușineze de cruce, simbolul sfânt al mântuirii noastre, capul bunătăților, pentru care trăim și pentru care suntem. Ca pe o cunună, așa să purtăm crucea lui Hristos! Prin cruce se săvârșesc toate cele ale noastre. Dacă trebuie să te naști din nou crucea este alături. Dacă trebuie să te hrănești cu hrana aceea tainică, dacă trebuie să te hirotonești, dacă trebuie să faci orice, pretutindeni este alături de noi crucea, semnul biruinței. De aceea o scriem cu multă râvnă și pe case și pe ziduri și pe ferestre și pe frunte și pe cugetul nostru. Crucea este semnul mântuirii noastre, al libertății noastre obștești, al blândeții Stăpânului nostru, că *“s-a dus ca o oaie spre junghiere”* (Isaia 53, 7). Când îți faci semnul crucii, gândește-te atunci la tot ce s-a petrecut pe cruce și stinge mânia și toate celelalte patimi. Când îți faci semnul crucii, umple-ți fruntea cu multă îndrăznire. Fă-ți liber sufletul. Știi, doar, acelea care-ți dau libertatea! Pentru aceasta și Pavel, îndemnându-se la asta, adică la libertatea ce se cuvine nouă, așa ne-a îndemnat. Amintind de cruce și de sângele Stăpânului, a spus: *“Ați fost cumpărați cu preț. Nu fiți robi oamenilor!”* (I Corinteni 7, 23). *“Gândește-te, ne spune Pavel, la prețul dat de Domnul pentru tine și nu fi rob nici unui om!”* Pavel numește crucea preț. Nici nu trebuie să o facem așa de mântuială cu degetele, ci mai întâi să o facem cu inima, cu multă credință. Dacă-ți faci așa crucea pe față, nu va putea sta alături de tine nici unul din demonii cei necurați, că vede sabia care i-a dat lovitura, vede sabia cu care a fost lovit de moarte. Dacă noi ne cutremurăm când vedem locurile în care sunt executați condamnații la moarte, gândește-te ce trebuie să sufere diavolul când vede arma prin care Hristos i-a doborât toată puterea lui și a tăiat capul balaurului.

Să nu te rușinezi, dar, de un atât de mare bine, ca să nu se rușineze nici Hristos de tine când va veni cu slava Lui, când înaintea Lui se va vedea crucea, strălucind cu mult mai mult decât razele soarelui. Și va veni atunci crucea slobozind glas cu chipul ei, vorbind întregii lumi pentru stăpân, arătând că n-a lăsat nimic din ceea ce trebuia făcut pentru mântuirea oamenilor. Crucea, semnul acesta, și pe timpul înaintașilor noștri și acum,

* Publicăm acest material cu ocazia Anului comemorativ dedicat Sfântului Ioan Hrisostom, cu prilejul împlinirii a 1600 de ani de la trecerea sa în veșnicie, menționând faptul că Secția noastră de Teologie, dimpreună cu Seminarul Teologic, sprijiniți de Centrul eparhial și Decanatul Facultății de Litere, au organizat un Simpozion dedicat acestui eveniment, chiar pe data de 13 noiembrie a.c., ziua pomenirii marelui patriarh al Constantinopolului. Referatele și comunicările susținute la acest simpozion au fost publicate într-un volum omagial, sub egida Editurii Universității de Nord din Baia Mare.

a deschis ușile cele încuiate; crucea a făcut fără de putere otrăvurile; crucea a luat puterea cucutei; crucea a vindecat mușcăturile cele veninoase ale fiarelor; dacă crucea a deschis porțile iadului, dacă a dat la o parte bolțile cerului, dacă a redeschis intrarea în rai și a tăiat puterea diavolului, ce e de mirare că are putere asupra otrăvurilor, asupra fiarelor sălbatice, asupra celorlalte de acest fel?

Întipărește-ți, dar, în inima ta crucea, strânge în brațe crucea, semnul mântuirii sufletelor noastre! Crucea aceasta a mântuit lumea, a întors lumea la Dumnezeu, a alungat rătăcirea, a adus din nou pe lume adevărul, a prefăcut pământul în cer și a făcut pe oameni îngeri. Din pricina crucii, demonii nu mai sunt înfricoșători, ci ușor de disprețuit. Nici moartea nu mai este moarte, ci somn. Din pricina crucii, toate puterile care ne purtau război au fost aruncate la pământ și călcate în picioare. Mulțumește Stăpânului că ne-a dat niște bunătăți ca acestea pe care nimeni nu poate să le cunoască fără descoperire de sus.

Traducere în românește de

Pr. D. FECIORU

BIBLE AND CHRISTIAN UNITY REFLECTIONS FROM A ROMAN CATHOLIC POINT OF VIEW

**Paper Held at the International Congress “Sacred Scripture in the
Life of the Church. 40th Anniversary of Dei Verbum”,
Rome, 14-18/10/2005
Prof. em. Adelbert DENAUX, K.U. Leuven***

REZUMAT

***Biblia și unitatea creștină. Reflecții dintr-un punct de vedere romano-catolic.
Referat ținut la Congresul internațional „Sfânta Scriptură în viața Bisericii, a 40-a
aniversare a Dei Verbum”, Roma 14-18/10/2005***

Istoria mișcării ecumenice arată că o întoarcere la Sfânta Scriptură ar însemna un limbaj biblic comun și o acceptare a doctrinei apostolice. Biblia conține cuvântul lui Dumnezeu transpus în limbaj omenesc, ea fiind totuși inspirată de Duhul Sfânt. Doar Cuvântul lui Dumnezeu are puterea de a zidi Biserica lui Hristos în unitatea credinței, în speranță, în dreptate. Se prezintă apoi, în capitole scurte, felul în care Biblia a devenit o sursă a divizării creștine; cum a devenit canonul biblic sursa unității în diversitate; cum se poate realiza reconcilierea între creștini printr-o adoptare a unei interpretări unice a textului sfânt și criteriile întrebuițării corecte a Bibliei în contextul ecumenic.

The Ideal: Bible, Source of Unity

It is a common assumption among ecumenists, even among most Christians, that the Bible is a way par excellence to advance the unity of the divided Christians and Christian Churches. The history of the ecumenical movement shows that its promoters were convinced that a return to Scripture would allow divided Christians to transcend age-long controversies and to find a common biblical language in which to articulate the apostolic doctrines. This prominence of Scripture in finding a common way is mentioned regularly and explicitly in Common Statements. The ratio for this belief is the unique status of the Bible, which is believed to be God's Word itself, written down in human words, inspired by the Holy Spirit, and hence a rule of faith

* **Adelbert Denaux** (né en 1938 à Brugge). Docteur en théologie, licencié en philologie biblique, candidat en philologie germanique. Professeur émérite à la KU Leuven (Belgique), Doyen de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Tilburg (Hollande). Adresse: Tiensestraat 112, B-3000 Leuven.

for all Christians. Vatican II puts it in these terms: "All the preaching of the Church, as indeed the entire Christian religion, should be nourished and ruled by sacred Scripture. In the sacred Book the Father who is in heaven comes lovingly to meet his children, and talks with them. And such is the force and power of the Word of God that it can serve the Church as her support and vigour, and the children of the Church as strength for their faith, food for the soul, and a pure and lasting fount of spiritual life. Scripture verifies in the most perfect way the words: "The Word of God is living and active" (Heb. 4:12), and "is able to build you up (*oikodomēsai*) and to give you the inheritance among all who are sanctified" (Acts 20:32; cf. 1 Th. 2:13) (*Dei Verbum*, 21)". The sacred Scriptures, as the written Word of God, have the power to build up the Church of Christ in the unity of faith, hope and love.

The Facts: Bible, Source of Division

The history of our disunity teaches us, however, that the Bible has also been a source of controversy and division. On almost all aspects of Christian doctrine and practice, Christians have given different interpretations of the same biblical data. It suffices to recall the controversies on the primacy of the Bishop of Rome and the interpretation of the Petrine texts of the New Testament, the controversies on justification and original sin in Trent and its scriptural basis in the Pauline letters, the hesitation of Reformed Christians as to whether the Roman Catholic doctrines of the immaculate conception and the assumption of Mary are in accordance with Scripture, etc. Moreover, the polemics between Christian churches and communities in the past have been at the origin of unilateral or biased interpretations of biblical texts, which are so to speak fixed in the collective memory of the faithful. Maybe the fact that the Bible has also been a source of division and controversy should not surprise us so much, because Scripture itself teaches us that God's Word is vulnerable, open to different, sometimes contradictory interpretations. According to John's Gospel, Jesus' words called for opposite reactions: some, like the Samaritan woman, concluded from those words that Jesus must be a prophet, the Son of God, the Saviour of the world; others concluded that Jesus was a blasphemer of the one God, who challenged the essential features of Jewish religion, such as monotheism, the role of the Torah, etc. If this was the fate of Jesus Christ himself, the eternal Word made flesh, how could it be different for the written Word of God itself?

The Biblical Canon: which Unity and which Diversity?

Moreover, the Biblical canon itself poses the problem of unity and diversity. Different writings, each presenting a different era, culture or (local) church, are collected in one book in the conviction that there is something which unites this great diversity, namely the person of Jesus Christ and his salvific mission. Unity in diversity is an essential feature of the one Bible. Unity in diversity is also an essential feature of the Church that is described in the Bible, between local churches and the Church as a universal reality¹. Some biblical scholars, however, understand the diversity of the NT as a biblical foundation for the diversity and legitimacy of Christian confessions and denominations². Hence the fundamental question arises: does the biblical canon itself allow for a denominational diversity, which makes the search for an organic unity between Christians almost an obsolete enterprise? In other words, what kind of unity in diversity is 'in accordance with Scripture' and what kind is not? Linked to this question is another one: is it true that each denomination is based on a canon within the canon, and that even Early Catholic orthodoxy, which the R.C. Church finally pretends to continue, is also based on a canon within the canon³? Or should we say that the apostolic Tradition which is transmitted in the Church of Christ finds its expression and unity in the Biblical canon as a whole, so that the choice of a canon within the canon necessarily leads to a denominational reduction of the full apostolic Tradition?

1 See Pontifical Biblical Commission, *Unity and Diversity in the Church* (1988); ET in Dennis J. Murphy (ed.), *The Church and the Bible. Official Documents of the Catholic Church*, Bangalore, 2000, pp. 594-626. Quoted as CB, and the number of the paragraphs; here, CB, 1454-1150.

2 See, e.g., E. Käsemann, *The Canon of the New Testament and the Unity of the Church*, in *Id., Essays on New Testament Themes*, London, 1964, p. 103: "The New Testament canon does not, as such, constitute the foundation of the unity of the church. On the contrary, as such (that is, in its accessibility to the historian) it provides the basis for the multiplicity of the confessions"; in his *Das neue Testament als Kanon* (Göttingen, 1970, p. 402), he puts the point more sharply still: the canon 'also legitimises as such more or less all sects and false teaching'.

3 So J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London, 1977, p. 375: "It is not too much of an oversimplification to say that (until recently) the effective NT canon for Roman Catholic ecclesiology had been Matt 16, 17-19 and the Pastoral Epistles; the canon for Protestant theology has clearly been the (earlier) letters of Paul (for many Lutherans indeed 'justification by faith' is the real canon within the canon); Eastern Orthodoxy and the mystical tradition within Western Christianity draw their principal NT inspiration from the Johannine writings; while Pentecostalism looks for its authentication to Acts. Or again, the canon for nineteenth-century Liberal Protestantism was the (so-called) historical Jesus, whereas after the first World War the focus of authority for many Christian theologians became 'the kerygma', while more recently others have sought to orient themselves in relation to the apostolic witness. Perhaps most arresting of all, we must remind ourselves that since Early Catholicism was only one strand within the NT, consequently *orthodoxy itself was based on a canon within the canon*, where the lack of charity of a Paul or a John (cf. 2 Pet 3,15f.) has been interpreted into a conformity with that single strand".

The Task: Reconciliation in the Interpretation of Sacred Scriptures

We should not be surprised, then, that most of the issues which the ecumenical dialogue has to confront are related in some way to the interpretation of biblical texts and thus aim at reconciling different or even contradictory interpretations of Scripture within and among the Churches. "Some of the issues are theological: eschatology, the structure of the Church, primacy and collegiality, marriage and divorce, the admission of women to the ministerial priesthood, and so forth. Others are of a canonical and juridical nature: they concern the administration of the universal Church and of local Churches. There are others, finally, that are strictly biblical: the list of the canonical books, certain hermeneutical questions, etc." (IBC, IV, C, 4 = CB, 1976)⁴

What is at stake here is the question of hermeneutics of the interpretation of Scripture, more precisely the question of interplay between the aspects or actors implied and operating in the process of interpretation taking place within the Church of God, such as the Holy Spirit, the Tradition, the entire people of God, the role of authority (the magisterium, teaching office) and the role of theology (resp. exegetical scholarship). The Decree *Unitatis Redintegratio* has put the finger on an essential difference between Protestants and Roman Catholics concerning the role of the teaching office: "But when Christians separated from us affirm the divine authority of the sacred books, they think differently from us - different ones in different ways - about the relationship between the scriptures and the Church. For in the Church, according to Catholic Belief, its authentic teaching office has a special place in expounding and preaching the written Word of God" (UR, 21). In the extremely important paragraph 10 of the Constitution *Dei Verbum*, the Fathers of the Second Vatican Council have described how sacred Tradition and sacred Scripture, which make up a single deposit of the Word of God, have been entrusted to the whole people of the Church, which remains faithful to it under the guidance of the living teaching office of the Church, the latter having received the task of giving an authentic interpretation of the Word of God⁵. This indispensable interconnection between Tradition,

4 Pontifical Biblical Commission, *Interpretation of the Bible in the Church*, 1993, IV, C, 4 (quoted as IBC, followed by the Part and subparts).

5 DV, 10: "Sacred Tradition and sacred Scripture make up a single sacred deposit of the Word of God, which is entrusted to the Church. By adhering to it the entire holy people, united to its pastors, remains always faithful to the teaching of the apostles, to the brotherhood, to the breaking of the bread and the prayers (cf. Acts 2:42 Greek). So, in maintaining, practicing and professing the faith that has been handed on there should be a remarkable harmony between the bishops and the faithful. But the task of giving an authentic interpretation of the Word of God, whether in its written form

Scripture and the Magisterium within the living reality of the whole Church has been well expressed in the document *Interpretation of the Bible in the Church*, published by the Pontifical Biblical Commission (1993) (italics mine): “*It is the believing community that provides a truly adequate context for interpreting canonical texts. In this context faith and the Holy Spirit enrich exegesis; Church authority, exercised as a service of the community, must see to it that this interpretation remains faithful to the great Tradition which has produced the texts*” (cf. Dei Verbum, 10) (IBC, I, C, 1 = CB, 1761) .

Some criteria for an Authentic Ecumenical Use of Scripture

To conclude, I would like to formulate a set of principles which might serve as hermeneutical criteria for advancing a more ecumenical interpretation of Scripture and to let Scripture fully play its role as *canon fidei* in ecumenical dialogue. They are put in the form of short theses, which are open to discussion.

1. Coming to an agreement on the list of canonical books remains an essential task of ecumenical dialogue. As long as there is no unity about the biblical canon, there can be no full unity between Christians.

2. The biblical canon does not legitimize the existence of different Christian confessions. Putting a canon within a canon cannot provide a legitimate basis for ecumenical dialogue and finally results in resignation to and acceptance of the status quo of ecclesial divisions. Each Christian Church should have the courage to examine whether it does not, de facto, consciously or unconsciously, operate with a canon within the canon and thus hinder ecumenical progress.

3. The Bible as a whole forms the ‘canon’ for the life and unity of the Church of Christ. This unity finds its expression in the diversity of cultures, languages, traditions, and local or regional churches. Jesus Christ, the risen Lord, is the centre and ultimately forms the hermeneutical key of the sacred Scriptures.

4. From a historical point of view, the Apostolic Tradition precedes Scripture. Scripture is the normative expression of Tradition. Both make up a single deposit of the Word of God. The *sola Scriptura* principle or the notion of the ‘sufficiency’ of Scripture⁶ should be interpreted and/or modified

or in the form of Tradition, has been entrusted to the living teaching office of the Church alone. Its authority in this matter is exercised in the name of Jesus Christ. Yet this Magisterium is not superior to the Word of God, but is its servant. It teaches only what has been handed on to it. At the divine command and with the help of the Holy Spirit, it listens to this devotedly, guards it with dedication and expounds it faithfully. All that it proposes for belief as being divinely revealed is drawn from this single deposit of faith. It is clear, therefore, that, in the supremely wise arrangement of God, sacred Tradition, sacred Scripture and the Magisterium of the Church are so connected and associated that one of them cannot stand without the others. Working together, each in its own way under the action of the Holy Spirit, they all contribute effectively to the salvation of souls”.

⁶ See, for example, the formulation of Articles of Religion VI (Church of England): “*Of the Sufficiency*

in the light of this criterion.

5. A careful distinction should be made between (apostolic) Tradition and traditions. Traditions are varied expressions of the apostolic Tradition in time and space. Scripture should be used as norm and criterion to evaluate or assess traditions.

6. The separation or division among Christian Churches and/or denominations has affected their interpretation of sacred Scripture: 'polemical' or 'denominational' readings hinder these Churches from grasping the full meaning of Scripture. Even the R.C. Church is not free from this 'limitation' in reading Scripture. Churches need each other to fully discover God's will in Scripture.

7. There is still need of a consensus among Christians about the role of the teaching office in interpreting the Word of God (whether in its written form or in the form of Tradition) and in the promulgation of doctrines, drawn from this single deposit of faith, as divinely revealed.

8. The rise and spread of what may be called a 'fundamentalist' reading of the Bible in different Christian circles is seriously putting into danger the openness needed for ecumenical dialogue (cf. IBC, I, F = CB, 1809-1818).

9. The awareness that the text of Scripture can have different "senses" may be helpful to overcome discussions about the 'scriptural' character or the lack thereof in certain doctrines. Historical-critical exegesis adopted the thesis of one single meaning (*the intentio auctoris*). Modern theories of language and of philosophical hermeneutics now affirm that written texts are open to a plurality of meaning. It would be desirable to take up again the ancient wisdom concerning the different levels of meaning of Biblical texts. The Pontifical Biblical Commission most usefully speaks about the literal sense, the spiritual sense, and the fuller sense (IBC, II, B = CB 1830-1848). Such approach has rich ecumenical potentialities.

10. Biblical scholarship/exegesis has made an important contribution to the advancement of the ecumenical dialogue and will remain indispensable in the future (IBC, Introduction, A = BC, 1709; IBC, IV, B = BC, 1977). In particular, a historical-critical approach can be helpful in reading biblical

of the Holy Scriptures for salvation. Holy Scripture containeth all things necessary to salvation: so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an article of the Faith, or be thought requisite or necessary to salvation". All Christian Confessions accept that a doctrine should ultimately be founded upon the Scriptures as the expression of God's revealed truth. That means, new doctrines cannot be received by the faithful unless it is clear that they are an expression in one way or another of the divine revelation which is contained in a normative way in the Holy Scriptures. However, there are different possibilities of thinking of the scriptural "foundation" of doctrines: (i) A doctrine can be explicitly formulated in Scriptures (e.g. the divinity of Jesus Christ). (ii) It is possible that a doctrine is not explicitly expressed in the Holy Scriptures although it is recognised as being founded in the Bible (e.g. the doctrine of Mary as *theotokos* is implicitly present in Scripture). (iii) There are doctrines which, according to some, are not against Scripture and in that sense ultimately founded in Scripture; such doctrines have grown in the course of history in different forms (popular piety, liturgical tradition, theological reflection, church teaching, etc.); they are not explicitly mentioned in the Bible, but their content is implied in and coherent with other doctrines that are attested in Scripture.

texts in their historical context. It also helps to avoid making historical formulations of doctrinal definitions absolute or interpreting doctrinal affirmations as historical events⁷.

11. Ecumenical dialogue is best served by an ecclesial and ecumenical reading of Scripture, which seeks to integrate what is valuable from the different approaches in the past and present, in scholarly and non scholarly circles, and to consider each passage under study in the context of the New Testament as a whole, against the background of the Old, and in the light of the common Tradition⁸.

12. Ecumenical translations of the Bible should be encouraged, since having a common text greatly assists a common reading and understanding and so contributes towards achieving the conversion of heart and sanctity of life which, aided by the prayer for the unity of Christians, constitute the soul of the entire ecumenical movement (IBC, IV, B, 4 = CB, 1979).

7 An example may clarify what we mean by this. In its judgment on the statements of *Final Report* of ARCIC about the Petrine Office, the Roman Catholic Church judged that the description of ARCIC I did not express the fullness of the Catholic faith, which "sees in the primacy of the successors of Peter something positively intended by God and deriving from the will and institution of Jesus Christ", from whom Peter 'immediately and directly' received his primacy (DS 3055) (Catholic Response, 18 in C. HILL & E.J. YARNOLD (eds.), *Anglicans and Roman Catholics: The Search for Unity*, London: SPCK/CTS, 1994). The Catholic Response alludes here to the definition of Vatican I, but does not make a distinction between the 'content' and the 'formulation' of the definition, and thus understands the second part of the definition in a strictly historical sense. The conception, however, that Peter received his primacy "immediately and directly" from Christ, is part of the historically conditioned *formulation* of Vatican I. The Fathers of the Council were not aware of the problems that arose acutely afterwards, as a consequence of a historical-critical reading of the Petrine texts. But the meaning intended by this formulation, that is, that the primacy goes back to Christ (a larger notion than the 'historical Jesus') and is, in that sense, positively intended by God, is certainly not excluded by ARCIC I when it stated that this primacy comes forth from divine providence (*providentia divina*) (Authority II, 13-15). This conviction is reaffirmed by ARCIC II, when it speaks about the primacy as a "gift of God" that is needed for the unity of the universal Church, for which Christ has prayed (Gift, 46, 60). In that line of thought, one can say that "it is derived from the will and institution of Jesus Christ", even when one does not understand this expression in a literal-historical sense (Authority II, 11)

8 This thesis is inspired by paragraph 7 the recent document of ARCIC, *Mary: Grace and Hope in Christ* (Seattle Statement), 2005: "In the following paragraphs, our use of Scripture seeks to draw upon the whole tradition of the Church, in which rich and varied readings have been employed. In the New Testament, the Old Testament is commonly interpreted typologically: events and images are understood with specific reference to Christ. This approach is further developed by the Fathers and by medieval preachers and authors. The Reformers stressed the clarity and sufficiency of Scripture, and called for a return to the centrality of the Gospel message. Historical-critical approaches attempted to discern the meaning intended by the biblical authors, and to account for texts' origins. Each of these readings has its limitations, and may give rise to exaggerations or imbalances: typology can become extravagant, Reformation emphasizes reductionist, and critical methods overly historicist. More recent approaches to Scripture point to the range of possible readings of a text, notably its narrative, rhetorical and sociological dimensions. In this statement, we seek to integrate what is valuable from each of these approaches, as both correcting and contributing to our use of Scripture. Further, we recognise that no reading of a text is neutral, but each is shaped by the context and interest of its readers. Our reading has taken place within the context of our dialogue in Christ, for the sake of that communion which is his will. It is thus an ecclesial and ecumenical reading, seeking to consider each passage about Mary in the context of the New Testament as a whole, against the background of the Old, and in the light of Tradition."

RECENT BIBLICAL HERMENEUTICS IN PATRISTIC PERSPECTIVE: THE TRADITION OF ORTHODOXY¹

John Anthony McGUCKIN

REZUMAT

Ermeneutici biblice actuale din perspectiva patristică.

Tradiția Ortodoxiei

Studiul își propune să facă paralele între actualele moduri de interpretare a Sf. Scripturi și tradiția patristică a Bisericii în acest sens. Se arată cum s-a ajuns în SUA și în Europa de Vest la o mișcare biblicistă de tip modern (care își are totuși rădăcini în antichitatea creștină), prin care diferiți exponenți ai “noului val de teologi” încearcă să reducă interpretarea textului biblic doar sub aspect literar, rupându-l, astfel, de contextul istoric și spiritual al Bisericii. Se face apoi o trecere în revistă a unor curente “moderne” de interpretare biblică ale căror origini le găsim în Germania. Între acestea amintește de curentele: “Criticismul sever” și “Romanticismul nou”, făcând aprecieri la adresa întemeietorilor acestor curente și impactul lor în secolul XX. În ultima parte dă răspunsul la întrebarea dacă Biserica Ortodoxă poate interveni în stoparea dezvoltării fenomenului de desacralizare a textului biblic și arată care sunt principiile pe care Biserica Ortodoxă le-a folosit dintotdeauna (începând cu tradiția apostolică și continuând cu cea a Sfinților Părinți). Cel mai important este acela al păstrării legăturii dintre Sf. Scriptură și Sf. Tradiție.

An Introductory Context

The 20th century witnessed a veritable explosion in scholarly interest in hermeneutical issues. As in the aftermath of other kinds of explosions, the resulting field (especially in regard to biblical analysis) is not tidy, but presents to the interested eye many possibilities of ‘new-build.’ In terms of any subsequent analysis of the intellectual life of 20th century Christianity, I suspect that this hermeneutical ferment will probably present, to the eye of later Church historians, one of the most distinctive aspects of the age, and one of the chief (often unrecognised) issues behind the current flux of Church life in America and Western Europe. As the 20th century

¹ The lecture has appeared as: pp. 293-324, in: T Stylianopoulos (ed) *Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies. Papers in Honor of Prof. Savas Agourides*. Holy Cross Press. Brookline. 2006. [See also: Greek Orthodox Theological Review. Special Issue. Vol. 47. 1-4. 2002].

progressed this overwhelming interest in hermeneutics was manifested first in how such considerations elucidated literary analysis of texts (how patterns of analysis could be systematically applied to narratives), then how they illumined historiographical problems raised by texts, and finally the focus turned in more narrowly to what became almost an obsession with the philosophy of hermeneutics itself. It was hermeneutical issues, at base, that gave rise to Postmodernism's easy passage from analysis of textual motive to philosophical critique of the claims made about 'objective meanings', in terms of the post-Enlightenment historical-critical method, and of the possibility of reconstructing 'authorial intention.' The New Hermeneutic of Gadamer, derived from Heidegger, which suggested a 'fusion of horizons' between the historical and subjective-existential perspective, fell prey to the general criticism of Heidegger by Derrida: that it was based upon a 'metaphysic' of its own devising. From the seventies of the 20th century the demise of the hermeneutical movement set in ineluctably. This has, perhaps, not been observed by many religious studies departments (even in the early decades of the 21st century) who came to discover the whole area much later than academic philosophy and literature departments, and often embraced it (ironically) with more credulity than their predecessors, as a perceived weapon against scepticism posing as 'objectivity' in the study of religions. The snake had begun with its own tail, and it could only have been a slight surprise when it was time for the head to disappear. By the later decades of the 20th century, not only conservative voices were being heard protesting against the Historical-Critical school of biblical analysis², for several of its chief protagonists were publicly wondering about the utility of the whole enterprise, and had seriously begun to question whether biblical criticism had departed from any residual concern to relate to ecclesiastical tradition or the preaching of the faith as a result of its presuppositions.

Yet James Barr could also point out what seemed to be obvious to most who worked in the academy, that the achievements of historical criticism were manifold and would be long-lasting, even if many smaller details came to be reconsidered over time:

'Some of the main positions achieved [by biblical criticism] have remained as essential reference points for the discussion, and no alterna-

² From the very beginning conservative Church schools feared the historical method's apparent independence from faith-claims, and there were several celebrated clashes in the late 19th century, not least the controversial dismissal of W. Robertson Smith, from his professorship in Scotland in 1881, and the clerical trial of Charles A Briggs, at Union Seminary in New York, in 1893 (which resulted in Union's detaching itself from ecclesiastical control). In England, in this period, the Anglican Church mediated the conflict, with SR Driver and Charles Gore at Oxford, cautiously paving the way for critical scholarship to become a standard of University colleges (whose theology departments were then predominantly staffed by Anglican clergy).

*tives have been proposed that have gained anything like the same degree of assent. Still more important, the general intellectual atmosphere of criticism, with its base in language and literary form, its reference grid in history, and its lifeblood in freedom to follow what the text actually says, has established itself as without serious challenge. Serious work on scripture can only be done in continuity with the tradition of biblical criticism.'*³

Barr is perhaps over-sanguine about the gap that had been widening through most of the century between scholarly criticism of the bible, and faith-based preaching interests. One may add the even greater split that had grown up between 'professional' readings of the Bible and the received traditions of the churchgoing faithful. Has not the gap progressively developed into a chasm that is bridged by very few indeed? The academy at large consistently refused interest in the Bible considered as a canon⁴ of sacred literature (although it was strangely inconsistent in its attitude to other canons of sacred literature that were given attention in the field of 'world-religions'). Accordingly, from the eighties of the 20th century onwards, many New Testament scholars, anxious for some form of academic acknowledgement⁵, progressively turned biblical and patristic study away from doctrinal, literary historical, and theological avenues, into the new field of Late Antique Studies, considered as a sub-branch of Classics and Ancient History. Late Antiquity was meant to be pursued by strictly literary and historical criteria that often explicitly rebuffed traditional ecclesiastical readings in the quest for (strangely paradoxical) 'new readings'.⁶

All of the various trajectories of hermeneutical theory and practice as they unfolded, especially from the 1930's onwards, left deep marks on the craft of biblical exegesis (or 'biblical criticism' as it progressively came to be known in the academy), and set up a multitude of distinct theological and philosophical schools, despite the avowed aims of many of the aca-

3 James Barr. *History of Interpretation*. p. 324 in B Metzger & MD Coogan (edd) *The Oxford Companion to the Bible*. New York. 1993.

4 Though there were significant exceptions such as Brevard Childs who pointed to the significance of canonical criticism for purposes of a literary analysis based once more upon the 'text as received' (rather than the text as constituted by prior layerings - historical or redactional).

5 Aware also that much previous theological analysis of the bible and fathers had often been conducted in an historical vacuum.

6 Paradoxical in the sense that most of the 'new' readings seemed to be retrospective and revisionist adoptions of movements that were already, in most other fields of theology, already showing signs of age, such as Marxist analysis of texts (a strange time to begin in the late 80's when the walls were already tumbling around Europe), Post-Colonialism, or Feminism. It is , perhaps, too early to judge, but the effects of the 'Late Antiquity' movement's attempted deconstruction of Patristics and Canonical Biblical exegesis, seem to have been a pulling of both subfields, sometimes screaming, into an environment when canons and standards of ancient historical analysis can no longer be ignored (the teachers who knew only one canonical text, or one 'father's' texts, but nothing about the ancient world that was their context). It is also notable, however, because of the movement's many appeals to disparate ideological imperatives, that it is at root a parasitical phenomenon, rather than a genuinely philosophically coherent school.

demic protagonists to be strictly 'neutral' in their interpretative approaches. What used to be seen as the 'tail' of scholarly enterprises (that is, application) ended up wagging the dog (that is, exegesis) as first philosophy after Wittgenstein, and then literary criticism (in University departments of English Literature), took up the insights of the new semantic analysis, and brought them mainstream into the service of critical methodologies such as post-colonialism, feminism, or deconstructionism, to name only a few. Let me elucidate, if only in a little detail, that recent history, at least as it applies to biblical analysis; for it is an important one, covering a most fertile, yet confused, era in scriptural theology, and accordingly, it is one from which we can learn much by careful reflection.

Modern Hermeneutical Movements

The so-called 'Higher Criticism' of the Bible is the child of two movements in late 19th century philosophy. The first is Romanticism (closely allied with German Pietism, that great engine behind so much interest in the biblical text in Europe). The second was a belief that scientifically applied history could lead a way out of the morass of the strife-ridden field of theology which had begun to be seriously questioned as having any claim to being a 'scientific' subject in the new universities that were appearing in Europe. Theology and Church History raised eyebrows in the new university contexts of the late 19th century because they had so patently been exposed as disciplines axiomatically based on party lines, rather than close observation and deduction. The new Romanticism that rose out of its 18th century predecessor in Germany, was spear-headed by Friedrich Schleiermacher and Wilhelm Dilthey. For both, the working premise was that in order to understand a text the reader must seek out and grasp the circumstances (context or creative vision) that caused the author to first produce it. This hermeneutical approach resonated deeply with principles of Protestant piety that encouraged the 'inspired' reading of the scripture. The Romantic theorists at first laid stress on the science of interpretation as a progressive involvement between the reader and the text, as the analysis of words and phrases, verses and sections, progressively gave way to a grasping of the collective sense of the work considered as a whole. If one had the correct empathy with the original author (by means of careful close-hand work with the scripts) it would inevitably, it was thought, produce a more global comprehension of the 'message' of the whole book; not simply a collation of parts, but a movement into a deeper and more holistic insight which the author wished to communicate. Such a philosophical starting point led to many interpretative attempts which can be themselves globally summed up as the 'Biblical Theology

Movement' which had a long and fruitful life until circa the late sixties of the 20th century when it was progressively fragmentized, and sidelined. Many Orthodox scholars of the 20th century found this school a source of many useful insights, for reasons we will return to later. The same was true of Roman Catholic scholars who were emerging in the late sixties of the 20th century after decades when the schools had been forbidden any engagement with Protestant 'Higher Criticism'. Their rapid re-involvement in the European stream of scholarship, signalled by the Pontifical Biblical Commission decree *Divino afflante spiritu* issued under Pius XII in 1943, was based on the positive reception currently being given to the Biblical Theology Movement, and to the theory of 'authorial intent'⁷, two things which Vatican decrees ever since have sustained as significant bridges between individual scholarly research ⁸ and ecclesial tradition.

The New Romanticism (itself quintessentially Protestant in spirit) gave a lively role both to original (inspired) author, and modern-day (inspired) interpreter. Between the two, in a form of re-creative empathy the fire of a shared meaning could be experienced and appropriated once more. The Historicist strand tended to unravel this almost from the beginning. Historical criticism took the idea of 'scholarly objectivity' with greater seriousness. What mattered was not so much the intentions of the author, but the shape of the text itself. Generations of previous Church Historians (Catholic and Protestant were meant) had shown that Church History, for all its pretensions to objectivity, was always being used as a front for ideology and dogmatizing (the modern study of patristics took its own origins from the long-running battle between Anglicans and Romans over issues of the Papal Primacy, for example). For such reasons the new 'textual' or 'contextual' Historicists desperately wanted to establish an 'objective' method whereby a text could be contextualised by comparative studies in the sociology of religion. Authors and subjective empathies could be set aside in the cold cross-listing of phenomenologies of religion. Not unsurprisingly the new Historicism found that History itself was reluctant to emerge into the clear light of day. The more they studied, the more they were aware of the highly 'shaped' form of the Early Christian scriptures, and this insight would lead Bultmann, for example, at an early stage to elaborate a philosophy of hermeneutics (of an existentialist type) to attempt a rehabilitation of the movement, something we shall return to in a moment. The first exemplars of the New Historicism, however, clung to the idea that there was an objective historical standard, which the traditions of the Church had more or less fully obscured. The Historian alone, especially as he or

⁷ The fundamental meaning of a text was what the original author intended to convey by his writing.

⁸ After the 70's of the 20th century it became more and more difficult to distinguish any substantivedifference between university level 'catholic' and 'protestant' biblical scholars.

she exercised a strictly sceptical method, was the sole guide to the 'true history'.

Higher criticism of the Bible more or less began in Germany and from the outset was '*wissenschaftliche*'. It took as its model the reconstruction of the origins of religious ideas, by reference to a comparative analysis of shared themes in sacred literatures so as to demonstrate the commonalities in all human religious experience. There was, of course, strong resistance in the 19th century to approaching the canon of the Bible from such perspectives. Many scholars, in the Protestant heartland of Germany, felt that comparative analysis of sacred literatures undermined the uniqueness of biblical revelation. The unspoken agenda behind the 'historic-scientific' approach, however, was that if the sacred texts of religions could become objects of historical study, they could merit a place in the new universities, which had set their faces against the closed traditions of piety that had characterised, and been presupposed by, most institutes of higher learning to that date. Bible study, already at the end of the 19th century (and it was to become increasingly more so as time went on) was no longer seen as a 'proper' University subject. If it were to survive in the curricula of the University it could be only in terms of world religious literature, studied without fideist presuppositions, and to that extent wrested from the hands of the *Ecclesia*, that is from an audience that had pre-emptive meanings it wished to preclude from scrutiny. From its origins, therefore, historical criticism of the Bible had difficulties with theology; and even with the religious impetus *per se*. It was a powerful and often refined tool (in the hands of the inept it could also prove to be a crude platform for fictions masquerading as research), but one that was suited to scepticism more than constructive interpretation, and orientated towards translating messages into other languages and idioms, rather than to listening to the voices themselves. The problems involved in applying historical 'higher criticism' to the Christian scripture were not made easier when Roman Catholicism at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries weighed in with strong denunciations of the method as part of a wider web of what the Vatican defined as 'Modernist Heresy.' It was difficult to take Modernism seriously as an intellectual analysis of anything, given that it included within its remit more or less anything that questioned traditional Vatican values, including the sovereign power of the Popes as a God-given paradigm for socio-political systems. Indeed, in the years since the first decade of the century, almost every element of Modernism, as defined by Pope Pius X in 1907, has been quietly forgotten by the western Catholic tradition: never renounced openly, but implicitly abandoned, and often explicitly contradicted, even in the official Vatican documents.

Almost all of this intellectual ferment more or less passed under the

radar of the Orthodox churches of the first decades of the 20th century, who saw it (as did the Roman Catholic scholars, at least until the middle of the 20th century) as mainly a phenomenon among Protestant bible interpreters. Other things were occupying attention in the Orthodox world, especially Russia and Eastern Europe, where hostile forces were devastating the libraries and the ranks of the intellectuals, and often destroying the very centres of Eastern Christian academic life. In any event, most of the Orthodox had a clear and fixed intellectual 'canon' that mediated all their perception of the controversy, namely: Protestantism set the Bible over the Church's Tradition, Roman Catholicism set Tradition and Bible side by side, but both under a monarchical pontifical authority that synopsized and directed conciliar authority, and lastly Orthodoxy believed that scripture was one of the most authoritative aspects of the Church's Tradition, but could not be set apart, as if Tradition was divided among itself with dissident voices. Accordingly it was widely believed among Orthodox and Catholic observers that hermeneutics, as currently practised among Protestant scholars, took the Reformist principle of the individual's right to interpret the sacred narrative, to a new pitch. The generic Orthodox suspicion of the movement was correct in one respect at least (one that was not widely recognised at the time) that the very concept of biblical 'criticism' was not so much an impertinent attempt to attack biblical authority as such, rather a method that wished to use the biblical text as the sole standard of judgement, in order to criticize various meanings which had been previously applied to it by other ages in Christian history. Criticism in all forms (including the Biblical Theology Movement) was dependent on the notion that previous ages had obscured biblical meaning by its submission to Church tradition, and that only a serious new effort could establish 'true biblical meanings' on the basis of new historical, literary, and philosophical criteria systematically applied in a reformatory manner by a university specialist. The Professor's lecture room had become a higher seat of authority than the pulpit, and all in the name of a re-pristination of the old principle of *sola scriptura*.

From the middle of the 20th century a great strain began to be felt in the American and European Reformed churches who hitherto had always encouraged a tradition of learned interpretation of the Scriptures among their clergy as a fundamental method of preaching and teaching. At first, throughout the 19th century, the Higher Criticism had restricted itself mainly to Old Testament analysis, and had enjoyed some prestige and success with literary unweaving of the texts into 'sources' of the Pentateuch, and 'genres' in the Psalms. Now, with the increasing tendency of the Historical method to investigate the Gospels and Apostolic literature the results of new interpretations, often highly speculative in character, began to be

heard in Churches from preachers who hung on the new interpretations as a latest revelation of biblical truth and meaning. In the 20th century one powerful and highly successful movement among the new historicism was led by Rudolf Bultmann.

Paradoxically Bultmann wished to stress the impossibility of historical research for establishing any significant faith data about Jesus as Lord. His form of fideism was highly dichotomous in a German Pietistic tradition. His historical analysis was concerned with the state of the Christian communities before the formation of the Gospel accounts. To get to that condition, reduction was the only vehicle, and the canonical Gospels were themselves the material that had to be archaeologically excavated (not elucidated, but deconstructed). The Forms of traditional units gave to Bultmann the shape of what lay before. His disciples (though many of them took his ideas in ways he would not have sponsored) directed this archaeological excavation sideways, and became very interested in the analysis of the second generation of the Church: not Jesus and the Apostolic preaching, but the era of the Gospel writers who were now seen primarily as highly creative ecclesiastical editors ⁹, at one remove (in time and authority) from the apostolic disciples they depicted. These Gospel-editors were seen to have assembled largely pre-existing materials with varying, but significant, degrees of personal interventions that often demonstrated their own environments more than those of Jesus. Bultmann's immediate disciple Fuchs, together with Gerhard Ebeling, were actually the founders of what emerged in the 1960's as the 'New Hermeneutic' in Biblical studies. ¹⁰

Moved though he was by deep sentiments of faith, Bultmann's work in revealing the historical origins of the Gospel material by studying the accumulation of genres and other literary signs of editorial interference in ancient oral traditions (Form Criticism), was widely perceived as driving a wedge between biblical scholarship, and the reading of the Gospels as sources of revealed truth. Put simply, the issue was seen to be an inherent clash between criticism and faith. Bultmann's concern was entirely with the elucidation of faith. He believed that this was the original intent of the evangelical narratives, but reading them in contemporary contexts, that kerygmatic force had been blunted. The material, he argued, was not meant to 'describe' (historical record) but to 'convert' (kerygmatic proclamation). The act of rendering the old text capable of converting the hearer

9 Which was why the style became known as 'Redaction' criticism.

10 This biblical movement allied itself with major philosophical currents being pursued (slightly later) by Martin Heidegger and Hans Georg Gadamer, that grew into Existentialism. Existentialism struck the Bultmannian school as an ideal vehicle for re-expressing the 'crisis of choice and commitment' that the kerygmatic proclamation was seen to evoke.

(kerygmatic deconstruction and reconstruction) he defined as 'de-mythologization'. As Thiselton says:

The strength of this approach is that it takes seriously the practical function of the bible for its writers and earliest audiences. Its weaknesses are that it makes claims about the definition and use of 'myth' that are open to question, and that it undoubtedly underplays the importance of historical report and factual truth claims in the New Testament.¹¹

Form Criticism's success (in the Biblical field) gave a stimulus to a host of other hermeneutical methods and styles (and of course the most powerful of all methods - which has been the eclectic accumulation of varied methods to analyse texts) which have since proliferated throughout the 20th century (Tradition Criticism, Redaction Criticism, Rhetorical Analysis, Narratology, Reader-Response Criticism, and a variety of 'Hermeneutics of Suspicion'¹² such as Liberation Theology, Feminist Hermeneutics, and Deconstructionism). This rapid assimilation of a variety of philosophies of interpretation, and a host of differently inspired¹³ hermeneutical methodologies, has led to a richness of interpretation-theory unrivalled since, perhaps, the Age of Second Sophistic, which influenced so many of the early Christian Fathers.

By the sixties of the 20th century the accumulative effect of 'Structuralism'¹⁴, wherein the interpretative system had extended to almost all fields of discourse, had caused a reaction among academic circles which were now feeling somewhat stifled. The proclamation of the 'death of the Author', by Foucault, was merely a prelude for a larger announcement of the 'death of Man', that is the 'death of the subject' itself. Structuralism argued passion-

11 **A Thiselton.** 'Hermeneutics,' in B Metzger & DM Coogan (edd). *The Oxford Companion to the Bible*. NY. 1993. p. 280.

12 Ricoeur traces the concept back to Marx, Nietzsche and Freud.

13 By which I think it is also worthy of note that most, if not all, the varied hermeneutics took their origin not only outside the Church, but even outside the academic departments of Theology and Religion.

14 Beginning with Ferdinand De Saussure (1857-1913). Throughout the 1950's- 60's De Saussure's semiotic observations led the way for semiotic analysis to be wrested from the field of philology and applied extensively in philosophy, and the study of social meaning-systems. Jacques Lacan (1901-1981) led the way in this, and Roland Barthes (1915-1980) brought it to bear more intensely on textual interpretation. In a famed essay of 1968 Barthes proclaimed the 'death of the author'. This has largely been interpreted as the end of authorial intentionality commanding primary allegiance in interpretative analyses, though it was intended by Barthes mainly to draw attention to the manner in which the author was not a supreme didactic authority speaking to a mainly passive audience, but was only a significant interlocutor in an ongoing dialogue. The author, for Barthes, was a channel through which language itself speaks. The principle that: 'the birth of the reader must be at the cost of the death of the author' was the stimulus for much 'Reader-Response' criticism, inaugurated by Wolfgang Iser, and Stanley Fish. This to was soon borrowed and applied to the biblical text, to argue that the biblical meaning is primarily what it means to the contemporary reader, without any necessary reference to 'original' or 'authoritative' meanings.

ately that the old Enlightenment ¹⁵ idea of the person (the 'free thinking individual') as the very centre of cultural processes, a subject able to exercise control and dominion over the external environment through the applied use of reason, was a 'delusion'. In fact, so the Structuralists argued, meaning is a system of signs, and thought itself is the complex product of systems, that then mask themselves to allow the ideological delusion of independence. These all-embracing claims of Structuralism to have identified a stable system of meaning in semiotics were rejected by a wave of theorists from the early seventies onwards, most notably Jacques Derrida (b. 1936) and Michel Foucault (1926-1984). Both emphasised the power issues at the heart of claims to 'authoritative' meanings; both were strong critics of the essential 'hierarchies' (social as well as semantic) that were operative in the structuralist view of the world. Accordingly, most of the new interpretative philosophy (which became known as Deconstructionism) was highly critical of any attempt to foster or protect 'normative' readings in regard to texts, as being no more than an attempt to render other meanings not simply 'non-normative' but positively 'abnormal'. Foucault's famous three volume *History of Sexuality* ¹⁶ argued the thesis that Christianity, using powerful systems of control, had rendered the previously unobjectionable Greek ethos of homosexuality first into a 'non-normative', then into an 'abnormal' condition, in advance of criminally penalising it. To expose the power systems at play between texts and social systems became, for much Deconstructionist Postmodernism ¹⁷, the single most important point of textual analysis. The root ideas of sacred canon, and normative authority, became anathema in a newly sharpened way, and the 'last state' (if so we can designate it for the purpose of ending this skeletal introductory review) brought the whole field of criticism, as applied to the concept of biblical literature, back to a supremacy of 'critical suspicion', and a powerful new emphasis on the primacy of the dissident critic (whose chief duty is to resist authoritarianism in all forms, especially the imposition of authoritative meanings on texts).

An Orthodox System of Biblical Analysis

So much for a brief, almost gnomic, view of hermeneutical developments that constituted the 'analytical explosion' of the last century. What

¹⁵ Most analysts set the rise of the idea of person-centred subjectivity in the Enlightenment age, though more serious historical study would have demonstrated it to have been a primary notion widely introduced to western systems through patristic Christological, Trinitarian, and Soteriological reflections from the late 4th century onwards.

¹⁶ Notable more for its philosophy than its historical exactitude.

¹⁷ Also enforced by the contributions of Jean-Francois Lyotard (1924-1999).

can Orthodox scholars make of all this, in a generation when the old schools are finally being liberated from old oppressive political forces, and an urgent search is currently going on to restore devastated libraries, and update empty book repositories in the re-establishing Orthodox schools? There is more at stake here than asking what material would be useful for the new libraries of the academies, for in the end the simple question is a larger one: What will be the Orthodox church's collective response to the patterns of biblical criticism as they have been established in Western Europe in the last century; set out by the Protestant movement, and partially endorsed by post Vatican II Roman Catholicism? Can Orthodoxy venture any opinion? Will it have any distinctive attitude to the New Hermeneutic? Will it try to ignore it? What follows here, perhaps as sketchy as was the history of hermeneutics that led up to it, is a preliminary suggestion of what values could guide Orthodox scholars in considering the New Criticism as a collection of very valuable tools, and how selections could be made by Orthodox theologians in such a way that the ideological and theological axioms that underlie so much of Critical theory do not pass unnoticed, but can be scrutinised and assessed in the light of Orthodox principles of interpretation and tradition. This is not to invite Orthodox theologians to develop a principle of biblical criticism, as if to suggest there is not already one actively in place, rather to invite consideration of how to respond to modern interpretative methods and incorporate them into the Church's current biblical styles : an issue that has been a critical imperative in several ages of the Church before (most spectacularly when the varied forms of Greek rhetoric were co-opted in the 4th century to become the mainframe of the patristic biblical hermeneutic) but has not been for many centuries so pressing a task as it is today. For what follows, as will be obvious, the focus of my thinking has been patristic understandings of the central issues involved in the interpretation of the Scriptures.

Contemporary Relativism and the 'Ecclesial Reading'

One key element of a genuinely Orthodox biblical hermeneutic is that the 'critical' presupposition that each previous age has obscured the truth that now at last is to be laid bare by 'objective' historical research, or newly sharpened philosophical acumen, is both arrogant and uninformed; misunderstanding the nature of history and textuality, as well as deliberately cutting itself off from any communion or solidarity with the originating community of discourse. No historical context, or text, exists in some disembodied space that can be objectively scrutinised by an infallible academic voice. Neither do text, context and interpretations merge into one another, in an intertextual world where it is no longer proper to speak of mean-

ings. Nor is it an acceptable axiom to believe (as many Postmodernists came to affirm) that Protagoras was right, and that 'Man is the measure of all things.' The recognition and perception of meaning is undoubtedly driven by human epistemological systems that have only recently come to be more fully understood; but the philosophical step forward from this, namely that humans have created meaning rather than recognising it (one so central to the relativism that post-modernism wishes to inculcate), is a secular 'act of faith' (not fact) that stands in contradiction to much that is held valuable in human culture at large, and most of what the Church would recognise as the patterns of revelation within the created order. Far from text being detached in a disembodied space, text (at least ancient text such as the scripture) is the collective 'song of the community'. The interpreter who understands this is one who is sensitive to the community of meanings that constitute the 'community's meaning'. In Orthodox terms this means that the text of the Bible 'belongs to' the Church, as much as the Church belongs to the Bible; and the ecclesial reading of the *Ekklesia's Song*, therefore, is very much a matter of conformity to the appropriate modalities of interpretation. Much contemporary criticism finds this highly objectionable. The ancients, especially the Christian Fathers, never failed to argue that true interpretation demands a *symphonia* of understanding between the discourses brought into association: that 'like can only be known by like'. We might express it today by the dictum that the insightful critic has to have deep empathy for the subject. A music critic, for example, certainly does not need to be a performer. If he or she is not an empathetic musician, however, their criticism is hardly worth reading.

Nevertheless, a key result of much modern 'hermeneutic of suspicion' has been the systematic rejection of other perspectives that conflict with the axiomatic ideologies of the new hermeneutic that is being applied, and an unwillingness to subordinate the critical commentator to canons of judgement other than his or her own selected 'principles'. From the first, this visibly resulted in an exile of patristic analysis. The vast collection of patristic sermons on scripture was banished from all serious academic discussion of biblical hermeneutics as hopelessly irrelevant. At a stroke the community which strenuously elevated the canon of the bible, and faithfully preserved it in kerygmatic preached discourse, was eliminated from our considerations of how to interpret it. Today, very few biblical commentaries seriously consider how a pericope has been interpreted in the past. The rich and nuanced body of patristic material has been caricatured as all of a piece 'allegorical' or 'typological' analysis and set aside. Such crudity of categorisation can only be the fruit of ideology. The same is suggested by the observation that only at the very end of the 20th cen-

tury were any serious scholarly analyses of patristic biblical hermeneutics making their appearance ¹⁸.

Orthodoxy can always look afresh at the sacred texts applying parts of the hermeneutic of suspicion (how much the role of apostolic women in the earliest age of the church has been enhanced by feminist readings of texts, for example), but the fundamental ideology behind that hermeneutic will always be resisted, since the consciousness of communion with the Church of the originating age of the biblical texts is one that underpins the whole Orthodox ethos of biblical reading; and behind that, underpins its awareness of being the (same) Church as the Apostolic period (though of course in a different environment). It is not so much a hermeneutic of suspicion that is active here, but a hermeneutic of familial trust. This is what contemporary criticism would call 'Grand Narrative imposition' of a high order, but what Orthodoxy would recognise as its primary drive and instinct of self-recognition across the ages. In Orthodox studies this would be recognised as a fundamental aspect of the 'Sacred Tradition' (*Paradosis*) that underpins the reception of the Apostolic Gospel proclamation, the creation of the biblical canon ¹⁹ in response to that, and the ongoing developmental life of the Church across the centuries: its worship, its intellectual life, as well as its socio-historical forms.

If we can call this primary principle of Orthodox hermeneutics the principle of the 'Ecclesial Reading'²⁰, we will see how basically it matters that an Orthodox interpreter shares a 'consonant' motivation for interpreting the sacred text, consonant that is with the kerygmatic motive of the earlier saints, preachers, and biblical commentators whose works have been 'received' by the Church at large. This commits Orthodox interpreters, of course, to a large body of biblical interpretation which may not be particularly 'accu-

18 Such as M Simonetti. *Biblical Interpretation in the Early Church*. Edinburgh. 1994; T Stylianopoulos. *The New Testament: An Orthodox Perspective*. Brookline. Mass. 1997; Archbishop. D. Trakatellis. *Hoi Pateres Hermenevoun: Apopseis Paterikes Biblikes Hermeneias*. Athens (Apostolike Diakonia). 1996; J Panagopoulos. *He Hermeneia Tes Agias Graphes Sten Ekklesia Ton Pateron*. (Akritas Press) vol. 1. Athens. 1994; A Hauser & DF Watson (edd) *A History of Biblical Interpretation. Vol.1. The Ancient Period*. Grand Rapids. 2003.

19 For Orthodoxy, the Christian canon is only apparently historically 'subsequent' to the Canon of Hebrew scripture. In fact, from its inception (and this was why the concept of the reception of the canon took some time for the nascent Church) the whole corpus of scripture was received collectively. The New Testament, in other words, is not an 'add-on' to the Hebrew canon, but the whole canon (a textual shorthand for the biblical consciousness of covenant election) is adopted in the Church through the very process of the reception of the Gospel, which both constitutes the Church and is demonstrated in the appropriation of Israel's sacred history as its own. By virtue of this history being read exclusively through the climacteric covenant event of Jesus, the meaning of that history will be significantly different from that of the Synagogue's, in any age.

20 The prevenient notions of divine inspiration, and apostolic authority, are not, strictly speaking, hermeneutical, though of course they too impact upon Orthodox understandings of appropriate interpretative process.

rate'²¹, but which remains good in so far as it proved its utility in building up the faith of the community, and entering into the heart of the community. If previous meanings have fallen out of the heart (and memory) of the community, so be it. It would be ridiculous in the name of authenticity to patristic tradition, for example, to resurrect some of the patristic biblical homilies that were warmly welcomed in earlier centuries, but which to modern congregations would simply sound fanciful, and prove a barrier to the comprehension of the core biblical message of salvation. Some element of falling out of memory, and falling out of favour, in the life of the Church is an important aspect of the self-renewal of the tradition of the saints, and ought not to be interrupted by the work of 'archaizers'. Those who simply read out patristic sermons in the course of the liturgy, for example, as a response to the demand to preach the Gospel, surely have a deep need to examine their praxis. It is a practice none of the fathers would have allowed to become a principle (obviously as they themselves originated powerful new interpretations of the message in contemporary Greek rhetoric of their own).

The Principle of Consonance

Consonance with the ecclesial tradition, as the primary requirement for the Orthodox Christian biblical interpreter is exactly what the great Athanasius meant when he wrote this axiomatic passage about biblical interpretation in the *De Incarnatione*. It stands to this day as a charter for the Orthodox conception of attaining to the biblical meaning by an underpinning of 'that virtue ²² which is of Christ', and by 'consonance with the saints':

1. What are the requirements for the searching of the Scriptures, and for true knowledge of them? An honourable life is needed, and a pure soul, and that virtue which is of Christ. For the intellect must apply this to guide its path and then it shall be able to attain to what it desires, and to comprehend it, in so far as it is possible for a human nature to learn of things concerning the Word of God. 2. But, without a pure mind and the modelling of one's life after the saints, a person could not possibly comprehend the words of the saints. 3. If we wanted to see the light of the sun, for example, we would certainly wipe our eyes to brighten them, and would purify ourselves in some appropriate way related to what we desire. So, for example, the eye by becoming light would then be able to see the light

21 Some of it historically inept, and based upon symbolic rhetorical elaborations of the texts, not upon serious contextual analysis.

22 *Arete* is not simply moral probity, but connotes the energy of direction, and instinct for knowing when one has arrived, elements of the divine power of the Logos communicated to the Church, which Athanasius is deliberately adding in to his account.

of the sun. Or take the case of a person who wanted to see a certain city or country. Such a person would surely journey to the place in order to be able to see it. It is exactly the same for someone who desires to comprehend the mind of those who speak of God. Such a person must begin by washing and cleansing their own soul, and by addressing their manner of living. They should approach the saints by imitating their own works. By such consonance with the saints in the conduct of a shared life, a person may understand also what has been revealed to them by God. From that time onwards, because they are so closely in communion with the saints, they too may escape the perils of sinners and the fires of the day of judgment, and they will receive what is laid up for the saints in the kingdom of heaven, those things which "No eye has seen and no ear heard, things which have never entered into the heart of man," the very things that have been prepared for those who live a virtuous life, and love our God and Father, in Christ Jesus our Lord: through Whom and with Whom be to the Father Himself, with the Son Himself, in the Holy Spirit, honour and might and glory for ever and ever. Amen.²³

Basil the Great also says much the same thing in his *Treatise on the Holy Spirit*²⁴ when he describes how the interpreter of the oracles of the divine Spirit, needs to be rendered clear by the working of the same Holy Spirit (just as glass when clear can mediate the sun). This kind of interpretation requires 'consonance'. In other words, the communion with the Holy Spirit who inspires the text is a fundamental precondition for the authentic 'opening up' of the sacred book. Without that, there may be many levels of historical and morphological comment possible on the biblical text; but no exegesis properly understood.

This leads us to the conclusion that, for Orthodoxy, biblical exegesis belongs properly to the community of the Church, which is defined by the possession of the charism of the Spirit. Individual biblical interpreters supplement their own possession of the charism of the Spirit's illumination, with the gift of illumination that over the centuries has been granted to preceding generations of the Church. For this reason alone, no Orthodox interpreter can presume to disregard, or ridicule, the interpretative efforts of previous generations; least of all those of the saints who have been preserved in the tradition as particularly worthwhile. Consonance in this case is certainly not the same as monotonous repetition of past utterance, which would amount to strict conformity, and would signal the end to intelligent development of biblical analysis; on the contrary what is meant is that new applications of biblical interpretative methods pro-

²³ *De Incarnatione* 57. 1-3

²⁴ *De Spiritu Sancto*. 9.23.

ceed reflectively 'within the communion', just as variations on a theme are self-evidently linked to the master theme which they in turn set out to elaborate, illuminate, or extend. This principle of course allows Orthodox interpreters to make use of a large range of biblical readings, methods, and styles ²⁵, that have not been produced by those within the same communion, and perhaps not written with much regard for what one might call the 'inspired' character of the sacred text, but it commits the Orthodox interpreter to view and process all of that extrinsic material in the light of the Church's inner principles of receptivity. In all things the method is an interpretative tool, merely a tool. The guiding metaphysic (the process towards authentic reception of the exegesis of the Bible) has to be the reception of the sacrament of revelation in the present moment: what the fathers called the *Mysterion Christou*.

The principle of consonance (which we could also call the principle of communion) is extensively set out, and most elegantly so, in the first of the *Five Theological Orations* by St. Gregory the Theologian ²⁶, who elsewhere throughout his work describes the biblical commentator as a priest who is allowed entry into a temple, but the deeper the progression into the sacred areas (beyond the veil no human can go in this earthly life) the more pressing is the need for purity of heart and acumen of mind. Both things, moral and intellectual power, are seen by Gregory to be significant charisms that cannot be neglected, and if they are not present in the manifested works of the interpreter, the priestly act of biblical exegesis will be rendered into sacrilege. ²⁷ These patristic writers who speak of consonance with the mind and spirit of the biblical author are largely echoing Origen who, in turn, is developing his principles of biblical interpretation from the starting point of 'seeking the mind of Christ', since for him, that mind (also mindset) is a matrix which the *energeia* of inspiration lays down in the mind of the apostolic author. His starting point for this is, of course, the apostolic dictum in 1 Cor. 2.16, which is itself the summation of one of the first ever considered essays on the Christian theology of inspiration from the hand of the Apostle himself.

And I came to you in weakness and in fear and in much trembling. My speech and my proclamation were not with plausible words of wisdom, but with a demonstration of the Spirit and of power, so that your faith might rest not on human wisdom but on the power of God. Yet among the mature we do speak wisdom, though it is not a wisdom of this age or of the rulers of this age, who are doomed to perish. But we speak God's

25 The so-called 'theologies' of this or that..

26 Oration 27.

27 See J.A. McGuckin. *The Vision of God in St. Gregory Nazianzen*. Studia Patristica. 32. (Ed. E A Livingstone). Peeters, Leuven. 1996. 145-152.

wisdom, secret and hidden, which God decreed before the ages for our glory..... these things God has revealed to us through the Spirit; for the Spirit searches everything, even the depths of God. For what human being knows what is truly human except the human spirit that is within? So also no one comprehends what is truly God's except the Spirit of God..... Now we have received not the spirit of the world, but the Spirit that is from God, so that we may understand the gifts bestowed on us by God. And we speak of these things in words not taught by human wisdom but taught by the Spirit, interpreting spiritual things to those who are spiritual. Those who are unspiritual do not receive the gifts of God's Spirit, for they are foolishness to them, and they are unable to understand them because they are spiritually discerned. Those who are spiritual discern all things, and they are themselves subject to no one else's scrutiny. "For who has known the mind of the Lord so as to instruct him?" But we have the mind of Christ.²⁸

This is not to imagine that sophisticated biblical theologians such as Origen, Athanasius and Cyril, or the Cappadocian fathers, ever envisaged a direct or literal transference of information from God to the human author (something the icon painters somewhat naively depicted); rather that they imagined inspiration as being a divine *energeia* that inspired the charism of 'comprehension' of the things of God in a human heart. Such comprehension was seen to be partial (inevitably so, since no human mind could fully comprehend the purposes of God) but substantively accurate. Accordingly, the Fathers understood the differences in the biblical accounts of Jesus, for example, as fundamentally related to the quality of the inspiration of each of the various evangelists. John and Paul were always recognised, in almost all patristic literature, as being clearly more in possession of the 'Mind of Christ' than most of the others.

Origen expressed this sense of degrees of inspiration among the biblical writers²⁹ in a regularly repeated image, that some of the apostles were called to the mountain with Christ to see things that the others could not witness directly, but had to hear of only through later report (he has in mind the episode of the Transfiguration in Mk. 9). The patristic idea of consonance, however, was fundamentally one that resisted the atomisation of biblical texts into disparate trends, or parts. It is this fundamental vision that accounts for the Church's refusal to allow Marcion and the Gnostics to divide the Testaments. It is also at the heart of building and defending the biblical Canon: that whatever is recognised as canonical literature is endorsed as sharing in that communion of spirit which is authentically the

²⁸ 1 Cor. 2.3-16 passim.

²⁹ His central insights into the process of biblical criticism were collected by the Cappadocians Gregory and Basil and assembled in the *Philocalia of Origen*. ET by G. Lewis. Edinburgh. 1911.

Jesus tradition. Not all parts of the Jesus tradition share the same level of inspiration, this implies, but they all share the same communion of authority. It follows that the contemporary principle of affording the highest level of authority to chronologically earlier materials (such as the so-called 'Jesus Seminar' endlessly arguing over what is or is not an authentic utterance of the historical Jesus) is deeply inimical to Orthodox principles of biblical interpretation. There is no hidden canon within a canon, a pure core of historically verifiable materials (as distinct from what later disciples added to the Ur-tradition) to be established by the sagacious historian; but rather a collegiality of kerygma beginning with the preaching of Jesus and from there extending back over the whole comprehension (or reception) of the Old Testament itself, and extending forward over the whole unrolling of Christian civilisation (the culture of the Church).

The Principle of Authority

This is an area in which there will always be radical difference between Orthodox biblical interpretation, and so-called 'independent academic criticism' in so far as Orthodoxy is fundamentally defined by its allegiance to evangelical and apostolic authority. The principle of authority is robustly resisted in modern critical hermeneutic precisely because the contemporary interpreter is given the highest status of authority. If it is necessary to share that authority among others (as in cases of controversial points of judgement) then a cabinet of academics can be convoked (strangely echoing the historical movement of Christianity from Apostolic to Synodical principles of judgement making). One can see this process operating consistently among biblical critics, from the unshaken confidence of the 19th century liberals to the more tentative dogmatism of the Jesus Seminar, which votes on what is to be considered (or not considered) authentic Jesus-utterance. Common to both is the sense that the putative academic judgement is the last and highest court. No reference ought to be made to any other type of authority to elucidate 'authentic meaning'. If there is such an appeal it is often regarded as a 'professional foul'. This fundamental attitude has survived even its most rigorous 20th century attack (mainly by ignoring it), in the form of the protest from Liberation Theology that such academic self-enclosure cut off the voice of the poor and dispossessed who did not share in this type of discourse, and could see in it only the age-old marks of the oppressive disregard of the rich for the poor. Even so, for most of the lifetime of higher criticism the concept of 'Apostolic' witness has been merely of a piece with 'Patristic' or other forms of medieval or modern piety - at best irrelevant to the elucidation of

the quest for authenticity (considered as chronological priority ³⁰), and at worst evocative of systemic forces of historical oppression ³¹.

For Orthodoxy, the Apostolic authority is not an oppression, but a liberative lens through which the Church, and its biblical interpreters in the present age, can share in a commonality of experience of the Christ-Mystery. Dominical and Apostolic utterance become, as it were, the set key signatures, within which the present music of the re-expression of the evangelical kerygma can be extrapolated: that music which is the essential expression of the Church from age to age³². It is an 'oppression' only in the sense that fugal form necessarily guides the composer in the creation of a fugue, or in the way a sonnet is required to rhyme. Irenaeus had much to say about the creativity of Tradition, which was not open to endless 'redefinitions' (say in the hands of the Gnostics). In another place I have more extensively considered the 'open-endedness' of ecclesial Tradition as a closure-system ³³. This is not an contradictory notion as many presume: no more than is the notion of bounded infinity with which modern cosmologists understand the strange reality of the ever-expanding universe as it appears to scientific observation. Irenaeus amplified the biblical sense of apostolic tradition (first seen in the epistolary literature) with the concept of apostolic succession of bishops in the main-line 'Apostolic' churches. His point was that if one first discerned then scrutinised the apostolic tradition of Christian doctrine, one would find that there was perfect unanimity as to the *Regula Fidei*, and his current interpretation of scripture. This was proven by appeal to the record of the main apostolic centres - the ancient and leading Churches. He was suggesting a universal test of tradition, as well as invoking a particular claim for the authenticity of his own charism as a Christian teacher: that he stood within the Church's consensus, not without it.

Irenaeus further developed his thought by suggesting that the apostolic Churches had the 'charisma *veritatis*'³⁴ which could not be presumed to be at work elsewhere.³⁵ For him, this essential charisma was manifested above all in the manner in which the leaders of the great Churches interpreted the scriptures soberly, and with catholic consensus. It was in this

30 And all based on the flimsiest of evidence bases, that makes other serious academics outside the biblical field look askance at the methodologies being applied here to historical literature.

31 The rise of Patriarchy, for example, or the suppression of the Gnostics, or the resistance of the Reformers' theology, or countless other incidences.

32 Including its spiritual and liturgical life, but also its intellectual and social culture.

33 **J.A. McGuckin.** *'Eschaton and Kerygma : The Future of the Past in the Present Kairos.* [The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology.] St. Vladimir's Theological Quarterly. vol. 42. Nos. 3-4. (Winter) 1998. 225-271.

34 Adv. Haer. 4.26.

35 This does not mean to suggest it is always absent elsewhere - but that it cannot be presumed to be consistently operating elsewhere

context that he developed his famous image of the interpretative 'key' to the Scriptures (Hypothesis) which the Church has but which others do not possess. It was to grow into the fuller patristic concept of the *Mens Ecclesiae*, the 'Mind of the Church', what Athanasius was to call the Church's *Dianoia*³⁶ and its sense of the *Skopos*³⁷ of Scripture and Tradition - the comprehensive overview given to the Spirit-illuminated faithful, which was radically partialised and distorted by Arian and other dissidents, who heretised themselves precisely by refusing the consensus of illumination. For Irenaeus, the chief thing that was wrong about Gnostic exegesis was its lack of a harmonious sense of direction. He regarded this as proof that they did not possess the 'key' to the scriptures. They were like people who re-assembled the pieces of a mosaic - he uses the image of a mosaic of a king - and made it up again from the original parts but now representing a dog; claiming that they were authentic because their mosaic bits were original³⁸. Irenaeus added further to the fundamental vocabulary of the theology of Tradition when he developed the argument that the key to biblical interpretation was the 'Canon of truth'³⁹, which in the Latin version of his works gave to the West, decisively so in the hands of Tertullian⁴⁰, the principle of the *Regula Fidei*, or *Regula Veritatis*. This *Regula*, Irenaeus says, is the strongest refutation of Gnostic variability, for it is maintained in all the Churches and goes back to the apostles. Apostolic succession, then, is not primarily a matter of succession of individual bishops one after another, but the succession of apostolic teaching from the time of apostles to the present⁴¹. It seems to me that the whole care for the *Symphonia* of biblical teaching within Orthodoxy is an extremely important way in which individual theological teachers within the contemporary Church express and defend their (and the Church's own) apostolic charism and witness. It is not a dead category, in other words, but a living praxis of the reception and transmission of evangelical experience.

36 *Ten ekklesiastiken dianoian*. Con. Arianos. 1.44.

37 Con. Arianos. 3.35.

38 Adv. Haer. 1.8.1.

39 Adv. Haer. 3.2.1. *The Kanon Tes Aletheias*. He speaks of the Church having the 'body of truth': Adv. Haer. 2.27.1.

40 Tertullian pressed the legal context much more than Irenaeus. For him tradition was transmitted within the churches that were linked by 'familial' apostolic relationship. Tradition is thus the legal patrimony of the apostolic churches: a patrimony that is the legacy left by the legal founder of a corporation. It belongs only to the legitimate heirs. False pretenders to the legacy, such as the heretics, must be excluded by a legal praescriptio: that is their claims are voided by default. (*De Praescriptione Haereticorum* 19-21.)

41 Adv. Haer. 3.3.3; cf. Adv. Haer. 4.26.2; and Adv. Haer. 4.33.8.

The Principle of Utility

Beyond the principle of consonance, many other Fathers point regularly to a most important aspect of undisputedly Orthodox biblical interpretation, which is its edificatory character. The biblical commentary is not, essentially, an historical essay or semantic analysis, but an expression of the charism of preaching within the Church. We might call this the principle of utility: how the proclamation of the faith is rendered 'appropriate' from age to age; how in one era the discourse is suitably Semitic and poetical, while in another the framework of Greek rhetoric and hymnody works most effectively, and in another age does not work so well, and may require simpler forms of re-expression. Origen (who certainly saw the act of biblical commentary as an extension of the prophetic charism of preaching the word) expressed this principle in his own time by describing the commentator as a 'spiritual herbalist' whose duty was to know the values of all the contents of the herbarium, and be able to make a potent mix for the benefit, not the bane, of the recipients:

The saint is a sort of spiritual herbalist who culls from the sacred scriptures every jot and every common letter, discovers the value of what is written, and its use, and finds then that there is nothing in the scripture that is superfluous.' ⁴²

This, in short, is a caution to Orthodox biblical commentators of the future, that commentary cannot be separated from the task of kerygmatic proclamation; and, since the latter includes dogmatics at its heart, a caution that Orthodoxy must be very careful indeed not to allow the same divorce between systematic theology, biblical interpretation, and pastoral theology, that has so painfully and so decisively marked much of Protestant and Roman Catholic theological development in the aftermath of the New Hermeneutic. The Orthodox sense of the liturgical rootedness of all theology serves as a counterweight to processes that tend to erect systematic division between fields and subfields. It may be that the life of the academy was unable to cope in any other way with the burgeoning complexities, and increasing literature, of its subfields; but the progressive atomisation of domains of expertise has been a bane of the 20th century Humanities, and cannot be presumed to be a desirable path for the future (although there seems to be at least a century of 'lag-time' before educational establishments repair large-scale defects in curricula.

⁴² Philocalia of Origen 10.2. (Lewis. p.52).

Concluding Remarks

It is precisely this lag-time that may position Orthodox reflection on Biblical hermeneutics to assume a more significant role in Western scholarship of the next generation, at just the moment when the Academy's Religious departments are once more coming round to an openness to listen to symphonic voices in place of atomized dissonance. There is much work to be done to establish in the Orthodox academies, both in the West (which leads in terms of wealth and resources), and in other parts of Eastern Europe (only now emerging from the context of overwhelming oppressions but with deep perspectives and insights), a newly vitalised tradition of biblical theology. It is imperative that the achievements of the so-called 'Higher' Biblical Criticism are neither avoided because of fears of their underlying hermeneutics that are, at many instances, inimical to Orthodox Tradition, nor slavishly adopted without reflection, so as to fill the vacuum of contemporary literature on Biblical history and interpretation. Orthodoxy, in the great patristic centuries, showed that it was more than willing to adopt the latest refinements in interpretative method, and boldly re-expressed Semitic idioms in Hellenistic metaphorical style. The church's involvement with recent hermeneutical methods will undoubtedly be a very significant aspect of its theological dialogue with the West in the years ahead. It will demand of Orthodox theologians a high sensitivity to philosophical and historical issues that have not been extensively discussed by our Church theologians. It seems to me that this is a problematic time, but also one of immense promise. A large variety of biblical methods now lie at the disposal of text commentators, and they can potentially revitalize the preaching of the scriptures in Church. Many of the methods elevated their own metaphysics, several of which were hostile to the very concept of apostolic authority. It belongs now to Orthodox commentators, secure in their overarching Tradition, to sift and assess. This eclectic method, has always been descriptive of patristics exegesis (no better example can be found than in Basil's *Hexaemeron*), and so, although Orthodoxy may be using new terms, it is hardly the case that the argument or the process is new. It may well find it has to use new tools and models of discourse, but it will not be using new principles or values. It is a great and challenging task that lies ahead, and one where the Orthodox witness to fidelity to the past may be combined with what was once a shining aspect of Orthodox theological style (at least in the hands of the great Fathers and saints): that is a contemporary relevance that speaks to the moment, becomes, as it were, a *Kairos* of grace, and in that flexible *economia* demonstrates to society at large the beauty of the Tradition that is at once 'ever ancient ever new.'

CREAȚIA - DARUL LUI DUMNEZEU OFERIT OMULUI SPRE PROGRES ȘI ÎNNOBILARE, NU EXPLOATARE ȘI ABANDONARE!

Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA

ABSTRACT

One of the most serious problems contemporary mankind is facing is the environmental crises, which endangers life on our planet. Man has forgotten that nature is all men's house; that between them and nature there must exist harmony; that this nature has to be humanized, not exploited and degraded. Theology, and the Church are called, in view of their divine mandate, to warn and bring to awareness the fact that the Earth is not at the discretion and free will of man, that it is under God's permanent observation, that this is why God must not be excluded from his creation. Man is responsible for the fate of the earth and nature, because the entire creation is God's gift of love for man. The Church is called to get involved with its entire authority and responsibility in the world's major problems of today, more precisely, in this ecological crisis, sanctioning the degradation of environment, pollution as a grievous sin, promoting the protection of environment, as an essential duty and as an essential moral duty. From this perspective, we must insist that an ecological conscience has to be formed ever since childhood.

1. Semnal de alarmă: Umanul în derivă!

Este indispensabil și responsabil pentru statutul nostru de ființe raționale și trăitoare la modul uman ca, prin iureșul, învălmășeala sufocantă și stresantă a cotidianului, să ne găsim și puțin răgaz de introspecție, atât la nivel personal, social, cât și ambiental.

Omenirea, din nefericire, sau mai bine zis umanul se află direcționat pe o pantă periculoasă a degradării, a pierderii identității și entității sale.

Semnalul de alarmă nu este tras doar de ecologi, moraliști și sociologi, preocupați mai îndeaproape de soarta omenirii, ci, din păcate, în acest impas trăim fiecare, de la mic la mare, în viața cotidiană, particulară, familială, socială, precum și la scară planetară. Omenirea - Omul - ca entitate individuală și socială se confruntă și trece prin mari convulsii, acum, la acest ceas, pe traseul existenței și devenirii sale multimilenare.

Dacă S.O.S.-urile ecologilor de a stopa căderea în prăpastia autodistrugerii sunt condiții presante și indispensabile pentru supraviețuirea familiei planetare, tot atât de urgente sunt măsurile ce trebuiesc luate și în mediul dinlăuntrul ființei noastre - mediul spiritual, sufletesc, moral. Și aici, din păcate, poate mai mult ca oriunde, gradul de poluare, cotele degradării au atins limite alarmante, de atâtea ori subumane.

Or, factorul moral este constituentul central sau fundamental în definierea umanului. De fapt, premisa și corolarul acestuia le constituie principiile morale obiective (înscrise în conștiință), nu subiective (adaptate ori tatonate de tentațiile vieții).

Omul cu adevărat om sau omenia, cum este definită spiritualitatea tradițională românească, înseamnă conformare și integrare în principiile morale (adevăr, cinste, dreptate, respect reciproc, sinceritate etc.) ca piloni centrali ai vieții individuale și ai coexistenței sociale, cel puțin bimilenare.

Omul modern, contemporan sau post-modern, cum ne place să-l autodefinim, rezultat al liberalismului și scientismului secolului al XIX-lea, impresionat de propriile invenții, copleșit de *“minunile”* tehnice pe care le-a realizat, a crezut că el e suficient sieși, că toate pretențiile lui sunt justificate, că n-are nicio restricție.¹ Cu ajutorul științei și tehnicii, omul poate domina parțial lumea, *“dar fără Dumnezeu nu se poate domina pe el, pierde dimensiunea spirituală a existenței și devine violent, sălbatic și exploziv...”*² Prin autonomizarea sa, omul îl neagă pe Dumnezeu, negându-se pe sine însuși și autodistrugându-se.³

Marea greșală a omului modern și contemporan este idolatria. Omul și-a devenit sieși idol. Orice idolatrie este o încercare de babilonizare a vieții și societății omenești. Secolul XX a acumulat destulă infatuare, mulți considerându-se că ei diriguiesc lumea și istoria.⁴

Omul a crezut că prin știință posedă *“cheia cunoașterii și prin tehnologie va “domina lumea”*. Cu iluzia că poate fi *“stăpânul lumii”* l-a ispitit gândul că în locul *“paradisului ceresc”* el e capabil *“să construiască un paradis al fericii pământești”*.⁵ Omul a început să devină prizonierul lumii imanente, în cadrul căreia și-a transferat cu totul existența, începând cu originea care a coborât-o în rândul ființelor inferioare lumii și terminând cu menirea de a fi pentru aici și pentru acum. În acest sens omul contemporan este mai puțin interesat de promovarea valorilor spirituale ci, dimpotrivă, mai mult preocupat de reactivarea impulsurilor care țâșnesc din adâncul subconștientului uman, adică vitalismul, senzualitatea și erotismul.

Omul împătimit n-are loc pentru Dumnezeu în ființa lui, pentru că și-a autozeificat și idolatrizat propriile pofte și interese. *“Când te lași pradă patimii trupești, zice Jean Delumeau, înalți templu unui idol și-l părăsești pe*

1 Coriolan GHEȚIE, *Omul creștin*, în rev. Teologie și Viață, nr. 8-10/1992, p. 184; Petre ȚUȚEA, *Bătrânețea și alte texte filozofice*, Ed. Viitorul Românesc, București, 1992, p. 111.

2 Pr. prof. dr. Dumitru Gh. POPESCU, *Teologie și cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R.

3 Panayotis NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 23.

4 Coriolan GHEȚIE, *op. cit.*, p. 176.

5 Petre ȚUȚEA, *Omul - Tratat de antropologie creștină*, vol. II, Iași 1993, p. 139.

Dumnezeu cel adevărat pentru niște divinități diavolești”.⁶ De asemenea, încă Kierkegaard sesiza indispoziția omului modern pentru Dumnezeu, deoarece acesta preferă să iasă de sub tutela oricărei autorități. De aceea, el remarcă: *“Este atât de greu să crezi pentru că este atât de greu să te supui”*.⁷

Mulți oameni îmbrățișează cu aviditate orice concepție și atitudine care-l exclud pe Dumnezeu, pentru că firea lor este deja pervertită. De aceea, Fericitul Augustin preciza în acest sens: *“Nimeni nu-i necredincios fără să fie mai întâi necurat”*.⁸ Iar Pascal, filosoful și omul de știință, spunea: *“Dacă vrei să te convingi de adevărurile veșnice nu căuta argumente în sprijinul credinței, ci termină cu patimile”*, pentru că toate patimile sunt forme ale egoismului.⁹

Ch. Baudelaire zicea, la vremea sa, pe bună dreptate că civilizația nu înseamnă nici pe departe doar inventarea locomotivei cu aburi, cât mai ales silința pe care și-o dă omenirea spre a limita, în efect și consecințe, păcatul adamic...

De aceea, pe bună dreptate, prof. dr. Jurgen Moltmann, de la Universitatea din Tübingen, considera că *“această criză ecologică cu care ne confruntăm reprezintă o criză a însăși civilizației tehnico-științifice moderne. Marele proiect al lumii moderne riscă să eșueze”*. Este vorba nu doar despre o simplă criză morală ci, în esență, de o criză religioasă cu care se confruntă în primul rând societatea apuseană.¹⁰

Într-adevăr, una din cele mai grave probleme cu care se confruntă contemporaneitatea este criza ecologică care devine tot mai amenințătoare și pune în pericol în prezent viața pe planeta noastră, fără să mai amintim de prognozele apocaliptice ale generațiilor viitoare.¹¹

Stratul de ozon s-a deteriorat alarmant și poate pune în primejdie oricând existența vieții. Catastrofele naturale au crescut într-un ritm care dă fiori - de la aproximativ 100 într-un deceniu, la peste 2.800!¹²

Deceniul cel mai fierbinte din ultimul secol a fost cel al anilor 1990, dar despre cel prezent ce să mai vorbim sau chiar de anul acesta în care iarna, cel puțin la noi, a fost una de *“talie mediteraneană”*.¹³ Motivele cele

6 Jean DELUMEAU, *Frica în Occident*, vol. II, Ed. Meridiane, București 1986, p. 217.

7 Apud, Pr. asist. dr. Vasile MIHOC, *Condițiile însușirii mântuirii*, în rev. M.A., nr. 3-4/1986, p. 179.

8 Fericitul AUGUSTIN, *Confesiuni*, VI, 4, 5, col. P.S.B., nr. 64, p. 135.

9 Apud Mihai UȚĂ, Pascal, Ed. Casei Școalelor, București, 1939, p. 214.

10 Prof. dr. Jurgen MOLTSMANN, *Redescoperirea Pământului - spiritualitate cosmică despre Teologie și ecologie*, în rev. Teologie și Viață, nr. 1-6/1997, p. 128.

11 Pr. prof. dr. Dumitru Gh. POPESCU, *op. cit.*, p. 6.

12 După revista “Magazin”, nr. 45 (2504) din 10 nov. 2005, p. 1.

13 Mihaela DOROBANȚU, *Prețul unui an dezastruos*, în rev. “Magazin” nr. 3 (2410), din 22 ian. 2004, p. 5.

mai grave de îngrijorare din partea oamenilor de știință care participă la proiectul SCOUT - 03, susținut de U.E., sunt cu privire la mărirea găurii din stratul de ozon, care ar declanșa efectul de seră ce, odată pornit, n-ar mai putea fi oprit.¹⁴

Omul, considerat *“rege al naturii”*, și-a permis să se comporte în maniera celui mai dur despot. Omul a uitat că în accepțiunea biblică *“a stăpâni”* nu înseamnă altceva decât *“a sluji”*, că natura este casa tuturor oamenilor, că între aceștia și natură trebuie să existe o armonie, că această natură trebuie personificată sau umanizată nu exploatată și degradată.¹⁵ Astfel omenirea se află în pericol de a fi devorată de însăși civilizația pe care spiritul ei infatuat a creat-o.

Semnalele de alarmă sunt tot mai amenințătoare. Neliniștea se amplifică și comunitatea mondială e din ce în ce mai agitată. Se lansează lozinci, manifeste și deziderate de maximă urgență că sarcina prioritară este de a reconcilia omul cu natura, de a stopa marii coloși ai poluării. Este adevărat, dar insuficient și ineficient. Se încearcă remedii, se oferă soluții care de care mai ingenioase dar, din păcate, cu un efect minor.

Biserica și Teologia de azi sunt chemate, în baza autorității și demnității sacre ce o dețin, de a avertiza și conștientiza lumea post - modernă și contemporană că planeta Pământ nu-i la discreția sau cheremul omului, ci se află în permanentă supraveghere a lui Dumnezeu, dar noi trebuie să redevenim colaboratori, împreună păstrători și înnobilatori ai creației, nu potrivnici și demolatori ai acesteia. Trebuie să devenim conștienți și să-L admitem și pe Dumnezeu la cârma corabiei terestre. Lumea sau natura trebuie să admitem că n-au apărut haotic, întâmplător și accidental, ci aceasta este creația lui Dumnezeu. Totul este legitate, ordine, armonie, cosmos, de aceea în relație cu ea omul nu-și poate permite să întrebuițeze dezordinea, excesul și agresivitatea. Așa după cum, în propria sa ființă, omul când nu ține cont de câteva principii sau reguli elementare riscă să-și pericliteze existența, la fel și în relația lui cu natura sau lumea înconjurătoare.

2. Lumea creată - condiție a existenței și dezvoltării omului

Lumea este locul oferit de Dumnezeu omului, destinat vieții, activității și desăvârșirii sale, fiind indispensabil ființării acestuia.

Lumea, întreaga existență materială și spirituală, în frunte cu omul, este

¹⁴ Vezi rev. “Magazin”, nr. 6 și 32/2005.

¹⁵ Mitropolit Nicolae CORNEANU, *Teologie și ecologie*, în vol. Quo vadis?, Timișoara, 1990, p. 190.

opera creației lui Dumnezeu. (Gn. 1, 1). Numai Dumnezeu este fără de început și fără de sfârșit, infinit, spiritual, veșnic și absolut care transcede lumea și o penetrează în același timp fără a se confunda cu ea.

Toată făptura văzută și nevăzută a fost adusă în existență cu voia lui Dumnezeu din nimic. Ea n-a existat ca o materie preexistentă sau coeternă cu Dumnezeu, cum învățau concepțiile elenice ale școlilor ioniană și atomistă, Platon și neoplatonicii. Lumea e opera bunătății și iubirii divine, fiind o exteriorizare a frumosului care e însuși Dumnezeu.¹⁶

“Eu sunt Domnul care a zidit lumea: singur am făcut cerurile. Eu am întărit pământul și cine Mi-a fost într-ajutor?” (Is. 44, 24). *“Eu am făcut pământul și omul de pe el Eu l-am zidit. Eu cu mâinile am întins cerurile și la toată oștirea lor Eu îi dau poruncă”* (Is. 45, 12). *“Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor”* (Ps. 32, 6).

Întreaga creație constituie o unitate și armonie, o imagine a existenței Ființei plenare. *“Ordinea progresivă a creației, de la inferior la superior, de la firicelul de iarbă la om, viața plantelor și a animalelor, mersul astrelor, toate produc o integritate absolută”*.¹⁷ Există o armonie și un echilibru bine stabilit de Dumnezeu atât în lumea animală cât și în cea vegetală, zice Sf. Vasile cel Mare, încât nimic din cele ce există nu sunt în afara grijii Lui.¹⁸ Fiecare element al naturii, de la tremurul unic și nerepetabil al unei frunze, până la uriașa și măreața mișcare neconținută a astrilor, totul este mister, totul reflectă măreția și grandoarea Maestrului Creator.¹⁹ De aceea, pe bună dreptate, psalmistul exprimă această doxologie permanentă a creației: *“Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”* (Ps. 18, 1).

Lumea a fost creată de Dumnezeu în vederea omului, ca ea să fie oferită omului, creatura specială a lui Dumnezeu, după chipul și asemănarea Sa, pentru ca omul să se poată folosi de ea în creșterea și consolidarea comuniunii cu Creatorul său.²⁰ Și a zis Dumnezeu: *“Să facem om... ca să stăpânească... Și i-a binecuvântat Dumnezeu zicând: “Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul...”* (Gn. 1, 26, 28).

Sf. Părinți spun că omul a fost făcut în urma celorlalte făpturi pentru că se cuvenea să fie pregătită mai întâi împărăția și apoi să vină împăratul

16 **Pr. prof. I.G. COMAN**, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1995, p. 38-39.

17 **Pr. prof. dr. Nicolae NEAGA**, *Integritatea creației pe baza referatului biblic*, în rev. M.A., nr. 4/1986, p. 15.

18 **Sf. Vasile cel Mare**, *Omilii la Hexaemeron*, IX, 5, în vol. *Scrieri*, partea întâi, col. P.S.B., nr. 17, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1986, p. 176.

19 **Dr. Pavel CHIRILĂ** și **pr. Mihai VALICĂ**, *Meditație la medicina biblică*, București, 1992, p. 63.

20 **Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1978, p. 334.

ei - omul.²¹ În înțelepciunea planului dumnezeiesc, omul, reprezentând încununarea creaturilor și punctul de întâlnire a celor două lumi, spirituală și materială, era potrivit să fie adus la existență în urma acestora. "Fiecare din piesele creației are menirea de a sluji omului, piesa lor culminantă."²² Prin alcătuirea sa biopsihică, omul ocupă o poziție intermediară între lumea materială și spirituală. Prin urmare, omul este o sinteză, adică o reprezentare în mic a lumii celei mari sau un microcosmos. Omul este un inel de legătură al întregii creații, el are în sine toate părțile întregului, în viziunea Sfinților Părinți.²³ De aceea, Sfântul Vasile cel Mare, Lactanțiu și alți părinți bisericești subliniază faptul că lumea a fost făcută pentru om, iar omul pentru Dumnezeu. Astfel, *"omul nu poate fi conceput în afară de natura cosmică, precum nici natura nu poate fi înțeleasă fără om."*²⁴ În acest context, psalmistul elogiază poziția și rostul major al omului în creație. *"Ce este omul că-ți amintești de el... micșoratu-l-ai cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinstire l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui"* (Ps. 8, 4-6).

Omul fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este într-o relație unică cu Dumnezeu și cu natura. Cartea Facerii ni-l înfățișează pe om ca o unitate biologică și spirituală fără a fi separat de natură și nici depozitat de stăpânirea asupra ei. Omului i s-a dat puterea de a stăpâni natura, dar în calitate de econom, care trebuie să o respecte și să o conserve. Filiația și fraternitatea umană care decurg din monogenismul sau unitatea de origine a neamului omenesc fac din natură casa comună a întregii umanități ce trebuie păstrată simplă și curată, fără a fi profanată pentru că este sfântă și de la Dumnezeu, indispensabilă vieții și existenței umane. Natura este parteneră supusă omului dar numai în măsura în care aceasta respectă pe Dumnezeu și creația Sa, fără ca să o exploateze în mod egoist.²⁵

Numai în om și pentru om natura capătă un sens și un rost fiind necesară și folositoare nu numai pentru existența biologică ci și pentru creșterea lui spirituală. Dependența umanului de natură e în așa măsură încât se poate spune că natura fizică e parte a naturii omului, e sursa și condiția existenței și dezvoltării integrale a omului pe pământ. Omul nu

21 **Sf. Ioan Gură de Aur**, *Omilii la Facere*, VIII, 2, în col. P.S.B., nr. 21, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1987, p. 100.

22 **Ioan BANU**, *Profeții biblice vorbind filosofiei*, Ed. Științifică, București, 1994, p. 81.

23 **Sf. Ioan Gură de Aur**, *op. cit.*; **Marin BRANIȘTE**, *Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul*, în rev. S.T., nr. 9-10/1958, p. 589-590.

24 **Apud Pr. prof. dr. Isidor TODORAN** și **arhid. prof. dr. Ioan ZĂGREAN**, *Teologia Dogmatică*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1991, p. 158.

25 **Thomas Sieger Derr**, *Ecologie et liberation humain*, Ed. Labor et fides, Geneva, 1974, recenzie de pr. prof. N. C. BUZESCU, în rev. O., nr. 1/1976, p. 250-253.

poate fi conceput în afara naturii cosmice. Omul, atunci când lucrează împotriva naturii, prin coruperea, sterilizarea și otrăvirea ei, periclitează propria existență și a semenilor săi. Astfel, natura este nu numai condiția existenței omului singular ci și a solidarității umane. Natura apare cu deplină evidență intercalată în conviețuirea și dialogul interuman care poate fi benefic sau distrugător. Numai în acest cadru, ca dat ontologic, omul îl poate experimenta pe Dumnezeu și realiza inseparabila relație eu-tu-natură.²⁶ Omul dobândește conștiința de sine numai fiind conștient de lumea în care trăiește și de lucrurile din ea. Cu cât cunoaștem mai bine lumea în care trăim și ne mișcăm, cu atât mai mult suntem conștienți de noi înșine. Prin aceasta înseamnă că lumea contribuie în mod pasiv la formarea și adâncirea conștiinței de sine a noastră. În concluzie, omul nu este făcut pentru lume ci lumea pentru om și prin urmare lumea este indispensabilă omului. Așadar, omul este scopul lumii și nu invers. Natura se dovedește astfel mijlocul prin care omul crește fizic și spiritual și, în același timp, își fructifică intențiile față de sine și față de semenii săi. Ori de câte ori omul nesocotește ordinea naturii, când o sterilizează, când o otrăvește și abuzează de ea, el atentează la creșterea și viața sa și a semenilor săi. Natura este, așadar, darul lui Dumnezeu oferit omului, mijlocul indispensabil al existenței și dezvoltării umanității în solidaritate.²⁷

Omul nu poate fi gândit ca detașat de natură, de mediu. Cu toate că el este punctul central al existenței terestre, coroana creației nu se poate separa de restul creației. Fără om creația nu-și mai are sens dar nici omul fără lumea din jur, fără mediul ambiant nu poate fi om, acesta fiindu-i indispensabil vieții.

3. Consecințele păcatului strămoșesc asupra naturii înconjurătoare

Neascultarea poruncii dumnezeiești de către protopărinți în grădina Edenului s-a răsfânt asupra ființei umane în general, ca suflet și trup, dar și asupra naturii înconjurătoare. Pierderea dreptății originare a atras după sine alterarea naturii spirituale umane, stricarea integrității și perfecțiunii originare a puterilor sufletești ale omului sau întunecarea chipului lui Dumnezeu în om. Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a stricat, s-a alterat dar nu s-a distrus sau desființat. Căderea a avut consecințe și asupra trupului. Trupul omului a devenit muritor, adică supus legilor naturale ale descompunerii.

²⁶ Pr. prof. dr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 323-324, 345, 495.

²⁷ *Ibidem*, p. 11-12, 325.

Prin cădere, a intrat în creațiune o mișcare divergentă și descompunere. Păcatul a modificat condițiile de viață ale omului. Omul a fost alungat din rai, pământul a fost blestemat și stăpânirea asupra animalelor și naturii limitată. *“Pentru că... ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta...”* (Gn. 3, 17-19). Întreaga stare a omului căzut are un caracter ambiguu, contradictoriu și amăgitor.²⁸

După căderea în păcat, prin care omul s-a revoltat împotriva Creatorului său, natura nu l-a mai recunoscut pe acesta ca stăpân, revoltându-se și ea contra lui. Acest lucru îl evidențiază și textul sapiențial: *“Pentru că făptura, slujindu-ți Ție, Celui care ai făcut-o, se încordează pentru pedepsirea celor nedrepti și se domolește spre facerea de bine a celor care se încred în Tine”* (Înt. Sol. 16, 24). În căderea omului există și o cădere a materiei. Dezorganizarea și stricăciunea pe care o creează păcatul în om au dus și la dezorganizarea și stricăciunea lumii. Înainte de cădere, întreaga creație era unită cu omul, într-o relație armonioasă, urmându-și scopul ei. După cădere această relație s-a deteriorat. De asemenea, a fost întreruptă comuniunea cu Dumnezeu, rămânând în lume aproape exclusiv legile dominatoare ale materiei îngroșate și corupte prin ieșirea de sub puterea Duhului dumnezeiesc și a spiritului omenesc, care nu mai pot fi modelate și stăpânite decât în parte.²⁹ Această stare de fapt o exprimă cât se poate de elocvent Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani: *“Căci făptura a fost supusă deșertăciunii - nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o...”* (Rm. 8, 20).

Păcatele săvârșite în continuare de urmașii lui Adam și ai Evei au avut, de asemenea, consecințe nefaste asupra lor și a situației lor în lume. De exemplu, fratricidul lui Cain e privit cu revoltă și ripostă din partea naturii, a pământului care-și înăsprește și sancționează păcatele omului. *“Glasul fratelui tău strigă către Mine din pământ. Și acum ești blestemat de pământul care și-a deschis gura sa ca să primească sângele fratelui tău din mâna ta. Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele sale ție; zbuciumat și fugar vei fi tu pe pământ”* (Gn. 4, 10-12).

De asemenea, mai târziu, în istoria poporului ales, păcatul săvârșit de către un membru al statului teocratic era privit ca o lezare a ordinii și ar-

28 Prof. N. CHIȚESCU, pr. prof. Isidor TODORAN, pr. prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, București, 1958, p. 541-543; Pr. prof. D. RADU, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu*, în vol. *Îndrumări misionare*, București, 1986, p. 242-244, 246-248.

29 Mitrop. Dr. N. MLADIN, prof. diac. dr. O. BUCEVSCHI, prof. dr. C-tin PAVEL, prof. dr. I. ZĂGREAN, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol II, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1980, p. 277-278; Pr. prof. acad. D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 243.

moniei universale. Iată ce afirmă în acest sens Legea mozaică: “Să nu vă întinați cu nimic din acestea... că s-a întinat pământul și am privit la nelegiuirile lor și a lepădat pământul pe cei ce trăiau pe el” (Lv. 18, 24-25). De aceea, porunca lui Dumnezeu este categorică: “Iar voi să păziți toate poruncile Mele și toate legile Mele și să nu faceți toate ticăloșiile acestea, nici băștinașul, nici străinul care trăiește între voi. Că toate urăciunile acestea le-au făcut oamenii pământului acestuia, care e înaintea voastră și s-a întinat pământul; ca nu cumva să vă lepede și pe voi pământul când îl veți întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi” (Lv. 18, 26-28).

Prin prooroci, Dumnezeu trimite pedepse peste popor cu scopul de a-l trezi la realitate și a-l readuce pe calea mântuirii. “Eu v-am trimis foamete în cetățile voastre... v-am lipsit de ploaie... v-am bătut pe voi cu rugină și cu mălură; am pustit grădinile și viile voastre... smochinii și măslinii voștri au fost prăpădiți de lăcuste. Dar voi nu v-ați întors către Mine...” (Amos 4, 6-10).

Omul robit de păcatul lăcomiei al concupiscentei și dorinței exacerbate de dominare a denaturat natura, periclitându-i echilibrul.³⁰

Alungat din paradis și “străin” în raport cu Dumnezeu, dar și “înstrăinat” de lumea și natura care i-au devenit ostile din pricina păcatului, omul V.T. trăiește profund drama căderii, părăsirii și înstrăinării sale: “Până când, Doamne, mă vei uita, până când îți vei întoarce fața Ta de la mine?” (Ps. 12, 1).

Căderea omului nu a fost totală, iremediabilă, anihilând cu totul chipul lui Dumnezeu, ci doar alterându-l, pentru că în om a mai rămas voirea binelui chiar dacă n-a rămas puterea îndeplinirii lui statornice.³¹ De aceea, întreaga creație, dimpreună cu stăpânul ei relativ - omul - dorește și suspină, cum spune Sf. Apostol Pavel, ca să fie izbăvită din robia stricăciunii păcatului și să aibă parte de mântuirea adusă în lume de Iisus Hristos (Rm. 8, 21-22).

4. Atenția și grija față de natură în Revelația vechi-testamentară

Este de evidențiat faptul că referatul biblic prezentând actele creației în mod gradat face adesea remarcă asupra lucrării divine că este bună. “Și a văzut (în sensul de a constatat, a confirmat) Dumnezeu că este bine - în textul ebraic: vaiare Elohim chi-tob; în LXX: „καλόν”.

³⁰ **Drd. Ion I. NĂSTASE**, *Problema ecologică în lumina învățăturii creștine*, în rev. S.T., nr. 7-8/1975, p. 598-599.

³¹ **Pr. prof. dr. D. STĂNILOAE**, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în rev. O., nr. 3/1956, p. 336.

Aceste remarci se fac după crearea luminii în ziua întâi (Gn. 1, 4), după delimitarea uscatului și după apariția vegetației, de două ori în cadrul zilei a treia (Gn. 1, 10, 12), după crearea astrilor în ziua a patra (Gn 1, 18), după crearea vietăților din apă și din văzduh în ziua a cincea (Gn. 1, 21) și apoi după crearea mamiferelor în ziua a șasea (Gn. 1, 25). Așadar, șase remarci existente în referatul biblic, aproape corespunzând fiecărei zile pentru creația anteumană. Ceea ce este mai important și vrednic de relevat este faptul că, după crearea omului și așezarea acestuia ca stăpân al lumii înconjurătoare, apare din nou remarca sau constatarea că lumea sau creația este bună dar de această dată pusă la superlativ. “Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte” (Gn. 1, 31) - în textul ebraic: “tob meod”, iar în LXX “καλα λιαν” (bune foarte). Așadar, fiecare element al naturii, fiecare etapă a creației este bună, iar odată cu omul ea capătă o nouă dimensiune, o împlinire, un rost major al lumii pentru om și cu omul în frunte.³²

Dezbrăcată de mesajul ei spiritual, lumea, prin păcatul original, va deveni pentru om adesea o realitate lipsită de sens.³³ Pământul suportă consecințele blestemului, rodind spini și pălămidă (Gn. 3, 17-18).

Apogeul decăderii și nelegiurii la care a ajuns omenirea dinainte de potop s-a răsfrânt și asupra pământului și mediului de viață al acestuia, atrăgând răzbunarea și pedeapsa lui Dumnezeu. *“Pământul însă se stricase înaintea feței lui Dumnezeu și se umpluse pământul de silnicioși. Și a căutat Domnul Dumnezeu spre pământ și iată era stricat, căci tot trupul se abătuse de la calea sa pe pământ. Atunci a zis Domnul Dumnezeu către Noe: “Sosit-a înaintea feței Mele sfârșitul a tot omul căci s-a umplut pământul de nedreptățile lor și iată Eu îl voi pierde de pe pământ”* (Gn. 6, 11-13). Raportată la realitățile zilelor noastre, situația din timpul lui Noe are toate șansele de a se repeta, datorită nelegiurilor și perversiunilor săvârșite de om contra omului cât și contra naturii, anomalii care se pot solda cu un dezastru la scară planetară.

Legământul încheiat de Dumnezeu cu Noe, având ca semn curcubeul, exprimă intenția lui Dumnezeu de a păstra creația, natura cu ritmurile ei necesare bunei desfășurări a vieții și activității umane, dar acest legământ incumbă și o îndatorire din partea omului de a asculta și a respecta principiile divine și a deveni responsabil de lumea în care trăiește și activează (Gn. 8, 21-22; 9, 11-17).

Nelegiuirile Sodomei și Gomorei atrag după ele pierderea și nimicirea totală a acestor cetăți. *“Că noi avem să pierdem locul acesta, pentru că strigarea împotriva lor s-a suit înaintea Domnului și Domnul ne-a trimis*

32 Pr. dr. Vasile RĂDUȚĂ, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 52.

33 *Ibidem*, p. 49.

să-l pierdem” (Gn. 19, 13). *“Atunci Domnul a slobozit peste Sodoma și Gomora ploaie de pucioasă și foc din cer de la Domnul. Și a stricat cetățile acestea, toate împrejurimile lor, pe toți locuitorii cetăților și toate plantele ținutului aceluia”* (Gn. 19, 25).

O atenție și o grijă deosebită față de natură și armonia ei găsim în Legea mozaică. Aceasta interzice cu strictețe amestecul lucrurilor pe care natura le-a separat și apără ordinea imprimată în aceasta. Era oprită semănarea țarinei cu două feluri de sămânță, înjugarea la arat a boului cu asinul, țeserea la un loc a lânii cu inul (Lv. 19, 19). Se interzicea, de asemenea, ca femeile să poarte veșminte bărbătești, iar bărbatul haine femeiești (Dt. 22, 5), urmărindu-se prin această măsură împiedicarea pervertirii și decăderii moravurilor.³⁴

Legea mozaică ocrotește armonia naturii în toate compartimentele ei. De exemplu, în lumea animală este oprită sacrificarea îndată a noilor născuți din turmele de oi, din turmele de capre, din cirezile de vite; să nu fie folosiți nici chiar pentru jertfe. Aceasta vrea să spună interdicția: *“Să nu fierbi iedul în laptele mamei lui!”* (Ex. 23, 19; 34, 26; Dt. 14, 21). Această interdicție este atât din pricina puilor cât și din pricina mamelor. *“Să se lase puii șapte zile la mama lor”* (Ex. 22, 30; Lv. 22, 27). Prin aceasta, Legea mozaică vrea să-l învețe și pe om bunătatea, respectul și considerația față de lumea înconjurătoare, începând de jos, din lumea necuvântătoarelor, să stopeze ura, disprețul și cruzimea, care, manifestate față de lumea vegetală și animală, pot ușor intra și în relațiile interumane.³⁵

În V.T. se îngăduie uciderea animalelor pentru hrană și îmbrăcăminte (Gn. 9, 3), dar, în afară de aceasta, maltratarea lor n-are nicio justificare morală. Chinuirea animalelor, mutilarea lor, distrugerea vegetației pornește din cruzime și duce la cruzime, care foarte ușor se poate aplica și oamenilor. Nu trebuie să facem niciodată nimic ca cele din jurul nostru să sufere inutil, fie plante, fie animale, fie chiar lumea minerală.³⁶

V.T. interzice profanarea și distrugerea naturii, a vegetației, a pomilor chiar și în teritoriile dușmanilor: *“Să nu strici pomii cu securea, ci să te hrănești din ei și să nu-i dobori la pământ, căci copacul de pe câmp nu este ca omul ca să se poată ascunde după întăritură”* (Dt. 20, 19). Legea firească, care are temei în Legea dumnezeiască, ne învață, așadar, spune Clement Alexandrinul, că nu se cuvine să tăiem arborii domestici, nici să secerăm spicele înainte de seceriș, nici să stricăm un fruct înainte de vreme. Această lege ne învață că trebuie îngrijiți pomii tineri, să li se

34 Pr. prof. dr. Dumitru ABRUDAN, diac. prof. dr. Emilian CORNIȚESCU, *Arheologie biblică*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1994, p. 176.

35 Clement ALEXANDRINUL, *Stromata*, cartea a II-a, cap. XVIII, 92, 1-4; 93, 4; 94, 1-4; 35, 1-3, în vol. *Scriseri*, partea a II-a, col. P.S.B., nr. 5, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1982, p. 159-160.

36 Drd. Ion I. NĂSTASE, *op. cit.*, p. 594.

taie lăstarii de prisos, să nu-i înăbușe și să nu-i șubrezească ș.a.m.d.³⁷

De asemenea, legea anului sabatic și jubileu este pătrunsă de spiritul de conservare a naturii. Dreptul la odihnă și al animalelor și al pământului dau prilej omului să reflecteze asupra menirii sale și de a nu lupta contra naturii, ci de a-i respecta legile imprimate în ea de Creator, a o conserva și utiliza în mod judicios.³⁸

Orice crimă, orice nelegiuire, orice abuz săvârșit de om împotriva naturii produce o perturbare, atrăgând riposta acesteia cât și a lui Dumnezeu pentru păcatele comise. *“Ca nu cumva să vă lepede și pe voi pământul, când îl veți întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi”* (Lv. 18, 28)

Dar Pentateuhul și V.T., în general, nu se ocupă doar de apărarea și conservarea naturii, ci scriitorii V.T. sunt mari admiratori și sesizatori ai ordinii, armoniei și inegalabilelor frumuseți ale naturii.

Munții cu pădurile, livezile cu pomii și cu florile, marea însoțită, cerul înstelat, izvorul cu murmurul său, ciripitul duios al păsărilor și alte peisaje fermecătoare din natură, prezente în paginile Sfintei Scripturi, denotă admirația față de opera Creatorului și năzuința spre frumos a omului ca fiu al Acestuia. Moise a fost un mare prieten al naturii, fiind crescut în mijlocul unui peisaj câmpenesc... admirând de pe culmea muntelui Nebo lunca Iordanului și pământul în care *“curge lapte și miere”*, pe care Dumnezeu l-a promis poporului său ales.³⁹ La fel, profeții au prețuit natura și minunatele ei frumuseți, presărând cu parfumul florilor și plantelor scrisul lor. Nu se poate concepe Cântarea Cântărilor fără crini și trandafiri, psalmii de pocăință fără isop, măreția și grandoarea fără cedrii Libanului. Scriitorii V.T. văd în natură o carte a lui Dumnezeu și veșmântul slavei sale pentru că *“minunat este Dumnezeu întru făpturile Sale”* (Ps. 67, 36).⁴⁰ Isaia este foarte sensibil la frumusețile naturii, de la cedrii Libanului până la isopul ce crește în grădini. Pentru profetul Amos, ca fost păstor și trăitor în mijlocul naturii, sunt vii în scrisul lui munții, plaiurile, pădurile și văile, fie cuprinse de viforitele uraganului, fie de zâmbetul de lumină al primăverii. În viziunea profetului Osea (14, 6), omul de omenie *“va înflori ca un crin și va avea faima vinului din Liban”*.

Cerul cu soarele, luna și stelele care semnifică perfecțiunea, absolutul; marea - simbolul nemărginirii, muntele - simbolul purității, al demnității, câmpiile și văile mănoase cu holdele și plantațiile lor, iată mediul de viață al poporului ales care a fost privit totdeauna ca o binecuvântare și pros-

37 Clement ALEXANDRINUL, *op. cit.*, p. 160.

38 Pr. prof. dr. D. ABRUDAN și E. CORNIȚESCU, *Arheologie biblică*, p. 312.

39 Pr. dr. N. NEAGA, *Scriitorii biblici despre frumusețile naturii*, în rev. M.A., nr. 1-3/1961, p. 37.

40 Idem, *Problema frumosului în V.T.*, în rev. M.M.S., nr. 3-4/1958, p. 204; A. C. COSMA, *Dumnezeu în natură*, Sibiu 1932, p. 14.

peritate, îndeosebi pentru vremurile mesianice.⁴¹

Flora și vegetația biblică s-au bucurat de o atenție deosebită din partea autorilor inspirați, reliefând valoarea etică a florilor și oferind peisajul minunat al măreției divine pentru a-L înțelege pe sublimul Creator (Ps. 92, 1). Isaia vorbește despre strălucirea câmpiei Șaronului (Is. 35, 1-2), în Cântarea Cântărilor crinul este simbolul inocenței, delicateții, grației și fecundității (6, 2), iar în graiul profeților, crinul este imaginea omului drept și temător de Dumnezeu (Os. 14, 6). În Psalmi, aloea este imaginea frumuseții spirituale a lui Mesia. Floarea cea mai populară este trandafirul. Acesta este chipul grației și al frumuseții. De aceea, cea mai fericitoare urare era să înflorești ca un trandafir. La sărbătoarea Cincizecimii și a cor-turilor, evreii își împodobeau casa de rugăciune cu trandafiri. În general, florile sunt simbolul iubirii. Ele figurează binele și frumosul. Uneori ele sunt și simbolul trecerii grabnice (Iov. 14, 2; Is. 40, 6-7). Arborii și pomii roditori îi simbolizează pe oameni. Precum pomii produc roade, așa sunt și oamenii. Arborii verzi și pomii cu rod sunt imaginea oamenilor virtuoși (Ps. 1, 3). Înțeleptul Solomon a fost un mare iubitor al florilor, plantelor, arborilor, în general, precum și al animalelor. Tradiția îi atribuie comunicarea cu florile, arborii și animalele.⁴²

Grija lui Dumnezeu față de natură este exprimată în foarte multe texte ale V.T., dar mai cu seamă ele abundă în Cartea Psalmilor. Dintre aceștia, Psalmul 103, în întregime, este un imn închinat lui Dumnezeu, pentru înțelepciunea și bunătatea arătate în crearea lumii, a plantelor și animalelor și destinarea acestora spre folosul oamenilor. În acest Psalm se spune: *“Tu faci să răsară iarbă pentru dobitoace și verdeață pentru trebuința oamenilor. Tu scoți hrană din pământ... și pâinea inima omului o întărește”* (Ps. 103, 14-17). Măreția acestui Psalm, ca un elogiu adus lui Dumnezeu, este inegalabilă în paginile V.T., de aceea în contextul și preocupările teologico-ecologice actuale este socotit o doxologie ecologică.⁴³

Așadar, din paginile V.T. reiese cu deplină claritate atenția deosebită care se bucură lumea înconjurătoare, natura, ca mediu de existență, de creștere și desăvârșire a omului, precum și responsabilitatea ce incumbă pentru el.

5. Destinul comun al lumii și al omului

Data fiind lumea ca mediu de viață și activitate a omului, nu se poate gândi un destin separat al unuia față de celălalt. *“Lumea și omul se*

41 N. NEAGA, *Scriitorii biblici despre frumusețile naturii*, p. 38-58; *Idem*, *Apele mărilor în preocupările scriitorilor biblici*, în rev. M.A., nr. 7-8/1963, p. 513-514.

42 *Idem*, *Flora și vegetația din Orientul biblic*, în rev. M.M.S., nr. 7-8/1961, p. 502-525.

43 *Drd. Ion I. NĂSTASE*, *op. cit.*, p. 594.

implică și se explică reciproc pentru că natura ține de om sau întregește pe om, omul neputându-se desăvârși fără să reflecteze și să lucreze asupra naturii”.⁴⁴ Solidaritatea dintre om și natură este dată de însăși actul creației, omul fiind creat la sfârșit ca să se bucure de întreaga natură creată și să urmeze drumul progresului și desăvârșirii în cadrul ei. Așadar, natura devine o parte a însăși naturii omului, condiție a existenței și dezvoltării integrale a omului pe pământ. Așa că omul nu poate fi conceput în afara naturii cosmice. Aceasta înseamnă că nici “natura nu-și împlinește rostul ei fără om sau în afara omului” și nici printr-un om care activează contrar ei.⁴⁵ Solidaritatea dintre om și natură își are începutul în Dumnezeu, creatorul naturii și al omului. Prin trupul lui, omul este nedespărțit de lumea minerală, vegetală și animală. Din materia acesteia el își întreține trupul sau preface materia ei în trupul lui. Pe de altă parte, imaginile ei intră în sufletul lui cu sensurile lor. Natura, pământul întreg, este așadar un trup comun al tuturor oamenilor.⁴⁶

Raportul moral al omului față de natură se cuprinde în cuvintele lui Dumnezeu de la creație: “*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți...*” (Gn. 1, 28-29). Prin aceste cuvinte i se dă omului o autoritate relativă de stăpân al naturii, omul fiind așezat încă de la creație în mijlocul naturii. În această lume, omul trăiește într-un permanent contact nu numai cu semenii ci și cu animalele, plantele și obiectele neînsuflețite. Așa cum avem datorii față de oameni, avem datorii față de animale, plante și lucruri, așa cum ne-o cere natura lor și relațiile ei cu natura noastră.

În virtutea chipului lui Dumnezeu pe care îl poartă în sine, omul este așezat peste natură având menirea de a fi mijlocitor între Creator și făpturile neraționale. În locul acestora, omul trebuie să fie profetul care vestește voia lui Dumnezeu. Omul trebuie să fie preotul care aduce jertfă de laudă și mulțumire lui Dumnezeu în numele tuturor făpturilor necuvântătoare. Concentrând în ființa sa ținta tuturor făpturilor, omul are menirea de a viețui în așa fel încât să păstreze toate în perfecta armonie în care au fost lăsate de înțelepciunea divină, în solidaritate cu destinul omului. Așa că, toate acestea, împreună cu omul, se ridică sau cad împreună cu el.⁴⁷

Datoria primilor oameni era să extindă granițele Paradisului până la marginile pământului, adică să transforme întreaga lume într-un paradis. Paradisul s-a desființat și odată cu el omul s-a îndepărtat de idealul fixat de Dumnezeu. Acest ideal nu s-a anulat. Omul trebuie să recâștige ceea ce

44 Pr. prof. Dumitru RADU, *op. cit.*, p. 132.

45 Ibidem.

46 Pr. prof. dr. D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 116.

47 *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, p. 517-518; Pr. prof. D. RADU, *Starea primordială a omului*, în vol. *Îndrumări misionare*, p. 219.

pierduse și să pornească din nou spre ținta asemănării cu Dumnezeu.⁴⁸

Destinul comun al lumii și al omului se realizează doar în Iisus Hristos, prin întruparea sa și în perspectiva deschisă de El omului și lumii. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru că omul e inelul de legătură între toate părțile creației și Dumnezeu. *“În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu unite cu sine. În aceasta constă demnitatea omului de preot al creației. În vederea împlinirii acestei uniri a fapturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu creațiunea la existență”*. Părțile creației își găsesc unitatea deplină în om. *“Nu omul este o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului. Dumnezeu nu are ce face cu cosmosul fără om. El vrea să vadă cosmosul adunat în om, cizelat de om, umanizat și adus Lui prin om...”*. Omul nu se poate opri la lume, pentru că nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul trebuie să ducă lumea la Dumnezeu.⁴⁹ *“Pe toți acei care poartă numele Meu, pentru slava Mea i-am creat, i-am zidit și i-am pregătit”* (Is. 43, 7).

6. Restaurarea creației prin venirea lui Mesia

Așa cum arătam în capitolul precedent, cu toate că omul s-a îndepărtat de idealul fixat lui de Dumnezeu, acest ideal nu s-a anulat. El trebuie să recâștige ceea ce pierduse și să pornească din nou spre ținta asemănării cu Dumnezeu. Realizarea acestui obiectiv este imposibilă pentru omul singular. De aceea, Dumnezeu nu-l lasă pe om abandonat, ci în bunătatea și iubirea Sa față de el îi promite trimiterea unui Salvator. *“Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; Acela îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul”* (Gn. 3, 15). Reiese din acest text că omenirea, pe parcursul existenței sale, va avea de luptat cu Răul, sub toate formele lui, dar, în sfârșit, printr-un urmaș celebru al ei va ieși învingătoare în lupta cu Vrăjmașul și agresorul permanent al omului. Este prima veste bună că protoevanghelia dată protopărinților după cădere, a însoțit întreaga omenire pe traseul existenței sale, întreținută, înnoită și îmbogățită prin patriarhi, poporul ales și mai ales prin proorocii V.T.

Ideea mesianică a salvării umanității printr-un urmaș celebru străbate ca un fir roșu paginile V.T., de la Cartea Facerii și până la profeția lui Maleahi. Îndeosebi de la patriarhul Avraam (Gn. 12, 3; 18, 18; 22, 18), care primește făgăduința deslușită, înnoită lui Isaac (Gn. 26, 4), apoi lui Iacob (Gn. 28, 14), direcționată pe seminția lui Iuda (Gn. 49, 10), transmisă mai

48 Pr. lect. D. ABRUDAN, *Aspecte ale antropologiei V.T.*, în rev. S.T., nr. 3-4/1978, p. 266-267.

49 Pr. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Despre om*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 158/1996, p. 1; Drd. Ioan Mircea IELCIU, *Învățătura despre îndumnezeirea omului la Sf. Maxim Mărturisitorul*, în rev. M.A., nr. 2/1998, p. 36.

departe regelui David, ideea mesianică este destul de accentuată prezentă în cartea Psalmilor. Instaurarea împărăției mesianice și universalitatea ei va triumfa cu toate impedimentele și suferințele îndurate (Ps. 2, 7; 15, 10; 21, 1, 7; 44, 8; 71, 1; 109, 1). Toți profeții și îndeosebi Isaia, profetul mesianic prin excelență, prevăd cu claritate și convingere că Dumnezeu va întemeia o împărăție universală a sfințeniei și justiției și că în acest scop Iahve va încheia un legământ nou de ale cărui binefaceri se vor împărtăși toate popoarele, realizându-se o armonie și bunăstare generală în întreaga existență.⁵⁰

În Hristos ni se arată ținta spre care era destinată omenirea și întreaga natură de la creație. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu și-a însușit elementele materiei din care și-a format trupul Hristos și l-a întreținut. Cu această fire materială Hristos a stabilit o legătură organic-ontologică. Trupul Domnului Hristos, format din carnea și sângele nostru, din natura cosmică generală, e mijlocul sau mediul comunicării desăvârșite a vieții netrecătoare a lui Dumnezeu către noi creștinii.⁵¹

Dumnezeu cheamă întreaga creație prin om la ținta supremă: îndumnezeirea. Mișcarea spre această țintă este posibilă datorită prezenței Duhului lui Dumnezeu în creație (Gn. 1, 2). Lumea nu poate exista în mod automat în afara lui Dumnezeu. Ea a fost creată de Dumnezeu din neant și fără Dumnezeu se întoarce în neantul din care a ieșit. Lumea nu poate exista fără Ziditorul și Proniatorul ei, căci *“dacă îți întorci tu fața Ta toate se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului”* (Ps. 103, 29-30).

Este îmbucurător pentru noi, teologii, că știința contemporană, reușind să pătrundă mai adânc în tainele universului, începe să părăsească teoria hazardului, începând să bată la porțile Rațiunii transcendente și să ajungă la concluzia că posibilitatea matematică ca universul să fie zămislit de către hazard practic este nulă.⁵²

Creația implică prezența Duhului lui Dumnezeu, putând fi transfigurată, sfințită și îndumnezită. Spre această țintă finală a adus Dumnezeu lumea în existență. Preluând ideea Sf. Maxim Mărturisitorul, teologul Vladimir Lossky fixează câteva etape în procesul restaurării și îndumnezeirii omului și a întregii creații: 1). depășirea separației dintre sexe printr-o viață castă; 2). reunirea Paradisului cu restul lumii terestre; 3). triumfarea spiritului și trupului asupra spațiului prin unificarea întregii lumi; 4). pătrunderea

50 Nicolae NEAGA, *Profeții mesianice în Vechiul Testament*, Sibiu, 1929, p. 7-84.

51 Pr. prof. dr. D. STĂNILOAE, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în rev. O., nr. 1/1976, p. 12-13.

52 Jean GUITTON, *Dumnezeu și știința*, Ed. Harisma, 1992, p. 56; Erwin SCHRODINGER, *Ce este viața? Spirit și materie*, Ed. Politică, București 1980, p. 60-84, 99, 101, 108; Alfred KASTLER, *Această stranie materie*, Ed. Politică, București, 1982, p. 6, 240, 241.

în lumea angelică și asimilarea valorilor acesteia; 5). oferirea pe sine a omului lui Dumnezeu și a întregii creații purificate prin harul divin cu care omul a conlucrat. Astfel se va ajunge la depășirea separației primordiale dintre cele create și cele necreate, se va realiza îndumnezeirea omului și prin el a întregului univers.⁵³

7. Responsabilitatea umană în raport cu lumea și întreaga creație

Responsabilitatea omului față de natură e implicată în responsabilitatea acestuia față de semenii săi și își are temeiul în responsabilitatea majoră față de Persoana supremă care este Creatorul naturii și al oamenilor.⁵⁴ Această responsabilitate reiese cu claritate și din referatul biblic al Genezei (2, 7, 8, 9, 15, 16, 18-24). Responsabilitate i se pretinde doar unei ființe raționale, conștiente și libere. *“Iată eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul... alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi”* (Dt. 30, 15, 19). Profetii pun un accent major și pe responsabilitatea individuală (Is. 30, 15; Ierem. 18, 11; Iez. 18, 17, 20).⁵⁵

Omul este răspunzător de soarta lumii și a naturii pentru că întreaga creație este darul iubirii lui Dumnezeu față de om. Acest dar, în primul rând, trebuie prețuit, valorificat și înmulțit, astfel înseamnă un refuz al lui, o profanare și o degradare. Natura, prin frumusețea ei, exprimă frumusețea divină ca atribut al dumnezeirii și ca dar inestimabil dat omului pentru a-L contempla și preamări pe Dumnezeu. Conștiința prezenței lui Dumnezeu în creație îl face pe om moralmente răspunzător pentru faptele sale, pentru consecințele lor, deoarece trebuie să garanteze și buna moștenire pentru descendenți. Datoria față de generații este implicată în ideea creației și în legământul lui Dumnezeu cu poporul evreu și cu celelalte popoare, îndeosebi prin Iisus Hristos. De aici rezultă responsabilitatea noastră față de natura dată de Dumnezeu și datoria de a folosi resursele ei în mod chibzuit și de a nu o altera prin poluare. Aceasta înseamnă că omul nu poate trăi în patimi și nu poate profita de natură ca să-și satisfacă infinit plăcerile și poftele în această lume.

Responsabilitatea omului față de Dumnezeu, Creatorul său și al naturii, trebuie să fie responsabilitatea majoră, adică să se situeze deasupra celorlalte îndatoriri. Datoriile omului față de Dumnezeu se reduc în esență

53 Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 101.

54 Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 324-325.

55 Pr. conf. dr. Petre SEMEN, *Reconcilierea după cărțile Scripturii vechi-testamentare*, în rev. Teologie și Viață, nr. 1-4/1994, p. 28.

la trei: credința nestrămutată în el, ascultarea față de poruncile Sale și iubirea permanentă a lui Dumnezeu. Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu este datoria principală a fiecărui credincios. În raport cu semenii, datoriile credinciosului se înmănunchează în ceea ce se numește dreptatea față de aceștia, pe care psalmistul o exprimă atât de plastic: *“Dreptul ca finicul va înflori și ca cedrul din Liban se va înmulți”* (Ps. 91, 12).

Considerat “rege al naturii”, omul și-a îngăduit adesea să se comporte în maniera celui mai neîndurător despot. *“Niciodată oamenii n-au amenințat atât de grav ca astăzi echilibrul ecologic al întregii noastre planete, adică ansamblul ecologiei planetare”*. Pământul și omenirea de pe el sunt rănite mortal de efectul cumulativ al factorilor nocivi care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, adică despădurirea, eroziunea și deșertificarea, salinizarea, exploatarea abuzivă și comercială a resurselor, militarizarea și războaiele, ploile acide, reziduurile industriale și menajere, poluarea apelor și atmosferei. Planeta albastră e bolnavă. Întregul ei metabolism e dereglat. Se comite, cu voie sau fără voie, o crimă ecologică, un ecocid. Și aceste cuvinte nu sunt afirmații hazardate sau șocante, când ne gândim doar la ritmul alarmant al dispariției speciilor sub ochii noștri: o specie animală pe zi și una vegetală pe săptămână.⁵⁶

La originea crizei ecologice contemporane stă conștiința europeană falimentară. Criza conștiinței europene s-a răsfrânt asupra mediului său social și ambiental. Decadența spirituală contemporană a condus la poluarea mediului său relațional. Până nu demult, omul considerat dependent de față de Dumnezeu și prin aceasta față de restul creației, în ultimele secole devine el însuși centrul în jurul căruia trebuie să graviteze totul. Acest antropocentrism unilateral s-a dovedit a fi eminamente antiuman. Un conflict între om și natură nu se poate isca decât dintr-o concepție dualistă asupra lumii, unde separația între Dumnezeu și lume este totală. Materia a fost golită de orice semnificație spirituală. Această a doua natură, secularizată, pe care omul și-a creat-o, devine sufocantă pentru sine și distructivă pentru adevărata natură. Procesul de secularizare a provocat o deplasare a centrului de gravitate al vieții și culturii de la Dumnezeu la om. În centrul existenței nu mai stă Dumnezeu, ci omul, adică s-a trecut de la teocentrism la antropocentrism. Omul, întorcându-se dinspre Dumnezeu și lăsând frâu liber tuturor poftelor și plăcerilor, folosind adesea despot

⁵⁶ Mitrop. Nicolae CORNEANU, *Teologie și ecologie*, în vol. Quo vadis, Timișoara, 1990, p. 190; Grigorios KASIOMATIS, *Omul și mediul înconjurător*, în vol. Gândirea greacă. Eseiști contemporani, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1975, p. 172, 178, 188; Eduard BONNEFOUS, *Omul sau Natura?*, Ed. Politică, București, 1976, p. 98, 133; Prof. Marian NIȚĂ, *Ecologia văzută prin ochii credinței în Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2005, p. 79; Ioan NĂDIȘAN, *Caleidoscop ecologic - ghid pentru tineri*, Ed. Universității de Nord, Baia Mare, 2006, p. 131, 161.

știința și tehnica, are toate șansele să se dezumanizeze.⁵⁷

Lumea contemporană a ajuns la concluzia că omenirea ruptă de natură nu poate supraviețui și că sarcina cea mai urgentă este de a reconcilia omul cu natura.

Consecințele poluării și degradării mediului sunt alarmante, iar lipsa unor intervenții urgente și concrete s-ar solda cu catastrofe incalculabile. Reducerea producției vegetale și animale de la un an la altul, sporirea numărului și periodicității secetelor, perturbațiile și anomaliiile atmosferice sub aspect climatic, stressul, creșterea alarmantă a factorilor de îmbolnăvire, maladiile cardio-vasculare care ocupă astăzi primul loc între cauzele de deces, mutațiile genetice și anomaliiile care apar în lumea vegetală, animală și umană, iată doar câteva repercusiuni evidente ale degradării mediului cu care omenirea contemporană se confruntă.⁵⁸

Toate aceste realități sumbre cu care ne confruntăm i-au determinat pe savanți, sociologi, oameni politici, organisme și organizațiile guvernamentale și neguvernamentale din întreaga lume, factorii responsabili cu destinele țărilor și a pământului să fie preocupați și să întreprindă fel de fel de măsuri pentru a stopa sau cel puțin pentru a diminua dezastrul spre care ne îndreptăm. Întrunirile, conferințele, congresele și lucrările consacrate acestor probleme pe plan local, la nivelul statelor, la nivel continental și mai ales mondial, au fost multe în ultimul timp și se întrevăd și în viitor. Iată și un calendar, stabilit în acest sens, pentru a sensibiliza opinia publică cu privire la responsabilitatea față de mediu:

12 martie - Prin Ordinul nr. 224 din 27 02 2007 al ministrului Mediului și Gospodăririi Apelor s-a desemnat ca ziua de 12 martie să fie ZIUA GĂRZII NAȚIONALE DE MEDIU.

22 martie	- ZIUA MONDIALĂ A APEI.
23 martie	- ZIUA INTERNAȚIONALĂ A MEDIULUI.
22 aprilie	- ZIUA PĂMÂNTULUI.
5 iunie	- ZIUA MEDIULUI.
1 septembrie	- ZIUA ATMOSFEREI.
16 septembrie	- ZIUA MONDIALĂ A PROTECȚIEI STRATULUI DE OZON.
23 septembrie	- ZIUA MONDIALĂ A CURĂȚENIEI.
20 noiembrie	- ZIUA INTERNAȚIONALĂ ÎMPOTRIVA FUMATULUI.
29 decembrie	- ZIUA INTERNAȚIONALĂ A BIODIVERSITĂȚII.

57 Pr. prof. dr. Dumitru Gh. POPESCU, *Teologie și cultură*, p. 67; Eduard BONNEFOUS, *op. cit.*, p. 455.

58 Ibidem, p. 132; Ion MAC, *Știința mediului*, Ed. Europontic, Cluj Napoca, 2003, p. 418-451.

Față de aceste realități sumbre și frământări cu care se confruntă omenirea contemporană pe tărâm ecologic, Biserica și Teologia contemporană nu sunt deloc străine, ci întru totul preocupate și implicate în găsirea și aplicarea unor mijloace eficiente pentru evitarea catastrofei ecologice.

În primul rând, Biserica, prin învățătura ei curată, desprinsă din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, și-a educat credincioșii în respectul față de lumea și natura înconjurătoare, văzând în aceasta darul creației divine oferit omului ca acesta să-și poată desfășura viața normal pe acest pământ în perspectiva dobândirii vieții veșnice. Încă înainte de Sinodul IV ecumenic găsim rânduiri de rugăciuni pentru om și natură. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre *“Liturgia cosmică”* la care este antrenată întreaga creație, nu numai omul. Natura a fost sfințită de însăși Mântuitorul care a purtat trup omenesc, călcând Pământul, sfințind apele Iordanului, atunci când s-a botezat, admirând florile câmpului și păsările cerului.

Prin ierurgii, adică slujbele de binecuvântare a lucrurilor și firii înconjurătoare, prin sfințirea mică și mare a apei, Biserica, prin lucrarea lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt, scoate natura și lucrurile de sub influența duhurilor necurate, o purifică și sfințește prin harul divin, pentru a fi folosite și ocrotitoare omului.⁵⁹

Problema mediului a devenit o preocupare majoră în viața și activitatea Bisericii Ortodoxe din ultima vreme. Cu ocazia sărbătoririi, în insula Patmos, a 1900 de ani de la scrierea Apocalipsei Sf. Ioan, a fost organizat un simpozion ecologic mondial: Apocalipsa și mediul înconjurător. Ziua de 1 septembrie a fiecărui an a fost desemnată ca zi de rugăciune pentru ocrotirea mediului înconjurător. Cu această ocazie, patriarhul ecumenic transmite un mesaj pentru protecția mediului. A devenit deja tradițional seminarul ecologic de vară anual, reunit la Halki.

Aceleași preocupări le găsim și în Biserica romano-catolică la toate nivelele. În cadrul Consiliului pontifical al Vaticanului au avut loc mai multe întruniri care au abordat problema responsabilității umane față de natură. Pe plan ecumenic problema ecologică a fost luată în atenție și dezbătută cu responsabilitate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.), de Conferința Bisericilor Europene (C.B.E.) și de alte organisme ecclesiastice internaționale.

În concluzie, menirea Bisericii și a Teologiei contemporane este de a conștientiza omenirea la toate nivelele de responsabilitate majoră ce o are, în primul rând înaintea lui Dumnezeu, apoi pentru sine, de a stopa procesul nesăbuit al poluării și de a îngriji natura ca mijlocul indispensabil

59 **Prot. Nicodim BELEA**, *Rugăciunile Bisericii pentru om și pentru toată firea înconjurătoare*, în rev. M. B., nr. 9-10/1994, p. 547-549.

al existenței și continuității sale pe Terra. *“Dumnezeu nu ne-a dat Pământul murdar! Trebuie să-l păstrăm curat, așa cum l-am primit și trebuie să-l lăsăm curat, astfel încât și cei ce vor veni după noi să se bucure în această minunată grădină a Edenului, care este Planeta Albastră”*⁶⁰.

8. Ocrotirea mediului și a naturii - virtute morală cardinală

Creștinul autentic este un înfăptuitor și promotor în orice timp și în orice loc al virtuților, adică a împlinirii îndatoririlor față de sine, față de semenii și față de Dumnezeu. Virtutea creștină este așadar o stăruință continuă în săvârșirea faptelor bune și lupta împotriva răului.

Virtuțile religioase sau teologice - credința, nădejdea și dragostea - cu toate că se referă în primul rând la Dumnezeu, fiind indispensabile mântuirii, ele se răsfrâng și asupra semenilor și a întregii creații, deoarece nimeni nu poate spune că-L iubește pe Dumnezeu, iar pe fratele său să-l urască (I In. 4, 20). La fel și natura, mediul ambiant și, în general, creația lui Dumnezeu nu poate fi agresată, degradată, poluată sau murdărită de către cel ce-L iubește cu adevărat pe Dumnezeu (Mt. 7, 21). Așadar, implicit, iubirea și slujirea lui Dumnezeu implică întreaga creație care este opera lui Dumnezeu.

Virtuțile morale sau cardinale preluate și înnobilate de creștinism: înțelepciunea, dreptatea, cumpătarea și bărbăția, raportate mereu la virtuțile teologice îl ajută pe om la îndeplinirea scopului său ultim de atingere a *“stării bărbatului desăvârșit, a deplinătății lui Hristos”* (Ef. 4, 13). Faptele care izvorăsc din aceste virtuți se răsfrâng și asupra mediului de viață și de activitate a omului.

Înțelepciunea care constă în folosirea celor mai bune mijloace pentru atingerea scopului suprem, adică mântuirea, nu poate concepe un creștin care să-și neglijeze propriul habitat sau să-l distrugă pe al urmașilor.

Dreptatea care înseamnă acorda fiecăruia ceea ce este al său sau a-i face parte fiecăruia de ceea ce i se cuvine, are în vedere și casa comună a tuturor care este pământul. Dreptatea omenească își are temei și izvor în dreptatea dumnezeiască.

Cumpătarea este virtutea care se referă parcă în mod expres tocmai la resursele noastre comune, care nu le putem alege după bunul plac, la discreție, ci ținând cont și de nevoile semenilor. Prin toate faptele sale și în

60 Prof. dr. Emil CONSTANTINESCU, *Alocuțiune rostită la prima Conferință Ecologică a Fundației Române pentru Dezvoltare (F.R.D.)*, București, 18 dec. 1993, în vol. *Riscuri și politici ecologice în România*, Ed. Nefrit, București 1994, p. 21.

toate compartimentele vieții, creștinul trebuie să fie cu măsură, echilibrat, deoarece excesele sunt păgubitoare și riscante în orice domeniu.

De asemenea, bărbăția sau curajul este în primul rând apărarea dreptății și adevărului. Bărbăția creștină se manifestă deopotrivă și în bărbăția asupra poftelor, ispitelor, a dorințelor și înclinărilor pătimase, prin statornicia și verticalitatea în credință și în fapte bune, prin eliberarea din robia patimilor și dobândirea libertății depline în Iisus Hristos.⁶¹

Iată, așadar, că în toate virtuțile creștine găsim elemente de bază pentru ocrotirea și păstrarea unui mediu și a unei naturi curate, așa cum ne-a lăsat-o Dumnezeu.

În contextul actual când ocrotirea mediului și a naturii devine un deziderat major, Teologia și Biserica, prin organele ei competente, trebuie să se sensibilizeze și să proclame cu înaltă responsabilitate și sfințenie la rang de virtute cardinală sau morală pe lângă cele patru (înțelepciunea, dreptatea, cumpătarea și bărbăția) și virtutea ocrotirii mediului, în contrast cu declararea degradării mediului ca păcat strigător la cer. Omenirea trebuie conștientizată ca să adopte față de natură un comportament similar cu cel față de un loc sacru. Păstrarea nealterată a naturii și conservarea biodiversității reprezintă un imperativ major al epocii noastre față de care nu putem rămâne insensibili și ca atare trebuie să acționăm cu responsabilitate fiecare în cadrul competențelor ce le deține.

9. Degradarea mediului - păcat strigător la cer

Din nefericire, cultura secularizată și desacralizată a omului contemporan și post-modern caută să impună realităților pământești legea omului în locul legii lui Dumnezeu. Absența lui Dumnezeu din creație, în concepția și conduita omului modern, are consecințe grave și pentru relația omului cu natura și mediul înconjurător.⁶² După ce omul contemporan comite cu atâta nonșalanță deicidul, homicidul și implicit suicidul nu este nici o mirare că nu se sfiește să săvârșească cu aceeași nepăsare și ecocidul.

De aceea, Teologia și Biserica trebuie să-și asume responsabilitatea prezenței lor în această lume și să se întrebe: *“de ce arată astăzi atât de hidos chipul acestei lumi dacă în mijlocul ei există teologie și teologi, vor-*

61 A se vedea la acest capitol îndeosebi: *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Cluj Napoca, 1993, p. 345-350 și *Teologia Morală Ortodoxă*, vol I, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1979, p. 360-383.

62 **Pr. prof. dr. Dumitru POPESCU**, *Misiunea Bisericii astăzi și mâine*, în rev. S.T., nr. 3-4/1996, p. 16, 21.

*birea despre Dumnezeu, cât și cei chemați să o rostească?*⁶³

În primul rând Biserica, prin teologii, ierarhii și preoții ei, trebuie să-și analizeze și reevalueze caracterul de instituție divino-umană, de Trup tainic, de reprezentant autentic și garant al lui Hristos în lume.

Ca instituție divino-umană, Biserica are două dimensiuni fundamentale: una transcendentă și alta imanentă. Acestea două trebuie să stea mereu într-un raport de reciprocitate. Biserica este încorporarea prezenței trupești a lui Dumnezeu în lume. De aceea, ea este chemată să facă în lume ceea ce a făcut Hristos pentru lume. Așa precum, prin întrupare, Dumnezeu intră în relație cu umanul, tot așa și Biserica trebuie să fie într-o permanentă legătură cu lumea.⁶⁴ Ea nu poate face abstracție de ceea ce se întâmplă pe pământ, ea trebuie să țină seama de momentul istoric în care se găsește lumea.⁶⁵ Biserica, într-adevăr, propovăduiește lumii *“împărăția lui Dumnezeu care nu-i din lumea aceasta”* (In. 18, 36), dar nu poate evita dialogul cu lumea pentru că aceasta este însăși menirea ei esențială de a se adresa lumii, de a sluji oamenilor, de a fi deschisă pentru lume.⁶⁶

Omenirea de azi, în măsura în care și-a mai păstrat simțul sacralului, trebuie conștientizată că, nerespectând natura, agresând-o, degradând-o și poluând-o, comite un grav păcat de mediu, ale cărui consecințe vor fi evidente chiar și în această viață. Această justificare este cu atât mai îndreptățită, întrucât ultimele descoperiri arheologice arată că pe tablele inițiale date de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai erau de fapt 13 porunci, iar porunca a 11-a era destinată tocmai respectării naturii: *“Cinstește (respectă) pământul, plantele, soarele, apa, aerul”*.⁶⁷

Această poruncă nu a mai fost inclusă pe următoarele table ale legii, probabil din pricina înclinației idolatre a evreilor.

În general, în concepția Vechiului Testament omul nu este proprietarul de drept al pământului, ci numai Dumnezeu, de aceea, proprietățile nu se puteau înstrăina, ci cu ocazia anului jubiliar reveneau la cel căruia au fost inițial în posesiune. Un respect deosebit față de pământ arată Legea mozaică și prin aplicarea șabatului, adică a odihnei sau a anului șabatic pentru terenurile cultivate, tocmai ca acestora să li se acorde posibili-

63 **Pr. conf. dr. Stelian TOFANĂ**, *Teologia mileniului III - o teologie a provocărilor?*, în rev. O., nr. 1-2/2003, p. 15.

64 **Pr. prof. C. SÂRBU**, *Biserica în contemporaneitate*, în rev. O., nr. 4/1975, p. 707.

65 **Nicolae MLADIN**, *Morala creștină și progresul social*, în vol. *Studii de Teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 154.

66 **I. BRIA**, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii creștine*, în S.T., nr. 1-2/1968, p. 108; O. BUCEVSCHI, *Hristos și Biserica în lume*, în rev. M.O., nr. 9-10/1963, p. 701.

67 După articolul *Noutăți în privința Tablelor Legii*, în foaia religioasă *Învierea*, editată de Arhiepiscopia Timișoarei, nr. 6/1998, p. 2.

tatea refacerii puterii productive și totodată conștientizarea omului că și pământul are nevoie de odihnă și nu poate fi exploatat abuziv.⁶⁸

Declararea agresiunii, degradării și poluării mediului ca păcat se leagă cel mai bine de grupa păcatelor strigătoare la cer și anume de ucidere, dar o putem regăsi și în grupa păcatelor de căpetenie ca mândria (aroganța, desconsiderarea mediului) și lăcomia. S-ar putea considera păcatul de mediu păcat de neiertat, adică împotriva Duhului Sfânt pentru că este un act de desconsiderare, de demolare până la urmă, de ură împotriva creației divine care în totalitate a fost făcută *“bună”* și chiar *“foarte bună”* (Gn. 1, 31).

Declararea păcatului de mediu în rândul păcatelor *“strigătoare la cer”* e în consens cu cele declarate la Simpozionul ținut în insula Patmos din Marea Egee, cu ocazia sărbătoririi a 1900 de ani de la descoperirea și scrierea Apocalipsei Sf. Ioan Teologul. Cu această ocazie, patriarhul ecumenic Bartolomeu I, dimpreună cu ceilalți ierarhi prezenți, au convenit că agresarea mediului și lipsa grijii față de mediul înconjurător să fie considerate de către Biserică *“păcat de mediu”*.⁶⁹

Acest demers, ce considerăm că Biserica este datoră să-l facă, se înscrie între actele responsabile ale omenirii, care se confruntă cu una din cele mai grave și fundamentale probleme: criza ecologică, adică o criză globală a mediului înconjurător, la care nu putem rămâne insensibili, ci trebuie să acționăm cu discernământ deoarece dacă degradarea mediului ar continua în acest ritm *“omenirea ar putea să dispară în cel mult 200 de ani”*.⁷⁰

Această sancționare a păcatului de mediu, cu o catehizare pe măsură, la toate nivelele credincioșilor din parohie, cu includerea lui în chestionarul de spovedanie, ar constitui un act de maturitate socială și morală a Bisericii, implicată benefic în realitățile dramatice ale lumii de astăzi, fiind în consens și cu eforturile ce se fac pe plan social de a elabora un *“cod al mediului”*,⁷¹ de a construi un nou umanism sau un *“ecoumanism”* și a adopta o nouă atitudine față de Dumnezeu, față de noi înșine, față de semenii dar și față de natură.⁷²

Această conștiință ecologică să nu uităm că se formează din copilărie, prin respectul și dragostea pe care o imprimăm în copiii noștri, față de frumusețile naturii, față de curățenia din propria cameră, casă, din curte

68 Pr. prof. dr. Dumitru ABRUDAN și diac. prof. dr. Emilian CORNÎTESCU, *Arheologie biblică*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1994, p. 171; Prof. Marian NIȚĂ, op. cit., p. 140-141.

69 După Ion M. MIHAI, *Ecologie și religie*, Baia Mare, 1996, p. 10-11.

70 Ioan NĂDIȘAN, op. cit., p. 9, 161.

71 La masa rotundă ce a urmat după Colocviul *Impactul dreptului comunitar al mediului asupra legislației naționale ale statelor membre ale U.E. Experiența Franței și României*, organizat de Universitatea Ecologică din București și Universitatea din Limoges (Franța), joi, 11 ian. 2007, la sediul Uniunii Juriștilor din România, s-a discutat necesitatea, oportunitatea și dimensiunile elaborării unui *Cod al mediului în România* (După Ecologistul, nr. 4/ianuarie 2007, p. 9).

72 Prof. dr. Mircea DUȚU, *Ecosofia, înțelepciunea conviețuirii*, în Ecologistul, nr. 4/ian. 2007, p. 3.

de pe stradă, din parc, din pădure și din orice loc.

“Nimănui să nu-i faci rău
Că te vede Dumnezeu.
Tu, când vezi un vierme mic,
Nu-l strivi, nu-i fă nimic,
Cât îl vezi de mititel,
Dumnezeu știe de el.
Firul ierbii îl hrănește,
Iară roua-l răcorește.
Lasă-l și nu-i face rău
Că te vede Dumnezeu.”⁷³

BIBLIOGRAFIE

1. **AUGUSTIN Fericitul**, *Confesiuni*, în col. P.S.B., nr. 64.
2. **ABRUDAN Dumitru**, *pr. lect.*, *Aspecte ale antropologiei V.T.*, în rev. S.T., nr. 3-4/1978.
3. **ABRUDAN Dumitru**, *pr. prof. dr.*, **CORNIȚESCU Emilian**, *diac. prot. dr.*, *Arheologie biblică*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1994.
4. **BANU Ion**, *Profeții biblice vorbind filozofiei*, Ed. Stiințifică, București 1994.
5. **BELEA Nicodim**, *prot.*, *Rugăciunile Bisericii pentru om și pentru toată firea înconjurătoare*, în rev. M.B., nr. 9-10/1994.
6. **BONNEFOUS Eduard**, *Omul sau Natura?*, Ed. Politică, București 1976.
7. **BRANIȘTE Marin**, *Conceptia antropologică a lui Clement Alexandrinul*, în rev. S.T., nr. 9-10/1958.
8. **BRIA Ion**, *Aspectele dogmatice ale unirii Bisericii creștine*, în rev. S.T., nr. 1-2/1968.
9. **BUCEVSCI O.**, *Hristos și Biserica în lume*, în rev. M.O., nr. 9-10/1968.
10. **CHIRILĂ Pavel**, *dr.*, și **VALICĂ Mihai**, *pr.*, *Meditație la medicina biblică*, București, 1992.
11. **CLEMENT Alexandrinul**, *Stromata*, în vol. *Scrieri*, partea a II-a, col. P.S.B., nr. 5, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1982.
12. **COMAN I.G.**, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1995.
13. **CONSTANTINESCU Emil**, *prof. dr.*, *colaborator la vol. Riscuri și politici ecologice în România*, Ed. Nefrit, București 1994.
14. **CORNEANU Nicolae**, *mitropolit*, *Quo vadis*, Timișoara 1990.
15. **COSMA A.C.** *Dumnezeu în natură*, Sibiu, 1932.
16. **DELUMEAU Jean**, *Frica în Occident*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1986.
17. **DOROBANȚU Mihaela**, *Prețul unui an dezastruos*, în rev. Magazin nr. 3 (2.410), 2004.
18. **DUȚU Mircea**, *prof. dr.*, *Ecosofia, înțelepciunea conviețuirii*, în Ecologistul, nr. 4/ian. 2007.
19. **GHEȚIE Coriolan**, *Omul creștin*, în rev. Teologie și Viață, nr. 8-10/1992.
20. **GUITTON, Jean**, *Dumnezeu și știința*, Ed. Harisma, 1992.
21. **IELCIU I. Mircea**, *Învățătura despre îndumnezeirea omului la Sf. Maxim Mărturisitorul*, în rev. M.A., nr. 2/1988.
22. **IOAN GURĂ DE AUR**, *Sfântul, Omilii la Facere*, în col. P.S.B., nr. 23. Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1987.

⁷³ După *pr. Dorel Octavian RUSU*, *Lăsați copiii să vină la Mine*, Oradea, 1991, p. 9.

22. ÎNVĂȚĂTURĂ DE CREDINȚĂ CREȘTINĂ ORTODOXĂ; Cluj Napoca, 1993.
24. **KASIOMATIS Grigorios**, *Omul și mediul*, în vol. Gândirea greacă. Eseiști contemporani., Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1975.
25. **KASTLER Alfred**, *Această stranie materie*, Ed. Politică, București, 1982.
26. **LOSSKY Vladimir**, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București 1993.
27. **MAC Ioan**, *Știința mediului*, Ed. Europontic, Cluj Napoca, 2003.
28. **MIHAI M. Ion**, *Ecologie și religie*, Baia Mare, 1996.
29. **MIHOC Vasile, pr. asist. dr.**, *Condițiile însușirii mântuirii*, în rev. M.A., nr. 3-4/1986.
30. **MLADIN Nicolae**, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969.
31. **MOLTMANN Jurgen**, *Redescoperirea Pământului - spiritualitate cosmică despre Teologie și ecologie*, în rev. Teologie și Viață, nr. 1-6/1997.
32. **NĂDIȘAN Ioan**, *Caleidoscop ecologic - ghid pentru tineri*, Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2006.
33. **NĂSTASE Ion, drd.**, *Problema ecologică în lumina învățăturii creștine*, în rev. S.T., nr. 7-8/1975.
34. **NEAGA Nicolae, pr. prof. dr.** *Apele mărilor în preocupările scriitorilor biblici*, în rev. M.A., nr. 7-8/1963.
35. **IDEM**, *Flora și vegetația din Orientul biblic*, în rev. M.M.S. nr. 7-8/1961.
36. **IDEM**, *Integritatea creației pe baza referatului biblic*, în rev. M.A., nr. 4/1986.
37. **IDEM**, *Problema frumosului în V.T.*, în rev. M.M.S. nr. 3-4/1958.
38. **IDEM**, *Profeții mesianice în Vechiul Testament*, Sibiu 1929.
39. **IDEM**, *Scriitori biblici despre frumusețile naturii*, în rev. M.A., nr. 1-3/1961.
40. **NELLAS Panayotis**, *Omul - animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994.
41. **NIȚĂ Marian, prot.**, *Ecologia văzută prin ochii credinței în Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2005.
42. **PÂRVU Constantin**, *Ecologie generală*, Ed. Tehnică, București 2001.
43. **POPESCU Gh. Dumitru, pr. prof. dr.**, *Teologie și cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1993.
44. **IDEM**, *Misiunea Bisericii astăzi și mâine*, în rev. S.T., nr. 3-4/1996.
45. **RADUCĂ Vasile, pr. dr.**, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996.
46. **RADU Dumitru, pr. prof. dr.**, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu*, în vol. Îndrumări misionare, București, 1986.
47. **IDEM**, *Starea primordială a omului*, în vol. Îndrumări misionare, București, 1986.
48. **SEMEN Petre, pr. conf. dr.**, *Reconcilierea după cărțile Scripturii vechi-testamentare*, în rev. Teologie și Viață, nr. 1-4/1994.
49. **SÎRBU Corneliu, pr. prof.** *Biserica în contemporaneitate*, în rev. O., nr. 4/1975.
50. **STĂNILOAE Dumitru, pr. prof. dr.** *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987.
51. **IDEM**, *Despre om*, în Vestitorul Ortodoxiei, nr. 158/1996.
52. **IDEM**, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în rev. O., nr. 1/1976.
53. **IDEM**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1978.
54. **IDEM**, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în rev. O., nr. 3/1956.
55. **IDEM**, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
56. **SCHRODINGER Erwin**, *Ce este viața? Spirit și materie*, Ed. Politică, București 1980.
57. **TEOLOGIA DOGMATICĂ**, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1991.
58. **TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ**, București, 1958.
59. **TEOLOGIA MORALĂ ORTODOXĂ**, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1980.
60. **TOFANĂ Stelian, pr. conf. dr.**, *Teologia Mileniului III - o Teologie a provocărilor?*, în rev. O., nr. 1-2/2003.
61. **TUȚEA Petre**, *Bătrânețea și alte texte filosofice*, Ed. Viitorul Românesc, București, 1992.
62. **IDEM**, *Tratat de antropologie creștină*, vol. I și II, Iași, 1993.
63. **VASILE CEL MARE**, *Sfântul, Omilii la Hexaemeron*, în vol. Scrieri, partea întâi, col. P.S.B., nr. 17, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1986.

ARGUMENTAREA DUMNEZEIRII MÂNTUITORULUI HRISTOS ÎN „TREI CUVINTE ÎMPOTRIVA ARIENILOR” DE SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE¹

✝ Iustin HODEA SIGHETEANU,
arhiereu-vicar

ABSTRACT

Athanasius the Great was born circa 295 and he was the first Greek Father of the Church who was not at home in the academic atmosphere of Christian philosophy. He was a „Churchman” who was also well-versed in theological matters but he was trained in the administration of the Alexandrian hierarchy. Athanasius became familiar with this whole world of ecclesiastical politics and administrative problems while he was still half a boy. He was reader, then deacon and as such the special confidant and theological adviser of his bishop, whom he was allowed to accompany to the Council of Nicaea. According to Athanasius the Great, the whole Church can live only on the one truth of the true God and Jesus Christ, which is proclaimed in the preaching of the Church and represented miraculously and effectively in its sacraments.

Părinții și scriitorii bisericești au considerat Hristologia nu numai ca pe o moștenire teologică de la autorii Noului Testament ci și ca pe un izvor spiritual al vieții lor pământești. Pentru primele veacuri creștine, Hristos este nu numai un nume ci viața însăși a credincioșilor, unicul sens al existenței creștinilor. Hristologia a fost trăită aievea, ea este un capitol decisiv al credinței creștine și a fost tratată ca atare în literatura patristică începând cu Simbolurile de credință și sfârșind cu Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin. Hristologia este obiect de expunere sau cercetare în catehisme și manuale patristice, în opere dogmatice și polemice, în omilii și comentarii, în lucrări speciale de hristologie intitulate Despre întruparea Domnului, în hotărârile sinoadelor ecumenice.

„Sinoadele ecumenice ale Bisericii nedespărțite, din primul mileniu de istorie creștină, cunosc o singură formulă dogmatică fundamentală cu privire la Persoana lui Iisus Hristos, care arată că firea Sa omenească este unită cu firea dumnezeiască fără separație și fără confuzie în Persoana Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră. (...) Fiul lui Dumnezeu n-a venit să Se divizeze după opiniile subiectiviste ale oamenilor, ci să unească și să ridice oamenii la asemănarea cu Dumnezeu prin caracterul unitar și obiectiv al Persoanei și lucrării Sale teandrice”².

¹ Referat susținut în cadrul cursurilor de doctorat

² Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, p. 187.

În sânul comunității creștine apar numeroși eretici ca Lucian de Samosata (115/20-200), Pavel de Samosata (sec. III), Arie (256-336), Eumoniu (+ 394), Apolinarie (310/5-390) și alții³, care vor profesa numeroase concepții opuse învățaturii patristice sănătoase. Aceștia vor tulbura profund conștiințele creștinilor, dând naștere la numeroase dispute și tulburări, cele mai multe având un profund caracter hristologic, dar care vor duce, în cele din urmă, la cristalizarea învățaturii ortodoxe cu privire la persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Una din cele mai puternice personalități ale Bisericii și gândirii patristice din secolul al IV-lea, care a crezut profund în formula credinței de la Niceea pe care a discutat-o, a propovăduit-o, a întărit-o și a apărut-o cu un curaj excepțional în fața arienilor, a împărăților și a păgânilor, punând în joc, nu o dată, propria-i sa viață a fost Sfântul Atanasie cel Mare (295-373)⁴.

Teolog profund, luptător neînfocat împotriva neadevărului, adversar de temut pentru cei care călcau în picioare demnitatea numelui de creștin, Sfântul Atanasie cel Mare a rămas în istoria Bisericii, în special, prin poziția sa tranșantă și constantă în perioada controverselor ariene.

Opera Sfântului Atanasie cel Mare este vastă, scrierile lui pot fi împărțite în: a) *apologetice*, b) *dogmatico-polemice*, c) *istorico-polemice*, d) *exegetice*, e) *ascetice*, și f) *corespondență*.

Vom analiza, în continuare, modul în care Sfântul Atanasie cel Mare argumentează dumnezeirea Mântuitorului Hristos în lucrarea sa „*Trei cuvinte împotriva arienilor*”.

Deși în edițiile mai vechi ale scrierilor Sfântului Atanasie cel Mare sunt menționate *patru* cuvinte, critica a stabilit că numai primele trei sunt autentice. În ce privește timpul când au fost elaborate aceste trei cuvinte nu există un consens deplin între specialiști. Astfel Maurini le datează din al treilea exil (între 356-362), la fel și Bardenhewer, Loofs le datează din 338 sau 339, înainte de fuga autorului, în martie 340⁵, iar Remus Rus le datează, cu probabilitate, „în jurul anului 358”⁶.

3 Despre hristologia ariană și apolinaristă vezi PR. IOAN G. COMAN, „*Și Cuvântul trup s-a făcut*”. Hristologie și mariologie patristică, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 31-42; PR. LECTOR DR. NICU DUMITRAȘCU, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare*, Cluj-Napoca, 1999, pp. 16-43; PR. PROF. ION RĂMUREANU, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie*, «Studii Teologice», Seria II, XIII, (1961), nr. 1-2, pp. 13-31; DIACON CONSTANTIN VOICU, *Problema ομοούσιος la Sfântul Atanasie cel Mare*, «Mitropolia Olteniei», XV (1963), nr. 1-2, pp. 3-6.

4 Despre Sfântul Atanasie cel Mare vezi: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I*, PSB vol. 15, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987; IDEM, *Scrieri. Partea a doua*, PSB vol. 16, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988; REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, pp. 84-87; PR. PROF. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. III, EIBMBOR, București, 1988, pp. 95-221; PR. LECTOR DR. NICU DUMITRAȘCU, *Atanasie și sinodul de la Tyr (335)*, «Orizonturi Teologice», II, (Oradea, 2001), nr. 1, pp. 56 și următoarele.

5 Vezi **Pr. prof. Dumitru Stăniloae**, *Studiu introductiv*, PSB vol. 15, op. cit., p. 10.

6 **REMUS RUS**, op. cit., p. 85.

Potrivit Părintelui Dumitru Stăniloae, există o strânsă legătură între scrierile *Cuvânt împotriva elinilor* (P.G., 25, 3-96) și *Tratat despre întruparea Cuvântului* (P.G., 25, 95-198) și opera principală a Sfântului Atanasie, *Trei cuvinte împotriva arienilor* (P.G., 26, 11-526)⁷, iar Thomson le socotește apropiate și din punct de vedere cronologic⁸.

Spre deosebire de primele două lucrări *Cuvânt împotriva elinilor* și *Tratat despre întruparea Cuvântului* aceste *Trei cuvinte împotriva arienilor* nu sunt adresate în mod special necreștinilor, ci creștinilor care știau de Hristos și despre disputa cu privire la relația dintre Hristos și Tatăl. Ele sunt adresate deopotrivă atât creștinilor care au rămas credincioși învățăturii stabilite la Sinodul de la Niceea (325), cât și creștinilor care au fost amăgiți de arieni și aveau nevoie să fie întorși din rătăcirea lor la adevărata credință stabilită de părinții de la Niceea.

„Cuvintele contra arienilor se ocupă de un aspect specific al celor mai generale afirmații prezentate în prima operă a lui Atanasie. Răscumpărarea omului s-a făcut cu adevărat numai dacă Hristos a fost cu adevărat Dumnezeu. În prima carte este respinsă negarea de către Arie a acestei credințe și este apărută de definiția de la Niceea că Fiul este născut din Tatăl și este de aceeași ființă cu El. Celelalte două cărți întemeiază aceste afirmații pe exegeza amănunțită a pasajilor din Scriptură care se referă la unitatea de ființă între Tatăl și Fiul și la Întruparea Fiului”⁹.

Cu aceste *Trei cuvinte contra arienilor* Sfântul Atanasie a trecut un foarte greu examen de doctrină angajată bisericește în fața arienilor. În prima *Scrisoare către monahi*, Sfântul Atanasie relatează greutatea și frământarea deosebită la care l-a supus redactarea acestor scrieri: „Cu cât doream mai mult să scriu și mă străduiam să înțeleg dumnezeirea Logosului, cu atât mai mult cunoștințele respective se depărtau de la mine și, pe măsură ce reflectam că încep să înțeleg problema, îmi dădeam seama că mă înșelam ... Eram incapabil să exprim în scris, când mi se părea că înțeleg, dar și ceea ce scriam era disproporționat față de imperfecta umbră a adevărului din mintea mea. Atunci m-am gândit la cuvântul Psalmistului: «Cunoașterea Ta e mult prea minunată pentru mine; puternică este, eu n’o pot atinge» (Psalmul 138, 6)”¹⁰.

7 Traduse în românește de **Pr. Prof. Dumitru Stăniloae** și publicate în cadrul Colecției „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 15, op. cit., după cum urmează: *Cuvânt împotriva elinilor*, pp. 27-86; *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui cea nouă, prin trup*, pp. 87-154; *Trei cuvinte împotriva arienilor*, pp. 155-402; *Cuvântul întâi*, pp. 87-230, *Cuvântul al doilea*, pp. 231-325 și *Cuvântul al treilea*, pp. 326-402.

8 Vezi **Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE**, *Studiu introductiv*, PSB vol. 15, op. cit., p. 10.

9 Introducerea lui R. Thomson la: *Athanasius, «Contra gentes» and «De incarnatione»*, edited and translated by Robert W. Thomson, Oxford, 1971, p. XIX apud **PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE**, *Studiu introductiv*, PSB vol. 15, op. cit., p. 10.

10 *Epistola* 52, 1 la **Pr. prof. IOAN G. COMAN**, *Patrologie*, vol. III, op. cit. p. 113.

Cuvântul întâi e un răspuns aprofundat dat *Thaliei* lui Arie și o prezentare a doctrinei de la Niceea asupra raporturilor dintre Tatăl și Fiul. Aceștia nu sunt născuți dintr-un principiu preexistent, pentru a putea fi socotiți frați. Tatăl e principiul și născătorul Fiului. Fiul e numit copil veșnic al Tatălui, căci ființa Acestuia n-a fost niciodată imperfectă. El nu S-a născut din Tatăl, ca un om din alt om, așa ca Fiul să fie posterior Tatălui. Specificul omului este ca el să se nască în timp din cauza imperfecțiunii firii sale. Fiul lui Dumnezeu e veșnic din cauza desăvârșirii perpetui a firii Sale. „Dar Tatăl și Fiul nu S-au născut împreună dintr-o obârșie mai înainte existentă, ca să fie socotiți frați. Ci Tatăl este obârșia și născătorul Fiului; și Tatăl este tată și nu e Fiul cuiva. Și Fiu este Fiu și nu frate. Iar dacă se spune că e Născutul etern al Tatălui, bine se spune... nici nu S-a născut Fiul ca un om din alt om, ca să aibă existența mai târzie decât existența Tatălui”¹¹.

În opoziție cu Arie, care pleca de la ideea transcendenței absolute a lui Dumnezeu cel ce nu-și poate comunica ființa, Sfântul Atanasie cel Mare pleacă de la faptul mântuirii. Cuvântul întrupat este înainte de toate mântuitor, prin aceea că, în El, omul se îndumnezeiește și devine fiu adoptiv al lui Dumnezeu. Dar Cuvântul, mântuitor fiind, este cu adevărat Dumnezeu, întrucât El n-ar putea îndumnezei pe om și nu l-ar putea ridica pe acesta la filiație divină, chiar și numai adoptivă, decât fiind El însuși cu adevărat și prin natură Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu. Deci Fiul lui Dumnezeu este Dumnezeu adevărat de aceeași ființă cu Tatăl, fiindcă prin întruparea Lui se poate îndumnezei creatura: „Iar dacă toți câți s-au numit fii ai lui Dumnezeu și dumnezei, fie pe pământ, fie în ceruri, au fost înfiați și îndumnezeiți prin Fiul, iar Fiul însuși este Cuvântul, e vădit că prin El sunt fii și dumnezei toți, iar El, înainte de toți; mai bine-zis singur El este Fiu adevărat și singur El, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”¹².

Se vorbește de descrierea cronologică și de natură, dintre Creator și creatură. Dumnezeu poate crea din totdeauna, dar creaturile nu sunt veșnice, căci ele sunt făcute din nimic și nu existau înainte de a fi fost create. Deci ele nu puteau co-exista cu Dumnezeu, Care e veșnic. Fiul nu e creatură, ci e propriu ousiei Tatălui. Acesta fiind veșnic, veșnic e și Fiul Său, Care e Logosul și Înțelepciunea Sa: „Iar Fiul, nefiind făptură, ci propriu ființei Tatălui, este pururea. Căci Tatăl fiind pururea, pururea trebuie să fie și ceea ce e propriu ființei Lui, Care este Cuvântul Lui și Înțelepciunea”¹³.

Logosul S-a întrupat nu ca să capete har, ci ca să îndumnezeiască ceea ce a îmbrăcat (firea umană) și să umple neamul omenesc de har (bucuria

11 *Cuvântul întâi*, 14, P.G. 26, 40, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 171.

12 *Idem*, 39, P.G. 26, 201, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 203.

13 *Idem*, 29, P.G. 26, 72, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 192.

și dragostea lui Dumnezeu). Logosul este adorat și ca Dumnezeu și ca om. Înomenirea Lui, ca și moartea pe care a suferit-o trupul Său, n-au fost spre înjosirea, ci spre slava lui Dumnezeu - Tatăl. *„Iar slava Tatălui constă în a fi omul făcut și apoi pierdut și în a se face viu cel omorât și a fi făcut templu al lui Dumnezeu. Într-adevăr faptul că puterile din ceruri, îngerii și arhanghelii care se închină pururi Lui, I se închină și acum Domnului în numele lui Iisus, este un har și o înălțare a noastră; căci Fiul lui Dumnezeu este închinat chiar făcut om și puterile cerești nu se smintesc văzându-ne pe toți cei de un trup cu El ridicăți în ținuturile lor”¹⁴.*

Avem aici o frumoasă viziune umanistă. Față de primul Adam, schimbător, Logosul S-a făcut al doilea Adam dar neschimbător, ca să slăbească puterea șarpelui față de toți oamenii. Logosul a iubit dreptatea și a urât nedreptatea. Întrupându-Se, Logosul a osândit păcatul în trupul Său (Romani 8, 3), trup pe care l-a eliberat, ca să plinească dreptatea legii în el. „Deoarece întâiul Adam s-a schimbat și prin păcat a intrat moartea în lume, trebuia ca al doilea Adam să fie neschimbător, ca, chiar dacă șarpele ar încerca iarăși, amăgirea lui fiind slabă, iar Domnul fiind neschimbător, șarpele să se arate slab în uneltirile lui față de toți. ... Deci pe drept cuvânt Domnul cel pururea și prin fire neschimbăcios, iubind dreptatea și urând nedreptatea, Se unge și Se trimite Același, ca fiind și rămânând Același, dar luând trup schimbăcios, să osândească păcatul în el (Romani 8, 3), dar trupul să-l facă liber, ca să putem împlini de acum dreptatea legii în El ...”¹⁵.

Cuvântul al doilea continuă, în general, pe cel precedent, reluând unele probleme și adâncindu-le pe bază de texte biblice. Mai întâi de toate, faptul mântuirii prin Cuvântul întrupat pretinde ca El să fie Dumnezeu adevărat și perfect. Căci creatura nu poate primi un ajutor de acest fel de la o creatură. Astfel Sfântul Atanasie cel Mare își orientează soteriologic demonstrația teologică a divinității Logosului întrupat. „Apoi dacă Fiul este creatură, odată ce una este firea creaturilor raționale, nu va veni nici un ajutor creaturilor de la o creatură, pentru că toate au nevoie de harul de la Dumnezeu”¹⁶.

Fiul nu este creatură, căci n-ar fi zis: „*Mă naște*” (Proverbe 8, 25). Creaturile sunt în afara creatorilor, pe când Fiul nu e în afară, ci e din ousia (ființa) Tatălui. După crearea oamenilor, Dumnezeu a devenit Tatăl lor prin har, după cuvântul Apostolului (Galateni 4, 6), că oamenii au primit Duhul Tatălui în inimile lor. Cei ce au primit Logosul au luat și puterea de a se numi copiii lui Dumnezeu. Logosul S-a făcut trup spre a face pe om capa-

14 *Idem*, 42, P.G. 26, 100, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 207.

15 *Idem*, 51, P.G. 26, 117, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 218.

16 **Cuvântul al doilea**, 41, P.G. 26, 233, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 277.

bil de *îndumnezeire*. „Iar aceștia sunt cei ce primind pe Cuvântul au luat putere de la El să se facă fii ai lui Dumnezeu. Căci fiind prin fire creaturi, nu s-ar putea face altfel fii, dacă n-ar primi Duhul Celui ce este prin fire Fiul adevărat. De aceea ca să se împlinească aceasta, Cuvântul S-a făcut trup, ca să-l facă pe om în stare să primească dumnezeirea”¹⁷.

Sfântul Atanasie cel Mare respinge ideea ariană că Dumnezeu, din cauza transcendenței Sale nu poate crea nemijlocit, ci exclusiv prin Logos, creat în acest scop. Afirmatia ariană este pur arbitrară și în plus face confuzie între creația de fapt prin Logos și o pretinsă necesitate absolută de a se crea prin El. De fapt, Cuvântul este creator, „*toate printr'însul s'au făcut*” (Ioan 1, 3), dar în principiu și î chip absolut, aceasta nu era necesar, ca și cum altfel era imposibil în sine. Căci personalitatea divină a Cuvântului nu se explică prin rolul lui demiurgic, ci prin deoființimea (omoousia) și egalitatea Lui cu Tatăl. Dacă Dumnezeu n-ar putea să creeze în mod nemijlocit, nici Cuvântul n-ar putea s-o facă, întrucât Cuvântul este de aceeași ființă cu Tatăl; iar dacă Cuvântul este creat (concepția ariană), atunci Dumnezeu care l-a creat poate să creeze nemijlocit prin sine însuși, fără ca aceasta să fie nevrednic de El. „Dacă nu e nedemn de Dumnezeu să Se îngrijească de lucruri atât de mici, de părul capului și de o vrabie și de iarba câmpului, nu a fost nedemn de El nici să le creeze. Căci celor al căror Proniator este, le este și Făcător prin Cuvântul”¹⁸.

Înșelat de șarpe, omul a învățat să păcătuiască în rai. Dacă Fiul ar fi fost creat, omul ar fi rămas muritor, întru-cât n-ar fi avut legătură cu Dumnezeu. Dar Dumnezeu trimite pe Fiul Său și Acesta se face Fiul Omului, luând trup creat. Fiind unul dintre toți oamenii, Logosul își pune propriu-i trup pentru toți și-l oferă morții; astfel murind pentru toți, El a împlinit (executat) sentința; toți au murit în Hristos, în sensul că toți s-au eliberat de păcat și blestem prin El și au căpătat permanența veșnică, înviind din moarte și îmbrăcând nemurirea și nestricăciunea. „Dacă Dumnezeu, vrând să-Și arate puterea, ar fi grăit numai, desigur blestemul s-ar fi dezlegat și așa, arătându-se puterea celui ce ar fi poruncit. Dar omul ar fi devenit numai așa cum era și Adam înainte de călcarea poruncii, ... Fiind deci astfel, dacă ar fi fost iarăși ispitit de șarpe, s-ar fi ivit din nou trebuința să poruncească și să se dezlege blestemul. Și așa s-ar fi ivit trebuința aceasta la nesfârșit și oamenii ar fi rămas vinovați mereu, robind păcatului”¹⁹.

Deoființimea (omoousia) fiului cu Tatăl este afirmată în adevărul că Fiul este singur Fiu propriu și adevărat, că Tatăl prin Fiul creează și se descoperă, că la Botez este numit împreună cu tatăl, că harul se

17 *Idem*, 59, P.G. 26, 272, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 297.

18 *Idem*, 24-25, P.G. 26, 201, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 259.

19 *Idem*, 68, P.G. 26, 292, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 307.

dăruiește prin Fiul, că Fiul este unde este Tatăl, ca strălucirea cu lumina, că în general ceea ce face Tatăl, face și Fiul. „Unul este Cuvântul lui Dumnezeu, Care e singurul Fiu propriu și adevărat din ființa Lui și Care are unitatea dumnezeirii, nedespărțită de Tatăl Lui, cum am spus de mai multe ori învățând de la Mântuitorul Însuși. Căci dacă nu e așa, cum creează Tatăl prin El și se revelează în El celor ce voiește și-i luminează pe aceștia. Sau pentru ce în săvârșirea botezului se numește, împreună cu Tatăl, și Fiul? Dacă (ar răspunde că) Tatăl nu este suficient, răspunsul ar fi necredincios. Iar dacă (ar răspunde că) e suficient, ceea ce e îngăduit să se spună, ce trebuință e de Fiul fie spre creare, fie spre sfânta baie? ... Sau pentru ce s-a predat, după voi (a arienilor) credința într-un Creator și într-o creatură? Pentru ce e trebuință de o creatură pentru a ne împreuna cu dumnezeirea, dacă pentru a ne uni cu Fiul, care e creatură, e de prisos, după voi, numirea Fiului în botez? Apoi dacă Fiul este creatură, odată ce una este firea creaturilor raționale, nu va veni nici un ajutor creaturilor de la o creatură, pentru că toate au nevoie de harul de la Dumnezeu. ... Iar fiindcă și rânduiala sfântului botez ne cere să-L numim, e necesar, cum socotesc și cred, să zicem că nu pentru că nu este suficient Tatăl, e împreună numit și Fiul, nici dintr-o simplă întâmplare, ci fiindcă e Cuvântul lui Dumnezeu și Înțelepciunea Lui proprie, fiind strălucirea Lui; și ca atare este pururea cu tatăl. De aceea este cu neputință ca, dăruindu-ne Tatăl harul, să nu-l dăruiască în Fiul. Căci Fiul este în Tatăl, ca strălucirea în lumină. Căci nu ca având vreo lipsă, ci fiind Tatăl, a întemeiat pământul cu Înțelepciunea Sa (Pilde 3, 19) și a făcut toate cu Cuvântul din Sine și întărește sfântul botez în Fiul. Căci unde e Tatăl, acolo e și Fiul, așa cum unde e lumina, acolo e și strălucirea. Și precum cele ce le lucrează Tatăl, le lucrează prin Fiul - căci Însuși Fiul zice: «Cele ce le văd făcându-le tatăl, pe acelea le fac și Eu» (Ioan 5, 19) - așa dându-se celui pe care îl botează, îl botează și Fiul și cel pe care-l botează Fiul se desăvârșește (se botează) în Duhul Sfânt. ... la fel unde este și Se numește Tatăl, acolo este numaidecât și Fiul. De aceea numindu-Se în botez Tatăl, e necesar să fie numit împreună și Fiul.

De aceea făgăduindu-Se sfinților a zis: «Vom veni Eu și Tatăl la el și Ne vom face sălaș în el» (vezi Ioan 14, 23). Și iarăși: «Ca precum Eu și Tu una suntem și aceștia să fie una în Noi» (Ioan 17, 22). Și harul dat este unul, fiindu-ne dat de la Tatăl în Fiul, precum scrie Pavel în fiecare epistolă: «Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru, și de la Domnul Iisus Hristos» (Romani 1, 7; 1 Corinteni 1, 3; Efeseni 1, 2)²⁰.

Cuvântul al treilea adăncește raporturile intratrinitare, bazate pe texte din Evanghelia Sfântului Ioan: „Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine” (Ioan 14, 10) sau „Eu și Tatăl Meu una suntem” (Ioan 10, 30), stăruind

20 *Idem*, 41-42, P.G. 26, 233-236, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 276-279.

asupra identității dumnezeirii și unității de ființă (ousia). Legătura dintre Tatăl și Fiul e comparată cu aceea dintre soare și strălucire, izvor și râu și cuvânt și minte (sau logos și nous). Tatăl și Fiul sunt unul, nu ca unul împărțit în doi, sau ca unul numit de două ori, o dată ca Tată și o dată ca Fiu, ceea ce corespunde ereziei lui Sabelie. Ei sunt doi, pentru că Tatăl e tată și nu Fiu, iar Fiul e Fiu și nu Tată. Dar este o singură fire, iar Cel născut este asemenea Născătorului, El este chipul Acestuia și toate ale Tatălui sunt ale Fiului. Fiul nu este alt Dumnezeu, căci El n-a fost născocit din afară. Dacă Fiul este altul ca Născut, El este identic ca Dumnezeu. Ambii sunt una prin proprietatea firii, și prin identitatea unei singure dumnezeiri. „Căci Fiul este întru Tatăl, cum se cuvine să cugetăm, fiindcă tot ce este Fiul este propriu ființei Tatălui, ca strălucirea din lumină și ca râul din izvor, încât cel ce vede pe Fiul vede ceea ce e propriu Tatălui și înțelege că ființa Fiului fiind din Tatăl este la fel în Tatăl ... De aceea spunând în mod cuvenit înainte: «Eu și Tatăl Meu una suntem» (Ioan 10, 30), a adăugat: «Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine» (Ioan 14, 10), ca să arate identitatea dumnezeirii Lor și unitatea ființei.

Și sunt una nu în sensul că ceea ce e una se împarte în două dar rămânând totuși una. Nici pentru că una are două nume, încât același să fie odată Tatăl și altădată Fiul. ... Ci sunt două pentru că Tatăl este Tatăl și nu este tot El Fiu; și Fiul e Fiu, și nu e tot El Tată. Dar firea e una”²¹.

Ca propriu al firii Tatălui, Fiul a împăcat lumea cu Dumnezeu. Toate câte face Fiul sunt ale Tatălui. Cine vede pe Fiul vede pe Tatăl. În dumnezeirea Tatălui este și se vede Fiul. „Chipul dumnezeirii nu este o parte a ei, ci ființa Fiului este plenitudinea dumnezeirii Tatălui; și Fiul este întreg Dumnezeu. ... Căci Fiul este propriu ființei Tatălui. De aceea a putut fi împăcată în El lumea cu Dumnezeu. Astfel cele ce le lucra Fiul erau faptele Tatălui. Căci Fiul este chipul dumnezeirii Tatălui, Care lucra faptele. De aceea cel ce vede pe Fiu vede pe Tatăl. Căci în dumnezeirea părintească este și se vede Fiul. Și chipul tatălui (părintesc) din El arată în El pe Tatăl. Și așa este Tatăl în Fiu”²².

Sfântul Atanasie susține atât unitatea de ființă a Sfintei Treimi cât și treimea persoanelor: „Căci unul este felul dumnezeirii; și el este și în Cuvântul. Și unul este Dumnezeu Tatăl, existând în Sine, ca Cel ce există în toate și Se arată în Fiul ca Cel ce străbate prin toate, și în Duhul, ca Cel ce lucrează în El prin Fiul. Astfel mărturisim că unul este Dumnezeu în Treime. Și prin aceasta cugetând o dumnezeire în Treime suntem cu mult mai vârtos binecredincioși decât ereticii care vorbesc de o dumnezeire multiformă și mult împărțită”²³.

21 Cuvântul al treilea, 3, 4, P.G. 26, 328, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, pp. 328-329.

22 Idem, 6, P.G. 26, 332-333, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 330.

23 Idem, 15, P.G. 26, 353, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 341.

Noi suntem în Tatăl prin Fiul, dar Acesta nu primește pe Sfântul Duh ca noi, ci El Îl împarte. Nu Sfântul Duh unește pe Logos cu Tatăl, ci mai degrabă Logosul dă această virtute Sfântului Duh²⁴. În ce privește relația Fiului cu Duhul Sfântul Atanasie spune că datorită faptului că Duhul este darul Fiului, Fiul care Îl dăruiește trebuie să fie diferit în natură de oamenii care Îl primesc: „Deci Mântuitorul, zicând despre noi «așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel și ei să fie una întru Noi» (Ioan 17, 21) nu vorbește de identitatea ce o vom avea noi cu El. Aceasta s-a arătat din spusa de la Ioan. Ci, cum a scris Ioan, Hristos face o cerere către Tatăl ca să dăruiască prin El, celor ce cred, pe Duhul, prin Care să arătăm că suntem în Dumnezeu și că prin aceasta suntem uniți cu El. căci de vreme ce Cuvântul este în tatăl, iar Duhul se dă din Fiul, vrea ca noi să primim Duhul, ca atunci când Îl vom lua, având Duhul cuvântului, Care este întru tatăl, să arătăm și noi, datorită Duhului, că suntem una în Cuvântul și prin El în Tatăl”²⁵.

Cât timp suntem în afara Sfântului Duh, suntem străini și departe de Dumnezeu. Prin participarea la Sfântul Duh ne unim cu Dumnezeirea. Existența noastră în Tatăl nu stă în puterea noastră, ci în aceea a Duhului Sfânt, Care se află și rămâne în noi, cât timp Îl păstrăm prin mărturisire. *Suntem fii și dumnezei prin Logos*, dar tot așa vom fi în Fiul și în Tatăl și vom fi una în Tatăl și în Fiul prin Sfântul Duh, Care se află în Logosul din Tatăl. Dacă cineva cade de la Sfântul Duh prin vreun păcat, harul rămâne irevocabil dacă cel căzut se pocăiește. Cel căzut nu mai e în Dumnezeu, căci s-a retras din el Sfântul Duh cel din Dumnezeu. „Deci pentru harul Duhului dat nouă noi suntem în El și El în noi. Și deoarece Duhul este al lui Dumnezeu, prin El, Care Se sălășluiește în noi, socotim pe drept cuvânt că având pe Duhul, suntem și noi în Dumnezeu. Și așa este și Dumnezeu în noi”²⁶.

Logosul a luat trup pentru noi, întrucât i-a fost foame, sete, a obosit, a suferit. Aceste afecte sunt ale Logosului; prin trupul Său El a înviat morții, a dat vedere orbilor, a vindecat femeia căreia îi curgea sângele etc. Logosul a purtat slăbiciunile trupului ca pe ale Sale proprii. Trupul era al Lui și slujea lucrurilor dumnezeirii. Era trupul lui Dumnezeu. „... fiind Dumnezeu, Și-a luat un trup propriu și folosindu-Se de el ca de un organ, S-a făcut om pentru noi. Și de aceea cele proprii trupului se zic ale Lui, fiindcă era în trup. Așa era propriu Lui a flămânzi, a înseta, a pătimi, a obosi și cele asemenea care țin de trup. Iar faptele proprii Cuvântului, cum e a scula morții, a face pe orbi să vadă, a vindeca pe cea care suferea de curgerea

24 Vezi **Pr. lector dr. NICU DUMITRAȘCU**, *A fost Sfântul Atanasie cel Mare și pnevmatolog?*, «Orienturi Teologice», I, (Oradea, 2000), nr. 1, pp. 61-69.

25 **Cuvântul al treilea**, 25, P.G. 26, 376, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 341.

26 **Idem**, 24, P.G. 26, 373, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 350.

sângelui, le făcea prin trupul Său. Și Cuvântul purta slăbiciunile trupului ca ale Sale. Căci trupul era al Lui. Și trupul slujea faptelor dumnezeirii, căci în el se săvârșeau”²⁷.

„Hristos a pățimit în trup” (1 Petru 4, 1). Aceste afecte nu erau proprii firii Logosului, ci firii trupului. În firea sau natura Lui Logosul este nepătimitor; numai trupul Său e pătitor, trupul propriu al Mântuitorului: „Așadar când se spune că a flămânzit, a însetat, a obosit, că n-a știut, că a dormit, că a plâns și S-a rugat și a fugit și S-a născut și a cerut să fie ferit de patimi și simplu toate ale trupului, să se înțeleagă fiecare, potrivit cu ceea ce am spus mai înainte, că Hristos a flămânzit, a însetat pentru noi cu trupul; că a spus că nu știe și a fost pălmuit și a obosit pentru noi cu trupul; S-a înălțat, S-a născut, a crescut cu trupul; l-a fost frică și S-a ascuns cu trupul; a spus: «de este cu puțință, treacă pe-alături de Mine paharul acesta» (Matei 26, 39), a fost lovit și a primit bătaie pentru noi cu trupul; și toate cele de felul acesta le-a răbdat pentru noi cu trupul. De aceea nici Apostolul n-a zis: «Hristos a pățimit cu dumnezeirea, ci a pățimit pentru noi cu trupul», ca să se știe că patimile nu sunt proprii Cuvântului după fire, ci proprii prin fire trupului²⁸.

Deși trupul e purtat dumnezeiește în Logos, totuși harul și puterea sunt ale Logosului. Acesta săvârșea prin trup lucrările Tatălui, dar și afectele trupului apăreau în El, ca în cazul învierii lui Lazăr sau al cuvântului sever adresat mamei sale (Ioan 2, 4), după care a prefăcut apa în vin: „Căci era Dumnezeu adevărat în trup și trup adevărat în Cuvântul. De aceea din fapte se făcea cunoscut pe Sine ca Fiul al lui Dumnezeu și Îl făcea cunoscut pe Tatăl Său, iar din afectele trupului arăta că poartă trup adevărat și că acesta era propriu al Lui”²⁹.

Logosul cunoaște ceasul sfârșitului ca Dumnezeu, dar nu-l cunoaște ca om. Sfântul Atanasie stăruie asupra rolului voinței lui Dumnezeu în actul creației lumii și a omului, dar nu și în actul nașterii propriului Său Logos, pe care L-a născut din propria Sa natură, fără deliberare, ca în cazul formulelor creaționiste: „Să fie lumină”, „Să facem om ...”. Combătând pe arieni, care pretindeau că Fiul nu a existat înainte de a fi fost născut, și că El este opera voinței Tatălui, Sfântul Atanasie relevă că nimeni nu poate opune o necesitate lui Dumnezeu³⁰.

Trei cuvinte contra arienilor au o deosebită valoare doctrinară în domeniul Sfintei Treimi, al Hristologiei și Soteriologiei. Sfântul Atanasie a elaborat prețioase principii care vor servi ca repere și bază de discuție

27 *Idem*, 31, P.G. 26, 389, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 359-360.

28 *Idem*, 34, P.G. 26, 396, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 364.

29 *Idem*, 41, P.G. 26, 409, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 372.

30 *Idem*, 61, P.G. 26, 452, trad. rom., PSB 15, *op. cit.*, p. 393-394.

pentru Sinoadele ecumenice ulterioare. El știe să gândească adânc și să folosească magistral textele biblice. Combătând Thalia lui Arie, în fondul și consecințele dogmatice ale acestei lucrări, Sfântul Atanasie, deși într-un limbaj bogat în termeni tehnici ai teologiei din secolele următoare, gândește profund ortodox problemele tratate. De exemplu Fiul este Dumnezeu nu parțial, ci complet. Noi vom fi în Tatăl, așa cum Fiul este în Tatăl. Hristos fiind Dumnezeu a avut trup propriu din cauza noastră. Trupul era purtat dumnezeiește în Logos. „Era Dumnezeu adevărat în trup și trup adevărat în Logos”. Se vorbește de firea dumnezeiască, dar nu și de firea omenească, ci numai de „trup”, mai ales de „faptele trupului”, prin care Logosul se recunoaște pe Sine, ca Fiu al lui Dumnezeu și recunoaște pe Tatăl Său.

Teologia Sfântului Atanasie cel Mare se plasează pe linia care, teologic, vine direct de la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, cel care în Prologul Evangheliei a patra, „Întru’nceput era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era ... toate printr’Însul s’au făcut și fără El nimic nu s’a făcut din ceea ce s’a făcut. ... Și Cuvântul trup S’a făcut și S’a sălășluit întru noi; și noi văzutu-l-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan, 1, 1-3, 14), exprimă magistral două idei conducătoare ale teologiei creștine: divinitatea logosului, a Fiului lui Dumnezeu și întruparea Lui pentru mântuirea lumii, idei care, pentru Sfântul Atanasie, constituie pilonii cugetării sale teologice.

Sfântul Atanasie va susține cu tărie o idee importantă a Hristologiei Ortodoxe a secolului IV și anume realitatea somatică indiscutabilă a Mântuitorului precum și relația Fiului cu Tatăl. Realitatea trupului Mântuitorului garanta nu numai istoricitatea Lui ci și mântuirea noastră, mântuire adusă lumii prin patimile, moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu. „Ce iad a născocit să spună că trupul cel din Maria este de o ființă cu dumnezeirea Cuvântului, sau că Cuvântul S-a prefăcut în carne, în oase, în păr și în trupul întreg și S-a preschimbat din firea Sa? Și cine a auzit în Biserică, sau în general de la creștini, că Domnul a purtat un trup închipuit și nu după fire? Sau cine a ajuns la atâta necredință, încât să spună și să cugete că însăși dumnezeirea cea de o ființă cu Tatăl, s-a tăiat împrejur și s-a făcut din desăvârșită, nedesăvârșită? Și că ceea ce s-a pironit pe lemn n-a fost trupul ci însăși ființa creatoare a Înțelepciunii?... Și cum au îndrăznit unii, care-și mai zic creștini, să pună la îndoială faptul că Domnul născut din Maria este Fiul lui Dumnezeu prin ființă și prin fire, iar după trup este din samânta lui David și din trupul Sfintei Maria?”³¹.

În centrul gândirii trinitare a Sfântului Atanasie se află teologia Logosului întrupat, întreaga lucrare creatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu se

31 **SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE**, *Scrisoarea către Epictet*, Episcopul Corintului, II, în PSB vol. 16, op. cit., p. 169.

realizează prin mijlocirea Logosului întrupat, Chip adevărat al Tatălui³².

Sfântul Atanasie socotește că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul omului, pentru ca fiii omului, adică ai lui Adam, să se facă fiii lui Dumnezeu. Logosul S-a născut de sus, din Tatăl, în chip de negrăit, de neînțeles și din veci, iar pe pământ, în trup, S-a născut din Fecioara Maria Născătoarea de Dumnezeu, pentru ca cei născuți pe pământ să se nască a doua oară de sus, adică din Dumnezeu. El susține cu tărie distincția clară dintre Dumnezeire și umanitate în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Unitatea Dumnezeirii și a umanității în Logosul Hristos este deplină și este redată prin comunicarea însușirilor. Sfântul Atanasie susține o unitate ființială în Hristos, Logosul S-a făcut om, nu a venit într-un om. Centrul Hristologiei atanasiene este Hristos și Hristologia lui are merite deosebite pentru lămurirea credinței și pentru viziunea spirituală a vieții creștine.

Pe drept cuvânt Sfântul Atanasie cel Mare a fost caracterizat ca fiind „cel dintâi dintre marii Părinți de care Biserica cea nedespărțită a avut să se bucure”, că „însușirea Sfântului Atanasie este de a fi fost mare pretutindeni” și de aceea „Atanasie rămâne una dintre cele mai mari și mai nobile figuri cu care se cinstește omenirea”³³.

BIBLIOGRAFIE

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului sprijinit pe numeroase alte osteneli, EIBMBOR, București, 2001.

ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Scrieri. Partea I, PSB vol. 15*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987.

IDEM, *Scrieri. Partea a doua, PSB vol. 16*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988

BOBRINSKOY, PR. PR. BORIS, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, București, 2005.

COMAN PR. IOAN G., *Patrologie, vol. III*, EIBMBOR, București, 1988, pp. 95-221.

IDEM „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993.

DUMITRAȘCU, PR. LECTOR DR. NICU, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare*, Cluj-Napoca, 1999, pp. 16-43.

32 Pr. pr. **BORIS BOBRINSKOY**, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, București, 2005, p. 260 și următoarele.

33 **Diacon CONSTANTIN VOICU**, *art. cit.*, pp. 19-20.

IDEM, *A fost Sfântul Atanasie cel Mare și pnevmatolog?*, «*Orizonturi Teologice*», I, (Oradea, 2000), nr. 1, pp. 61-69.

IDEM, *Atanasie și sinodul de la Tyr (335)*, «*Orizonturi Teologice*», II, (Oradea, 2001), nr. 1, pp. 56-61.

POPESCU, PR. PROF. DR. DUMITRU, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005.

RĂMUREANU, PR. PROF. I., *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecu-
menic până la moartea lui Arie*, «*Studii Teologice*», Seria II, XIII, (1961), nr. 1-2, pp. 13-31.

RUS, REMUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003.

STĂNILOAE, PR. PROF. DUMITRU, *Hristologia Sinoadelor*, «*Ortodoxia*», XXVI (1974), nr. 4, pp. 573-579.

VOICU, DIACON CONSTANTIN, *Problema ομολογισιοῦ la Sfântul Atanasie cel Mare*, «*Mitropolia Olteniei*», XV (1963), nr. 1-2, pp. 3-20.

ESCHATOLOGICAL HORIZONS IN THE CAPPADOCIAN FATHERS

J. A. McGUICKIN

REZUMAT

Orizonturi eshatologice la Părinții Capadoceni

Autorul pornește în dezbaterile temei de la explicarea în sens ortodox a termenilor “teologie” și “iconomie”, pentru că într-o lume desacralizată și ateologică (protestantă) acești termeni se confundă sau se bagatelizează. Învățătura despre a doua venire a lui Hristos îi preocupă pe mulți, însă puțini sunt cei care înțeleg felul în care Mântuitorul a explicat acest moment. Se face, apoi, o scurtă prezentare a felului în care exhatologia creștină s-a dezvoltat de-a lungul secolelor, accentuându-se felul în care acest moment din istoria omenirii a fost înțeles de-a lungul veacurilor. Este scoasă în evidență învățătura părinților capadocieni, în contrast cu cea a lui Origen privitor la parusie. De asemenea, evidențiază învățătura despre “epectază”. Studiul prezintă în detaliu învățătura Bisericii Ortodoxe despre moarte, înviere, prefacerea trupurilor, a doua venire și judecata universală.

A Brief Prelude on the Significance and Classification of Eschatology.

It is so nice to be invited to speak at a conference* on such an important theme, especially so since (in my opinion) there is no such thing as patristic eschatology. Not that such a detail has ever stopped me speaking on other non-existent themes before, sometimes to profitable advantage. I suppose a ‘qualification’ is called for at this juncture, that perennial spoilsport of academic discourse. What I mean by non-existence, of course, is that the concept is a modern scholastic notion that would have passed without recognition before the eyes of the ancient Fathers. For them the two all-embracing divisions of religious discourse were *Theologia* and *Economia*. If it was a reflection on the divine life of God that was at issue in the Church, this was *Theologia*. If it concerned an issue of how the divine life was communicated through the creation, or how it ordered the cosmos - soteriology, anthropology, ecclesiology, ethics, or whatever: it was *Economia*. It was thus impossible to have a patristic ‘theology of work’, or a ‘theology’ of prayer, labour, sex, or liberation, for that matter. All of these matters were *Economia*, and could only sensibly be understood and discussed economically (*oikonomikos* - we might translate that

* Lecture given at the Orthodox Consultation on Eschatology at Holy Cross College, Boston USA, in May 2004.

as - 'tentatively yet openly, and with a number of intellectual trajectories at our disposal'); while all that was *Theologia* could only be understood with difficulty, with a sense that all we discussed was not within the grasp of our basic concepts or language. Gregory of Nyssa's fundamental concept of *Epéktasis*¹, for example, is obscured when it is rendered as 'reaching out'² - it means more accurately 'straining out' in the light of a deep instinct for 'the better', a striving for the increasing grasp of the Good, and one that is inspired by the progressive revelations of God according to the capacity of responsiveness to earlier revelations. To that extent the striving after *Theologia* was 'mystical' instinct we might say today, and any resultant insight could only be expressed apophatically. All of which meant, as the Fathers never tired of repeating, that one only engaged in *Theologia* with great circumspection, and in the specific context of celebrating a *mysterion*. Such remains the context of the best, and most authentic, Orthodox theological statements to this day, even though the word has been weakened from its patristic sense to include now, most of what the Fathers would have regarded as predominantly Economic discourse. Not that *Economia* is not important: far from it. One of the corollaries of the understanding of 'theology' is that we who call ourselves theologians ought actually to be primarily engaged in *economia*. Be that as it may, then, what we now call eschatology, a relatively modern (and highly problematized) schematisation, the Fathers would have described as *oikonomia tes soterias* - soteriology.

An Even Briefer Prelude on Biblical Eschatological Idioms

Sometimes patristic theologians can have an impact on wider philosophical and theological issues, and here it might be pertinent to mention one of our Orthodox luminaries, Archpriest Georges Florovsky, who heavily influenced the semantic transition among NT writers of the mid 20th century from the impasse of 'futurist eschatology' versus 'realized eschatology', to the progressive adoption of the term 'inaugurated eschatology'. This was also partly determinative of the rise of the concept of Hope as a 20th century medium for reassessing ancient eschatology among the theologians, notably Moltmann.

1 Hom. 6 In Antic; ibid Hom. 9.

2 It can mean expansion - beginning life as a simple term for semantic lengthening of vowels. In religious discourse it first appears as a technical credal term of the Valentinian Gnostics, whereby the 'Heavenly Christ' trans-dimensionally stretches himself out in correlation to the lower cosmos by means of the Archetype 'Cross/Stauros.' c.f. Irenaeus. Adv. Haer. 1.4.1; 1.7.2; 1.8.2.

The recent-past reception of the doctrinal nexus 'eschatology' has been highly varied, but in 20th century New Testament study it has all been overshadowed by the remarkably unbalanced yet dramatic assessment of Schweitzer³ who brought the issue back into the forefront of theological discussion, rescuing it from the scholastic category of the 'Last Things' (The Eschata) : Death, Judgement, Heaven and Hell. When Schweitzer published his study RH Charles, then the greatest living expert on Inter-testamental literature, wrote the following review: 'Schweitzer's eschatological studies show no knowledge of original documents, and hardly any of first hand works on the documents.'⁴ But hey ! Why let the evidence cloud the argument ! Schweitzer's lurid depiction of Jesus' eschatology in the Quest for the Historical Jesus does no justice either to the complexity of late Jewish apocalyptic writing before him (a literary context in which he does not comfortably fit anyway), or the subtle over-layers of the message of Jesus, which quite evidently includes Haggadic, Halakhic, and Sophic materials in and alongside apocalyptic elements of the earliest kerygma. But Schweitzer, both for professional and lay enthusiast alike, tended to popularize eschatology as a metaphysical concept, and to judge from the large number of websites currently available on the theme, the mentality of eschatological language being a '*Da Vinci Code*' for a secret kind of *Mappa Mundi* is thriving.⁵

Intertestamental apocalypticism is best understood as a genre that renews the prophetic-moral impulse of Israelite preaching. This, in the end, is the purpose of all the visions, historical judgements, and metaphysical descriptions: all is subordinated to one overwhelming conception of the purifying power of the God of the Covenant, who is taking into his hands in this decisive moment, the destiny of his people Israel. Central to that act of 'taking the destiny', is the reform of the elect people, and central to that message is the conscious self-centring of the prophet-seer in the dynamic of the restoration of covenant. We should regard the mediator-dynamic as being quintessential to late apocalyptic thought and not (as in much contemporary Neo-Testamentica) separate the preached message of the Master from the titular acclamations of the disciples, as something allegedly disconnected and secondary. This is not the place to develop it here, but the overwhelming prophetic vision of Jesus (as enacted in all his parables of the Kingdom feast, as well as the great sign of the 'cleans-

3 In the '*Quest for the Historical Jesus*'. See: T F Glasson. 'Schweitzer's Influence: Blessing or Bane?' pp. 107-120 in B Chilton (ed). *The Kingdom of God*. London. 1984.

4 Preface to the 2nd edn. of his study: *Eschatology*. 1913. Cited in Glasson. (1984) p.113.

5 Most of the sites combine this with a Reformationist twist on the gleeful sermons on hellfire that were popular in medieval culture.

ing of the Temple') is surely the sense of 'pressing in' of the end of the time envisaged as 'Covenant sustained by Temple sacrifice', and the conscious structuring of a new covenantal celebration, that will allow Israel, a New Israel, to continue in a renewed life after the doom he sensed the Romans will (and soon did) inflict. Of course this is not a popular notion in contemporary New Testament Christological writing, either to assert that Jesus had prophetic charism (or other religious power), or that he had any coherent notion whatsoever of anything he was doing; but it is nonetheless my reading of the evidences after many years involvement as a New Testament exegete as well as a patristics student, and I have elaborated some of the arguments correlative to that understanding elsewhere ⁶. I have little hope, however, of being taken seriously in the ongoing story of the Quest, since I so obviously have an ideological agenda busily going on in my life: unlike the members of the Jesus Seminar⁷. But, if Jesus is above all else the prophet of the New Meal, while John was the prophet of the New Mikvah, it is not surprising that the Church, understanding this, took the symbolic Eucharistic meal as the sign *par excellence* of the 'covenant establishing New Israel', even while elaborating its ancient theology that this was the function of the ritual of Baptism. They of course stand apart in a historically bounded analysis, but concur in an eschatological relation as two instances of the same continuum.

In the Early Christian redaction of this apocalyptic meta-frame, (in other words throughout most of what we now designate as the core New Testament literature), the concept of Jesus' prophetic and Halakhic teachings are 're-set' and amplified in the light of the governing notions of the Lord's glorification (*Anastasis, Anabasis, Analepsis, Doxa, Hypsosis*, - it is important not to limit the scriptural array of metaphors and images by which it conveys the kaleidoscopic reality ⁸), and his Parousia (a further aspect of that same series not an 'additional afterthought'). The Gospels are extended narratives on how the prophetic ministry, the call to the covenant people, can be related to the experience of the Glorification, through that mediating gateway of the prophetic absorption, to the point of death, in the vocation to be the faithful Servant. In other words the tradition of the glorification is set as the resolving lens through which the prophetic ministry is reconsidered by the Apostles and Evangelists in the construction of

⁶ See J.A. McGuckin. 'Jesus' Self-Designation as a Prophet.' *Scripture Bulletin*, 19, vol. 1, Winter, 1988, 2 - 1; idem. 'Sacrifice and Atonement : An Investigation into the Attitude of Jesus of Nazareth Towards Cultic Sacrifice' in: *Remembering for the Future* vol. 1, Pergamon Press, Oxford, 1988, 648 - 661; idem. 'The Sign of the Prophet: The Significance of Meals in the Doctrine of Jesus.' *Scripture Bulletin*, 16, 2, Summer 1986, 35 - 40.

⁷ Add a marginal note here: 'Pause for laughter.'

⁸ Such a limitation of eschatological horizon is unfortunately evoked by condensing all of the above notions into the term *Anastasis - Resurrection*.

the New Testament. Just as the Glorification is not the annulment of the Cross, therefore, or its compensation, rather its integral fulfilment and the manifestation of its significance in the True Kingdom, so too the Parousia, and what it reveals theologically, is not to be understood apart from the prophetic preaching and the sufferings of the Lord, but is rather their new epiphany in the light of the Kingdom.

All too often, however, the eschatological, and timeless, unity of the total vision of the Mysteries of the Kingdom, has been de-eschatologised, rolled out in time-bounded categories (and thereby falsified) for the ostensible purposes of making the theological constructs better understood in a linear taxonomy. One early example was St. Luke's horizontally sequential narrative of the eschatological events of the Glorification in terms of linearly historicised events, such as Resurrection, Ascension, Visionary Appearances, Descent of the Spirit, final Return of the Lord of Glory - a system that had profound impact on the creation of the Liturgical Year mirroring those mysteries and thus forcing a taxonomic ordering of a non-linear reality. Here, perhaps more than anywhere else in the evangelical tradition, translation of the Semitic idiom of the first apostles into Greek falters. The Hellenistic sense of history as progressive events on a horizontal plane, touched by moments of the interventive activity of the gods, fails lamentably to embrace the biblical drama of the heavenly reality passing through the earthly surface that reflects it ⁹ at moments of decisive covenantal action, so that the mirror reflection of earthly history passes at a time of Krisis into the reality of the other world which constantly shapes it. This is why the 'other dimension' constantly shapes and determines the NT structure. The ministry of Jesus is presented in terms of encounters with demons, raising of the dead, and finally Anastasis and Anabasis. When we compare the Johannine account of the Anastasis with the Lukan version we see the compactly telescopic way John retains the unity of the mystery of Anabasis in all its varied facets. Here the Anastasis, Analepsis, Oramata (Visions of the Risen Lord), and gift of the Spirit are all synchronous event (not paschal 'events' as Luke has them) of the selfsame momentous 'Day of the Lord'. The Church at large retains this deeper sense of the non linearity of the eschatological drama when it knows that all days are one day, that every Eucharist is the Pascha, and that all time is the Kairos of redemption; when it looks, that is, with the eye of the illumined heart. Consequently the Church uses its annual cycle of feasts, merely as an aid to weak imaginations which, inescapably sequential and rooted entirely in image-analogy, cannot easily sustain reflection on the timeless order of the Kingdom and the trans-dimensionality it speaks of.

⁹ The events of the heavenly court, being echoed and mirrored on the earth, as its fortunes wax and wane.

This de-eschatologised translation of Early Christian thought on 'New Kairos' into the doctrine of the Last things can be seen to be progressively advancing after the 5th century. Earlier patristic eschatology, while it has this tendency, especially a desire to clarify and regularize differing traditions of the 'heavenly life' (which remain relatively open-ended in Christian dogma as compared, for example, to Christology), nevertheless remains conscious of the deeper meaning of the eschatological dimension of Christianity. In this sense the Early Church preserves a deep awareness that eschatology cannot be explained within temporal categories, only symbolically sketched and hinted at.

The Cappadocians and Origen of Alexandria - A Pervasive Context.

If we turn to ground this in a particular study of some of the Fathers, the Cappadocians provide a good example. To understand them, we need to begin with Origen. Origen is the core thinker for all the Cappadocians. His eschatological agenda determines all their thinking - whether they are explicitly correcting him or following him on any given instance.¹⁰ His scheme of Anabasis and Katabasis renders the coming of the Logos to earth, part of a vast scheme of soteriology. Fallen Noetic beings are caught up in a great cycle of renewal and reprimand which only begins in this present age and is consummated in the perfection of a great ascent back to communion with the Logos. Origen's radical transcendentalism was widely regarded as both magnificent in scope, as well as troubling in its implications, for it seemed to undermine the permanent value of the sacramental enfleshment of the Logos.

Gregory of Nazianzus - Shifting the Horizons of Origenianism.

Gregory of Nazianzus has much to say about such a scheme of salvation as a time-transcendent transection of the divine life with human history. But fitted into the modality of eschatological analysis as it was defined

¹⁰ Typically the Cappadocians (especially the two Gregories), accepted Origen's views that Hell could not be eternally punitive, but divine punishments had to be pedagogically reformatory in purpose; and corrected his understanding of pre-temporal fall of spirits to earth; softening it to the notion of the angelic metamorphosis of human creatures in the next age; Gregory Nazianzen is more circumspect on the idea of the Apokatastasis, though quietly advocates it, while Gregory Nyssen is an open champion of the idea, both releasing it from its place in Origen's system in the idea of the pre-temporal fall. For a synopsis see B. Daley, 'Eschatology', in: J. A. McGuckin (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville, Ky. 2004.

by mid century conceptions of that term, he is surprisingly alleged to have had nothing to say. Mossay, in a 1964 article entitled 'Eschatological Perspectives of Gregory of Nazianzus' concluded with a statement that has had a determinative effect on much later speculation in this area of Gregorian study (that is shutting it off rather than encouraging it). He says: 'One is only able to discover in our author's works what one could call a systematic thanatology.' ¹² While this may be technically correct, it is an utterly misleading analysis of the Theologian. Brian Daley's more careful listing and scholarly discussion of Gregory's eschatological passages in his monograph on patristic eschatology , ¹³ which has established itself as the standard study of the subject, argues, in turn, that a 'lack of systematic development is noticeable in Gregory's treatment of eschatology.' What has struck Brian Daley from his careful collation of several evidences in the primary texts is how Gregory apparently has two doctrines of the 'afterlife' which he does not seem too worried about reconciling. One is the 'traditional' biblical motif of the 'gloomy judgement' of Hades that awaits souls after death¹⁴, and the other is the vision of the transcendent soul rising to the eternal clarity of the Vision of God.

The gloomy idea of death hanging over all earthly joy, is an idea which dominates many of his *Carmina Moralia*. Here, his poems of lamentation take up the Second Sophistic theme of the bewailing of human existence. Several commentators on his poetry have wondered how this squares with the theme of Christian anthropological hope, and have often taken recourse to pseudo-logical justifications of Gregory's senile psychology to explain it. In fact we have no good reason to think that the Sophic poems are the product of his advanced age, but rather were surely a product of many years of philosophical Symposia we know he conducted for the ascetics and litterateurs of his home region in Cappadocia. Given this context, and the manner in which the poems carefully and evidently demonstrate mastery of every genre and style, and a broad array of classical allusions (not least an extensive set of references to the verses of Sappho - another unlikely inspiration for our ascetic Father)¹⁵ it is clear

12 J Mossay. 'Perspectives eschatologiques de S. Gregoire de Nazianze.' *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*. Paris. 45. 1964. 329-329. (citation on p. 328); see also C Moreschini. 'La meditatio mortis e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno.' In: S Felici (ed) *Morte e immortalità nella catechesi dei padri del 3-4 secolo*. Rome. 1984.

13 BE Daley. *The Hope of the Early Church*. Cambridge. 1991. 83-85. (citation p. 83).

14 Carm. *Moralia*. 2.141-144.

15 See : Q Cataudella. 'Derivazioni da Saffo in Gregorio Nazianzeno.' *Bollettino di Filologia Classica*. 33, 1926-1927. 282-284; WJW Koster. 'Sappho apud Gregorium Nazianzenum.' *Mnemosyne*. 17, 1964. 374. (vv 5-6,10 of 1.2.14. PG. 37. 755); idem. 'Sappho apud Gregorium Nazianzenum bis detecta.' *Mnemosyne*. 18. 1965. p. 75.

that the poetic reflections are a careful elaboration of classical Hellenistic themes in the Sophistic manner for an audience of litterateurs and sophist ascetics, who recognised in the Neo-Stoic doctrine of *apatheia* and the common philosophical topos of world-weariness, a train of thought that provided commonalities of theme and judgement between the classical tradition of their literary *paideia* and their 'specialist' interpretation of Christianity through ascetic modalities. In the poems the concept of the afterlife awaiting the soul as it ends its earthly journey as enfleshed being, is more often than not added on as yet one more thing in the series of the 'sorrowful trials of existence' that the human must endure : and through enduring, learn wisdom. In other words the classical concept of Hades is brought in to be the Christian version of the last of the 'series of the sorrows of this life' - not the 'ending of the sorrows' as is found in several other classical sophistic musings on the topos of the pains of life.

Here, as in so many other aspects of his inner structure of thought Gregory relies on Origen¹⁶, who precedes him in being the first to harmonise the classical doctrine of Hades, and the biblical doctrines of Gehenna. For Origen, the gates of Hades could serve as a highly plastic symbol. At one moment it referred to the arch-heresiarchs, and their construction of pedagogical gateways to hell¹⁷, at another moment it referred to the fires of purgative punishment, that awaited the souls of those who died and had not been entirely purified through noetic regeneration in the course of this life¹⁸. We can note, as significant for the Cappadocians too, that the fundamental purpose of life, for Origen, was the progressive purification of the *Nous*, or spiritual existent - the New Creature - by the 'ascent' the Logos gave to it in myriad ways, through the revelation of the *epinoiai*, the manners in which Logos revealed itself and in so doing enlightened, purified and radically spiritualised the noetic levels of creation¹⁹. For Origen all of life was seen teleologically, and the ultimate purpose of noetic being was return to ascentive communion with God in the Logos. This was partly why Origen got into such trouble, for if the fires of hell are purgative in nature, as befits a God who constantly seeks the advancement of his creation, it is impossible that they can be understood simply as punitive and eternal, a notion which precludes regenerative scope. Origen explained to his

16 See: C Moreschini. 'Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo.' *Atti e memorie dell'Accademia Toscana la Colombaria*. 44. 1979. pp. 33-57.

17 Origen. Commentary on Matthew.12.12.54. for a fuller analysis see: J Scarborough. 'Hades'. in :J. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004. pp. 118-120. See also C. Tsirpanlis. 'Origen on Free Will, Grace, Predestination, Apocatastasis, and their Ecclesiological Implications.' *Patristic and Byzantine Review*. 9. 1990. 95-121.

18 C.f. Origen. *On First Principles*. 2. 10. 4.5.

19 See: C.Moreschini. 'Luce e purificazione nella dottrine di Gregorio Nazianzeno.' *Augustinianum* 13, 1973 , 534 - 549.

readers that the scriptures themselves contained several views about the afterlife in imagistic form ²⁰.

The common notion among the less educated was that the 'eternal fires' meant exactly that, unending flames of punishment. But, he points out, the biblical word 'eternal' (Aionion) does not mean 'unending' (a sequential notion) but rather 'of the next age', eschatological if one prefers ²¹, and eternity itself (the manner of transition and metamorphosis from this age to the next age - which he has set as the destiny of noetic creation) is God's overarching scheme of the restorative salvation of the cosmos ²². When Origen describes his 'intuition' of *Apokatastasis*, how all manner of noetic being will be brought back into spiritual communion with the God of all, in an ultimate vision of the triumphant Kingdom of God, he is notoriously unwilling to come down on either side of the doctrinal fence: that is whether or not all things would be saved, and if so how this could be reconciled with the simpler biblical tradition of unending punishment of the damned. Many have seen him as inherently contradictory, or at best unsystematic. But the fact is, he is entirely systematic, as Fred Norris has recently argued ²³. What he wishes to do is to set a 'deeper intuition' against a commonly recognised aspect of doctrine, not to deny the one by replacing it with the other, but to run the two simultaneously as mutual correctives. One is brought forward by apostolic tradition and commented on by the learned biblical interpreter who thus clarifies inner meanings such as the correct significance of *aionial* when referred to the Gehenna fires, the other, the intuition that God's punishments are entirely therapeutic not vindictive, is offered by himself as the inspired theologian, an office Origen regards as continuing the Church's prophetic and apostolic tradition in serving as a 'high priesthood' of the initiated seers.²⁴ What strikes the

20 Scarborough puts it succinctly: 'In later Jewish thought, as in the New Testament, the term *cameto* be read apocalyptically. It is the fiery abyss of Mt. 13:42 and the lake of fire in Rev. 20:10. It was the place of punishment after the last judgment. The canonical authors, however, were far from systematic in their use of the term. Lk. 16:23, for example, suggests that all souls proceed to the underworld, while Hades is exclusively the place of punishment. Other passages, such as 1 Peter 3:19, suggest that only the souls of the ungodly reside in the underworld, while the larger apocalyptic tradition retained the view of Hades as an intermediate stage, destined eschatologically to be followed by the fires of Gehenna. For the canonical authors, Gehenna was pre-existent (that fire 'prepared from the beginning of the world'). Origen inherited this tradition, subtly adding to and extending it. With him, as with most early Christian writers, the existence of the underworld was seldom questioned, rather it was a question of the duration, purpose, and cause of humanity's stay in such a place.'

21 Origen. *Commentary on Romans*. 6.5.

22 C.f. The elaboration of the ascentive scheme as the root meaning of 'salvation' in Origen. On First Principles. 1.6.3.

23 FW Norris. 'Apokatastasis.' In J. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville Ky. 2004.

24 Further see: J.A. McGuckin. 'Origen's Doctrine of the Priesthood' *Clergy Review*, 70, No. 8, August, 1985, 277- 286 ; *Ibid*. No. 9, Sept. 1985, 318 - 325; Synopsis in: *Theology Digest*, 33, 3, 1986.

modern reader as lack of systematisation, therefore, is a systematisation of a very subtle order. It is explained by Origen's very common theme of pedagogy as necessarily tailored to the spiritual stature of the recipient ²⁵, which he describes as the threefold state of hearing truth on the mountain-top with the elite, on the plains with the common crowd, or down in the valleys among the defectives and the demoniacs. This deliberate juxtaposed parallelism of Origenian doctrine ²⁶ is thus part of his consistent method to offer theological insights to his inner circle, and other kinds of teaching to his larger audiences.

It is the same with Gregory of Nazianzus. The co-existence of two conceptions of the afterlife, one as ascentive purgation of the soul, and the other as the fires of hell threatening the ungodly, is a deliberate following of Origen's lead. The larger crowd, not skilled in the subtleties of Logos-discourse, need the spice of a fiery threat to amend their lives. The more elect, those already on the road to progressive refinement, through the exaltation of their noetic capacities, can understand that spiritual motivation (or at least advanced acceleration) in the ways of God, is not provided by threats, but rather driven by love and the soul's burning desire for communion and purgation, that it might encounter the vision of God.

In Gregory's philosophical poems, which at first sight would appear to be exactly the material he would have composed for an inner circle audience, one finds exactly the same mix of Hellenistic and Christian notions of the afterlife state of the soul : on the one hand a spirit of light making its way into the inner sanctum of the divine Temple (what he likes to describe as the soul's passing from one level of the sanctuary to a higher state, as after death the enlightened soul is allowed to enter the holy of holies from which it was debarred while still in the flesh ²⁷) and on the other hand much material about the soul's wandering in the gloomy halls of Hades ²⁸, or the fires and gloom of hell that threaten the unworthy conscience ²⁹. The inner circle of his *symposia* guests regularly contained litterateurs as

25 He thus long predates Aquinas' basic dictum of pedagogy that: 'quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.' (Whatever is understood is understood according to the modality of the one understanding it.)

26 See, for example, E Dively-Lauro, 'Universalism', in J.A. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004. pp. 211-214: 'A modified Universalism was clearly Origen's fundamental soteriological belief, and though he manifested several internal doubts and qualifications in his exposition, probably because the common opinion of the Church of his day was against him on many aspects of the idea, he nevertheless presents a coherent theological narrative, though one that was not wholly consistent at every instance, and which gave his friends and critics in later ages room for further controversy on the subject.'

27 Further on this see: J.A. McGuckin. 'The Vision of God in St. Gregory Nazianzen.' *Studia Patristica*. 32. (Ed.) E A Livingstone. Peeters, Leuven. 1996. 145-152.

28 For example: *Carm. Moralia*. 2.141-144.

29 *Carm. Moralia*. 15. 98-100

well as Christian ascetics (the kind of audience one finds throughout all his many letters, where he switches from Christian contexts of analogy to pagan contexts depending on the recipient of the text). The presumption of Gregory using the poetic material among his literary friends is that his many references will be readily understood, but that even so, there is probably a mixture of Hellenists and Christians in his intellectual community, and the imagery, accordingly, is mixed. By contrast, in his public preaching as a bishop in Cappadocia and Constantinople, he is not giving a message to an inner circle, but to the larger body of believers. We might expect this be a medium where his doctrine is consistently reserved to the simpler Origenian teaching for the 'common folk' that the fires of hell will chastise the unworthy. One does find such reference in his *Orations*³⁰, but the overall thrust of his teaching is that the soul is meant to progressively ascend to God, from whom and in whom it receives no less than Theosis - deification³¹. It is almost as if he challenged his audience in the church, to respond to the higher doctrine for initiates - such as they claimed to be by the mere fact of standing in Church listening to his episcopal discourses. Gregory's Theosis doctrine is also consciously developing that of Athanasius, and in a poem possibly deliberately entitled *De Incarnatione* he polished up Athanasius' famous syllogism, rendering it as: 'And since, therefore, God is made man, so man is thereby perfected as God, and such is my glory.'³²

In his *Fourth Theological Oration* Gregory makes a deliberate reference the Origenian concept of the Apokatastasis³³, when God will be all in all in a perfectly restored communion of Noetic life. Although this logically demands he accepts the Origenian correlative, that all punishment is purga-

30 *Orat.* 3.7; *Orat.* 16. 7-9; *Orat.* 39.19;

31 I have developed the theme more fully in an essay: 'Deification in Greek Patristic Thought: The Cappadocian Fathers' Strategic Adaptation of a Tradition .' (Forthcoming) - in Theosis. (ed). J Wittung, from the papers given at the 'Conference on Theosis', Drew University, Madison, NJ. May 2004.

32 *Carmina Dogmatica* 10. 5-9; See also *Orat.* 21.2. Throughout his *Orations* and poetry Gregory is very enthusiastic about the language describing the soul's 'kinship' or 'affinity' with the divine nature. He regularly describes the soul as a 'breath of God (*Carm. Dogmatica*.8.1-3; *Carm. Moralia*.1.156) or a 'spirit emanating from the invisible deity', or an 'offshoot of the divine.' (*Carm. Dogmatica*. 8. 70-77; *Carm Moralia*. 10.135) Adam was deified, he says, by his inborn propensity towards God (*Orat.* 38.11,13) and it is that natural kinship which is at the root of our return to God and the deified life; but understood as a gift of God the creator, not the reassertion of any divine element innate within creaturely nature.

33 'God will be all in all in that time of restoration (Apokatastasis). I do not mean the Father alone, as if the Son were to be dissolved in him, like a torch that has been separated for a while from a great fire and then is rejoined to it [a notion of Marcellus of Ancyra] nor should the Sabellians be corrupted by this passage either [1 Cor. 15.28]. No, what I mean is God as a whole, at the time when we ourselves are no longer many, as we now are in our movements and passivities, bearing in ourselves little of God, or even nothing at all. On that day we shall be wholly like God, receptive of God as a whole, and God only. This, after all is the perfection (teleiosis) towards which we strive.' *Orat.* 30.6.

tive, he still does not feel the need to push that point home exclusively. In his *Oration on the Holy Lights* delivered to the catechumens of Constantinople at the Feast of Theophany in 381, he attacks the Novatians for their rigorism, and says that this will not be rewarded at the end, but will rather attract a punishment of God's purifying fire (a baptism of fire as he calls it).³⁴ In his *Oration on Baptism*, given in the same liturgical triduum of January that year he takes up again this theme of the fire that Christ said he would cast down on the earth (Lk. 12 49), concluding that many take this passage as an authority for the doctrine of the eternal fires of Hell, 'though some', he goes on, (he does not state who but makes it clear he is in their number) 'may prefer, even on this point, to take a more merciful view of this fire, one that is more worthy of the One who chastises [viz. God].' With supreme discretion he avers that the Origenian notion of cosmic redemption is preferable, but not something that can be dogmatically asserted, perhaps for fear of scandalising the simple. Brian Daley has summarised his overall position succinctly when he says that in Gregory we find: 'the unitive, spiritualizing hope of Origen and his followers, expressed with the balance and pathos of the classical artist.'³⁵

Master of style he certainly is; recent work on Gregory, however, has been consistently arguing that the old cliché - that he was correspondingly thin on substance - is no longer sustainable. In fact Gregory's entire corpus is an extended meditation on the soteriological ascent of the New Adam to a transfigured destiny. His soteriology is eschatological throughout: except that it is an eschatology that is so pervasively rooted in his incarnationalism that it refuses to be detached in a separatist taxonomy.

For him the doctrine of the Three Creations (Angelicals, Animal and Insensate Life, and Humanity) is a critical context. The first two creations are absolutely coherent in their ontological structure. No shadow of faltering can be found within their essential make-up. In other words angels, animals and trees are perfectly balanced beings. Only the third creation is in a state of lament: torn constantly between two polarities of being: the sensory (doomed to die) and the spiritual (doomed to the incessant distraction of its wailing infant of the flesh). The Third Creation, however, will finally, in the Eschaton, be rendered peaceful in its metamorphosis to the status of First Creation - angelicals³⁶. Here on earth the life of the philosopher can prefigure that acquisition of peace and *stasis*. To live the life of true sophist³⁷ is, *par excellence*, the life lived in God. Already on this

³⁴ *Orat.* 39.19.

³⁵ B Daley. *The Hope of the Early Church*. Cambridge. 1991. p. 85.

³⁶ Further see: J.A. McGuckin. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York. 2004. pp. 336-339, exegeting *Oration* 38.

³⁷ Which means primarily as a Christian. (Christianity he constantly refers to as '*philosophia imon*').

earth it is a deification, but for Gregory this transformation begun is only a harbinger of a greater glory to come when we are transfigured after this life.³⁸ In *Oration* 21, he presses the point home with great eloquence:

‘Whoever has been permitted to escape from matter, and from the fleshly cloud (or should we call it a veil?) by means of reason and contemplation, so as to hold communion with God, and be associated with the purest light (in so far as human nature can attain to it): such a man is truly blessed: both in terms of his ascent from here, and in terms of his deification there, a deification which is conferred by true philosophy, and by virtue of his rising above all the duality of matter through that unity which is perceived in the Trinity.’³⁹

Ascesis, for him, is an historical embodiment of the Eschaton, a transcendental evocation of the Pure Kingdom. Failure to connect the Incarnationalist doctrine⁴⁰, with the concept of the Three Creations, and the pervasive *encomia* of the ascetical refinement given by the life of the mind⁴¹ renders our understanding of Gregory’s eschatological subtlety somewhat ineffective. Unfortunately, little of the existing Gregorian scholarship has ever tried to connect these three fundamental axes of his systematic, constantly preferring to dismiss him (without much first hand textual engagement to back it up one might add) as an ‘inspired popularizer’ to cite the words of that less inspired popularizer, G.L. Prestige⁴². In many ways, however, this nexus of Gregory’s thought is clearly very similar to that of Gregory of Nyssa, whom he mentored over many years, and to whom we shall now turn.

Gregory of Nyssa as Eschatological Visionary

Gregory of Nyssa’s deep significance for modern commentators on patristic eschatology can be readily gauged from Brian Daley’s representative bibliography of the chief secondary literature on the theme, which is conveniently set out in the format of lists peculiar to the main writers of the period⁴³. The section for Gregory Nazianzen, for example, has a lonely article by Mossay, which gave the gist of his doctoral thesis which came

38 *Carmina Dogmatica*. 10. 140-143.

39 *Orat.* 21.2.

40 Widely understood to have been highly significant, by earlier scholarship, but largely restricted to a mere moment in the anti-Apollinarian movement (see Epistle 101 to Cledonius). Gregory’s ‘most famous’ phrase : ‘What was not assumed, was not saved,’ in Ep. 101 (one might ironically observe) was not his at all, but was his citation of the text of Origen of Alexandria.

41 See especially the First *Theological Oration* on this score (*Orat.* 27), which argues that Theology can only be attempted by those who have purified the Nous by long preparatory mental and moral ascesis.

42 *God in Patristic Thought*. London. 1952. p. 234.

43 Daley (1991) pp. 266-287. esp. pp. 270 onwards.

out two years later, concluding that there was no eschatology as such, more of problematic thanatology. But that paucity is not untypical in relation to most of the other eschatological entries, three or four lines of 20th century bibliography in most cases, and then Ping! A jackpot with a few writers. The contrast for secondary literature on Irenaeus, Origen, Lactantius, and Gregory the Great, is quite remarkable; but the grand outright winner is, of course, Augustine of Hippo, who, as with most other things he handled, brought an elegant narratological order to a certain disarray he always tended to see in evidence around him.⁴⁴

But our concern here is with Gregory of Nyssa. In this respect it is perhaps significant to record my memory of the initial shock-effect, on turning the relevant page in Brian Daley's bibliography⁴⁵ and seeing so graphically displayed there that Gregory of Nyssa personally receives more than the sum total of eschatological analyses of all other 4th century Greek theologians combined. Looking more closely at the date of those studies, however, things become a little more understandable; for a major rehabilitation of Gregory Nyssen has, as we know, been underway in the post-war decades of the 20th century, and that movement itself (led by scholars who were also deeply learned in biblical literature) was quite clearly influenced by the explosion of interest in eschatology concurrently taking pace in European biblical departments. One evidently fed the other.

Nyssen's doctrine of the *Epéktasis* dominated scholarly imagination, and focused analysis on the manner in which the learned Cappadocian revitalised Origen's eschatological scheme of metamorphosed ascent, while more overtly connecting it with a Nicene doctrine of the Incarnation. The synthesis is clearly witnessed in this passage from the *Treatise* on 1 Cor. 15.28.⁴⁶ Here (and it is typical of the Gregorian approach elsewhere) the incarnation is not merely an individual assumption of flesh, considered as an historical moment but is rather an eschatological process, a timeless moment of a soteriological 're-principling' (*anakephalaiosis*) of the race, and as such designed as a healing of the major wound apparent in the

44 He was, we should never forget, a controversial figure in his time, in a highly conflicted ecclesial environment, in what was commonly regarded as a remote and tendentious province of the Church. In relation to 'eschatology', as with much else in Augustine, peculiar stresses of the *theologoumena* of the North African littoral, were brought with a bang (courtesy of Gregory the Great) into the main discourse of Latin Christianity after him, and one chief reason for this was simply that he did the job of synthesis so well. His blend of traditional themes within an overarching schema prioritising the soul's ascent to the Vision of God in beatitude was masterful. His taxonomic ordering of the earlier eschatological traditions of the 'Adventus Domini' was so persuasive and coherently structured that the medieval schematisation of 'eschatology' as we know it, was thereby launched and endured, and would have no serious challenge until 20th century biblical scholars re-opened the agenda.

45 Daley (1991) p. 278.

46 *On the Subjection of The Son*.

Cosmos, as it begins to suffer within Time-gone-astray-in-alienation. Following Paul (and like him using a bewildering array of mixed metaphors), Gregory argues out how the incarnation constitutes 'New Man' or the New Adam, and sets the entire race on a new progress ⁴⁷ to the *Parousia*. In this instance it is not something that passes by the learned rhetorician that *Parousia* semantically means the longed-for event of the 'Adventus', and simultaneously the 'presence' of the Risen Lord. This 'future-presence', a wittily rhetorical time-paradox, is very much at the heart of what the Capadocian means to connote by the moral imperative of the *Eschaton*. This is what he says:

From the entirety of human nature to which the divinity is mixed, the Man-constituted-according-to-Christ is a kind of first fruits of the common dough. It is through this [divinized] man that all mankind is joined to the divinity.... Christ assumed from death both the beginning of evil's destruction and the dissolution of death; then, as it were, a certain order was consequently added. Decrease of the good always results by straying from its principle, while the good is found closer to us insofar as it lies in each one's dignity and power; thus, a result follows from the action preceding it. Therefore, after the Man-in-Christ, who became the first fruits of our human nature, received in himself the divinity, He became the first fruits of those who have fallen asleep and the first born from the dead once the pangs of death have been loosened. So then, after this person has completely separated himself from sin and has utterly denied in himself the power of death and destroyed its lordship and authority and might...if anyone like Paul may be found who became a mighty imitator of Christ in his rejection of evil...such a person will fall in behind the first fruits at Christ's coming *Parousia*.⁴⁸

Here Gregory Nyssen shows himself a clear disciple of Irenaeus, Origen, Athanasius, and his mentor the elder Gregory, not to mention his brother Basil, though with a far more Origenian flavour than his brother witnessed in his later works. But it is the doctrine of the *Epéktasis* which is more widely known than this aspect of the Christological summation of the Cosmos. This is because it is more distinctly particular to Gregory, and mid century scholarship also was dominated by 'source critical' models where particularity was given an emphatic prominence, a trend which often continues methodologically unexamined today, or worse, methodologically justified, as an alleged part of a 'hermeneutic of suspicion' in several contemporary Early Christian studies.⁴⁹

47 *Prokope*: the motion of progressive extension and developmental advancement- so favoured a twin term of Gregory's when he discusses the dynamic principle of *Epéktasis*, not least in a moral and ontological context.

48 The translation is that of Revd. Casimir McCambley OCSO, from his Gregory of Nyssa web page: <http://www.bhsu.edu/artssciences/asfaculty/dsalomon/nyssa/1corinth.html>

49 Scholars of Early Christianity in the present, who, in a post-modern environment, are sometimes unsure of what tradition they represent, or if they represent one at all, are very prone to latch onto

Gregory's doctrine of Epéktasis, which has been extensively discussed⁵⁰, finds its dynamic coherence in a change Nyssen makes to Origen's soteriology on several key points. Let us begin with a passage that introduces the idea⁵¹. He offers it to his catechumens in the Great Catechetical Oration, that remarkably complex work that supposedly 'does duty' as a Theological Primer. Gregory evidently expected his neophytes to be a rather learned sort, and to recognise in his image of the radiant eye a deliberate allusion to Plato's *Timaeus*.⁵² Here in this famous text the point is to describe Man-kind's destiny as that of a creature rising to communion with the divine, in an eschatological mystery of the overcoming of time (the *diastasis* between the Eternal and the Mortal) and of creaturely limitation (the *diastasis* between the Creator and the creature. His eschatology at this juncture becomes a theology of spiritual communion, one that turns on the notion of *Metousia* Theou (the impossible paradox of creaturely participation in the divine):

Since he was created to take part in divine blessings, man must have a natural affinity with that object in which he has participation. It is just like an eye which, thanks to the luminous rays which nature provides it, is enabled to have communion in the light. It is just so with man, who since he was created to enjoy the divine blessings must have some affinity with that in which he has been called to participate. And so he has been endowed with life, reason, wisdom, and all those truly divine advantages so that each one of them should cause that innate desire of his to be demonstrated within him. Since immortality is one of those benefits that are appropriate to deity, it follows that our nature cannot be deprived even of this in its constitution, but must possess within itself the disposition to immortality in order that (thanks to this innate capacity) it might be able to recognise that which is transcendent far beyond it and might thus experience the desire for divine eternity.

It is quite evident that here he has been influenced in his reading of the *Timaeus*, by Origen, who took from that source a starting point for his whole doctrine of the Apokatastasis on which his own eschatology hangs suspended. Though he affirms the concept of *Apokatastasis*⁵³ Gregory is not a simple repetiteur. He makes two key departures from Origen. Firstly,

particularity and dissidence, selectively passing over the extensive evidence that both Christian and non-Christian rhetor-philosophers certainly knew themselves to be in a tradition of discourse, and related to it as carefully developmental exegetes. While this may be a useful corrective to earlier methods that passed over peculiarities in favour of tradition history, it is, nonetheless a suspect and biased methodology that needs urgently needs correction.

50 The key work is: D Balas. *Man's Participation in God's Perfections According to S. Gregory of Nyssa*. (Pont Inst. S. Anselmi). Rome. 1966

51 *Catechetical Oration* 5.

52 *Timaeus* 45.bd.

53 *De Anima*. 69.

while Origen taught that the physical body and the spiritual body of the just saints after death were two different somata, Gregory insisted that they were two different states of the same body⁵⁴. And secondly he replaces the latter's concept of perfection as a conditional stasis⁵⁵ with his own dynamic notion of perfection as an endless progress into the divine life. This theology of the endless progress of a limited creature into the boundless infinity of God, and the resultant dynamic tension of the creaturely 'stretching out' in the authentic but paradoxical experience of the limited directly knowing the illimitable, is motivated by his desire to supersede the Platonic term of assimilation, and replace it with the Christianised⁵⁶ keyword 'Participation'. One of Gregory's distinctive emphases in theology was to identify goodness as one of the essential perfections of God. From this it followed that participation in sanctity was, in fact, participation in true being. At a stroke the distinction between morality and ontology in the case of a divinely graced creature, became a false one. It was an illumined insight the Christian ascetic tradition did not fail to take to heart, as well as one that modern theology is in great need of rediscovering.

The Gregorian concepts of Metousia and Theosis are the same thing seen from different viewpoints: moral and ontological. In the *Contra Eunomium* Gregory explicitly combines the two ideas, showing their essential synonymy by saying that, while deity does not participate in anything as of itself, since it transcends all other realities, nevertheless in Christ the humanity was indeed 'brought to participate in the very deity itself'⁵⁷; and in his treatise *De Perfectione Hominis*⁵⁸ he goes further and explicitly says that Christ did not merely unite his own nature to godhead but through the dynamic of the incarnation will also admit human beings to participation in deity, at least if we are purified of sin. If both doctrines, though distinct, are basically the same thing, it is because he is fundamentally theorizing about a fully manifested eschatological condition wherein time and spatial boundary, in fact all comprehensible *diastasis*, falls away.

54 *On the Dead*. PG 46.109.

55 The Purified Noes of the elect are reconstituted in the first circle of heaven around the Logos, contemplating God with rapt attention. But he still wonders aloud in the *De Principiis* if their attention will again lapse from that attentiveness, resulting in another cosmic fall from true being.

56 It is central to Balas' thesis, for example that although the notion of participation in the divine by means of the praxis of the philosophic life was a common motif in much late Platonic theory of the 4th century, Gregory's unique synthesis represents the most thorough-going Christianization of the idea attempted since Origen. C.f. Balaș Rome. 1966. p. 164.

57 *Contra Eunomium*. 3.4.22.

58 *De Perfectione Hominis*. 8.1.

Concluding Remarks

The thought of these two very 'close' Cappadocian theologians on the subject of eschatological metamorphosis shows essential similarities of structure, but there is also one clear line of differentiation. Gregory of Nazianzus regularly presumes that the post-death transfiguration of the deified saint-philosopher-ascete, will be comparable to a 'promotion' to the higher stasis of the angelic order. He imagines the heavenly metamorphosis as an eventual 'clarification' of the peculiar problem of human nature in its earth-bound condition as Third Creation, namely that it is *Nous* 'mixed with' clay. In the day of deified glory all will be light. The spiritual body will not be one of clay (as Paul also taught in 1st Corinthians) but will have the same harmony and focus as the First Creation - the angelicals. His emphasis, in short, is to use the strong idioms of a poet to highlight Origen's sense of the profound metamorphosis involved in glorification. On the part of Gregory of Nyssa, however, we see a concern to clarify what metamorphosis involves. The eschatological New Kairos of deification, he suggests, will not be a posthumous supercession of human nature, rather a passing beyond the current limits of human nature, by and in the same nature, whose metamorphosised transcendence is co-terminous with its glorification in a bounded infinity. The restricting limitations that were once imposed on human nature by long ages of its common experience as a 'nature that was separated from God', will be lifted, in Gregory Nyssen's understanding, by the admission of the creature into the radiant fullness of the very purpose of creaturely human being, which is intimate communion with the endless mystery of the Life-Giving Presence.

It is a small correction of an esteemed mentor but one that is revealing. It leads me to two conclusions which might on first hearing seem surprising. First of all, that Gregory of Nazianzus is, in fact, much more Origenian than his younger colleague; and secondly - perhaps more importantly - that both theologians are equally eschatological in the fundamental dynamics of their theological systems. If we have not sufficiently appreciated the pervasive matrix of the eschatological dimension in their thought, it may be partly because of our own preset limitations on what might constitute eschatological discourse; and partly because both writers, through a refined rhetorical and philosophical unraveling of familiar concepts, are strenuously attempting to resist the reification of eschatology in their time as a fixed dogma, and preserve its vitality as a luminous 'dissolver' of categories and, as such, an authentic vehicle for the language of *Theologia* which can only (impossibly) be spoken of apophatically. In this, the Cappadocians are far from being Hellenistic betrayers of biblical eschatological modes of thought; on the contrary they show themselves as their legitimate heirs and commentators.

ELEMENTE DE „TEOLOGIE SOTERIOLOGICĂ” ÎN ÎNVĂȚĂȚURA ASCETICĂ A SFÂNTULUI DIADOH AL FOTICEEI

Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

ABSTRACT

Man was not created perfect or imperfect. Through his creation he received from God all his gifts and abilities, but at the same time where was needed from his sine his active will and cooperation. In this first state man could communicate with his Creator, but he had to dewelop and make permanent all his abilities and gifts. This is an important characteristic of Diadochus' anthropology which presents man as a dynamic person For Diadochus onlx God is good by nature; man can become good only through careful attention to this way of life and this depends on the extent to which he desires this. God did not offer to man an obligatory perfection but he created him free, even though this freedom could be responsible for his fall. Diadochus of Photice says that God placed man in Paradise, giving him a special law to steady his will. The commandment of God showed the way which the first human beings should follow. As long as Adam and Eve did not look at the forbidden tree with desire, they were able to keep God's commandment. Unfortunately, instead of keeping God's law they allowed themselves to be distracted by the material world which was closer to them, particularly by the use, without moderation, of their bodily senses. His original freedom implied the possibility of the fell. Thus man fell freely and he alone is responsible for his fall, and in particular his own will. The fall of man has nothing to do with any change of human nature; it is only an event that is concerned with the relationship between God and man. It is separation from God and His communion and it is a fall from the way of perfection and finally inclination to evil. The sin of Adam deprived him of his communion with God, which was the most important event. This is the spiritual death for it signified alienation from God. Thus sin has introduced spiritual and bodily death into the world through the human will. But according to Diadochus, the fall is not, as we said, a complete change or distruction of human nature because God has already opened a new life for man under the light of incarnation. According to Diadochus the Word of God took a human body, density of nature and thus the incorporeal took shape. In the person of Christ, divinity and humanity are united. The incarnation took place in order that, through the Logos' communion with man, the inclination of evil could be destroyed and mankind restored as it was before the fall. Through the incarnation of Christ the fundamental purpose of man's existence has been achieved, that is man's deification. With Christ human and divine nature began to be together so that by fellowschip with divinity human nature might become divine, not only in Christ Himself, but also in all those who believe and live according to His commandaments. God become man in order that man might become God in Him!

1. Noțiunea de păcat

Problema răului a jucat un rol important în gândirea creștină și, ca temă teologică, este foarte strâns legată de antropologie. De aceea, după ce în-

tr-un alt studiu am evidențiat învățătura antropologică diadohiană¹, în prelungirea aceleia, în acest studiu ne-am propus să evidențiem învățătura ascetică a Sfântului Diadoh, episcopul Foticeei, despre „rău”, influența răului asupra omului și eliberarea lui de starea păcătoasă *în/prin* Hristos Iisus, Domnul și Mântuitorul nostru.

După Sfântul Diadoh, lumea, atât cea vizibilă, cât și cea nematerială, este creată de Dumnezeu. El este unicul Creator al oricărei ființe vii și existente. Teoria potrivit căreia răul este un alt principiu metafizic, fără început și de sine stătător pe lângă Dumnezeu, este cunoscută lui Diadoh, care nu acceptă că răul a fost creat de Dumnezeu. După el, răul nu există cu adevărat. Nu are o existență de sine stătătoare în sine. Ontologic, nu există nici un loc destinat răului, pentru că n-a fost creat de Dumnezeu ori de un alt principiu etern. Răul începe să existe odată cu refuzul binelui de către om prin libertatea voinței sale. La început, răul apare în dorința inimii omului, apoi prinde contur și începe să existe ca realitate în lume. Din acest moment, răul începe să lucreze ca o tendință și omul îl poate urma cu ușurință.

Sfântul Diadoh deseori folosește expresia „*amintirea răului*” (μνημη του κακου), prin care înțelege ocuparea conștiinței umane de către gândul rău, precum și expresia „εξις του κακου” care înseamnă *completa slăbiciune a voinței umane*². Așadar, răul este εξις = slăbiciune, dar prin „amintirea” lui Dumnezeu e posibil să-l uităm și să-l evităm. Forța binelui este mai puternică decât tendința spre rău, deoarece prima are o experiență, în timp ce ultima nu, cu excepția momentului când noi, în mod liber, o punem în acțiune. De fapt, între bine și rău nu există o diferență, ci o opoziție completă, deoarece răul nu dispune de existență proprie ființială; el începe să existe doar prin refuzul binelui de către om. Astfel, răul are drept sursă și început libera voință a ființelor raționale și gânditoare. Iată ce spuse Diadoh în acest sens: „*Răul nu este din fire, nici nu este cineva rău prin fire. Căci Dumnezeu nu a făcut ceva rău. Când însă cineva, din pofta inimii, aduce la o formă ceea ce nu are ființă, atunci aceea începe să fie ceea ce vrea cel ce face aceasta. Se cuvine deci ca prin cultivarea neconținută 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*”³.

Sfântul Diadoh e foarte clar și explicit în ideile sale atunci când face referire la rău. El subliniază în mod special învățătura sa pe această

1 A se vedea **Adrian Gh. Paul**, *Elemente antropologice în învățătura ascetică a Sfântului Diadoh al Foticeei*, în „Ortodoxia maramureșeană”, an XI, nr. 11 / 2006, Baia Mare, pp. 158-179.

2 Diadoh al Foticeei, Viziunea 26, cu traducere franceză de Edouard de Places în *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*, din colecția „Sources Chretiennes” (prescurtat SC), nr. 5 bis, Edition du Cerf, Paris, 1955, p. 176.

3 **Idem**, *Capete 3*, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii” (prescurtat F.R.), ediția II-a, Edit. Harisma, București, 1992, p. 390.

temă, pentru a respinge devierea mișcării eretice messaliene în această problemă. Teodoret de Cyr i-a acuzat pe messalieni c-ar fi maniheeni⁴, iar una din propozițiile atacate de Sfântul Ioan Damaschinul este evident dualistă: „οτι φυνσει τα κακα”⁵. Acceptarea existenței de sine stătătoare a răului, după opinia messalienilor, i-a dat oportunitatea lui Diadoh să-și exprime clar ideile ascetice.

Inexistent ontologic, răul devine realitate, mai întâi, prin căderea ființelor spirituale cerești. Firea îngerilor a fost creată de Dumnezeu, de la început, ca fiind mutabilă și pasibilă de schimbare și alterare. Din păcate, folosindu-și libera voință, unii dintre ei au devenit sclavi ai patimilor și astfel au căzut din starea lor spirituală⁶. Din acest moment, libera voință a ființelor spirituale a produs „răul” ca realitate în lume. Sfântul Ioan Damaschinul exprimă această idee foarte clar, ca răspuns dat direct mișcării eretice a messalienilor: *„Dintre toate puterile îngerești, înainte stătătorul cetii terestre nu a fost făcut rău prin natură, ci a fost bun, a fost făcut pentru bine și nu avea în el de la Creator nici cea mai mică urmă de răutate. Dar prin voința lui liberă, s-a îndepărtat de la starea sa naturală la o stare contra naturii sale și s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu care l-a făcut, voind să se împotrivească Lui. Răul nu este nimic altceva decât lipsa binelui, căci lumina a ajuns întuneric prin voința sa liberă. Mulțimea nenumărată de îngeri așezați sub el s-a dezlipit, i-a urmat lui și au căzut împreună cu el. Așadar, cu toate că erau de aceeași natură cu îngerii, totuși au devenit răi, înclinându-și de bunăvoie voința lor de la bine spre rău”*⁷.

Dacă pentru Diadoh îngerii au fost creați buni, prin căderea lor au pre-schimbât plăcerea (de a fii în comuniune cu Dumnezeu, slujindu-l) în rușine⁸, și astfel au devenit pentru totdeauna răi în voință și acțiune. Ceilalți care au rămas buni sunt mai presus de simțuri și patimi, de neclintit⁹.

Diadoh mai spune despre „diavoli” c-ar fi de două feluri: unii dintre ei sunt mai vicleni, alții mai „concreți” din fire. Cei mai vicleni atacă sufletul uman prin toate mijloacele spirituale malefice, în timp ce ceilalți țin trupul în captivitate prin ademenirile lor lascive. Ambele categorii au însă aceeași tendință de a lovi omenirea cu răul¹⁰. Spiritele rele uneori atacă

4 A se vedea Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium* 4, din colecția lui Jean Paul Migne, „*Patrologiae Graecae*” (prescurtat P.G.) tomul 83, col. 429-432.

5 Cf. Ioan Damaschin, *De haeresibus compendium* 80, din P.G. tomul 94, col. 729-732, propoziția 13, apud Arhim. dr. Theodoritus Polyzogopoulos, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, din „*Theologia*”, an. 47, nr. 3 (1984), Athena, p. 1095.

6 Diadoh, *Viziunea* 23, în S.C. nr. 5 bis, p. 176.

7 Vezi Ioan Damaschinul, *Dogmatica* 2,4, din P.G. tomul 94, col. 873-874, în trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, Edit. Scripta, ediția a III-a, București, 1993, p. 49.

8 Diadoh, *Viziunea* 18, p. 174.

9 Idem, *Viziunea* 23, p. 176.

10 Idem, *Capete* 81, (p. 430-431).

foarte puternic. Diadoh folosește expresii militare pentru a face mai reală „lupta spirituală” dintre diavoli și ființa umană¹¹. El vorbește de săgețile demonilor care aduc dureri arzătoare¹², apoi amintește că, pentru reușita lui, diavolul își schimbă înfățișarea în „lumină” sau ia o înfățișare arzătoare (σχημα πυροειδης)¹³. Din acest motiv, el îl numește pe diavol “spirit al înșelăciunii”¹⁴.

După Diadoh, înainte de primirea Sfântului Botez, harul divin cheamă sufletul către bine „din afară”, în timp ce Satan sălășluiește înăuntru, însă din momentul administrării Botezului demonul este scos afară și harul pătrunde înăuntru¹⁵, dar, chiar și după Botez, i se permite să acționeze asupra omului. Demonii iau în stăpânire sufletul în mod violent prin intermediul simțurilor fizice, mai ales când ne găsim slabi în credință¹⁶. Pe de altă parte, prin gândurile rele, ei acționează și împotriva sufletului omului.

Literatura ascetică răsăriteană utilizează termeni speciali pentru a exprima influența spiritului rău asupra omului. Astfel, Avva Evagrie Ponticul a fost primul care a scris despre cele șapte păcate capitale, care sunt: lăcomia, dragostea de bani, supărarea, mânia, lenea, orgoliul, mândria¹⁷. Și Sfântul Diadoh vorbește de „gândurile rele” (δαιμονικων λογισμων)¹⁸, dar nu reproduce o enumerare a lor.

Așadar, răul, inexistent anterior, a devenit realitate în lume prin căderea ființelor spirituale și de atunci acționează împotriva voinței lui Dumnezeu.

2. Libertatea voinței umane

Pentru început vom spune că omul n-a fost creat perfect sau imperfect. Prin crearea sa, el a primit de la Dumnezeu toate darurile și capacitățile, dar în același timp, i se cerea o voință activă și cooperare. Darurile și

11 „Și luptătorii îmbrăcați în fier sunt ținuta săgeților trimise de vrăjmași și aud sunetul săgeților și văd săgețile trimise, dar nu sunt răniți de ele, pentru tăria îmbrăcămînții de război. Pentru că fiind acoperiți cu fier, ei rămân nebiruiți când sunt războiți. Deci și noi, fiind înarmați cu toate armele sfintei lumini și cu coiful mântuitor al tuturor faptelor bune, să tăiem cetele întunecoase ale dracilor”. (Cf. Diadoh, *Capete*, 98, p. 447).

12 Vezi *Capete* 97, (p. 446-447) și *Capete* 85, (p. 434-435).

13 Idem, *Capete* 36, (p. 404-405).

14 Vezi *Capete* 33, (p. 403) și *Capete* 75, (p. 426).

15 Idem, *Capete* 79, (p. 428-429).

16 Ibidem.

17 Vezi **Evagrie Ponticul**, *De octo spiritibus malitiae*, din P.G. tomul 79, col. 1145A-1164D. A se vedea Irenne Hausherr, L'origine de la theorie Orientale des huit peches capitaux, din „*Orientalia Christiana Periodica*” (OCP), nr. 80, Roma, 1933, pp. 164-175.

18 Vezi Diadoh, *Capete* 77, (p. 427).

capacitățile primite de la Dumnezeu nu sunt o zestre pe care omul ar putea-o folosi după cum dorește, ci depinde de gradul de ascultare a acestuia față de puterea viu-făcătoare a lui Dumnezeu, ca ele să rămână ceea ce sunt¹⁹. În acest prim stadiu, omul putea să comunice cu Creatorul său, dar trebuie să-și dezvolte și să-și mențină capacitățile și darurile. Aceasta este o caracteristică importantă a antropologiei Sfântului Diadoh, care-l prezintă pe om ca fiind o persoană dinamică.

Pentru autorul nostru, singur Dumnezeu e „bun” de la natură; bunătatea este o însușire naturală a lui Dumnezeu, iar omul poate deveni „bun” doar prin supravegherea atentă a drumului în viață și depinde de cât de mult dorește acest lucru²⁰. Dumnezeu nu i-a dat omului o perfecțiune obligatorie, ci l-a creat liber, chiar dacă această libertate ar putea fi responsabilă de căderea lui. Sfântul Grigore de Nyssa afirmă că, în calitate de ființă liberă, omul era „egal cu Dumnezeu”²¹.

Diadoh definește autodeterminarea astfel: *“Libertatea voinței se arată în voirea sufletului rațional, care e gata să se miște spre orice ar vrea. Pe aceasta să o convingem să fie gata numai spre bine, ca prin amintirile cele bune să nimicim totdeauna pomenirea răului”*²². Aceasta înseamnă că autodeterminarea este voința sufletului rațional care tinde, prin alegere liberă, spre ceea ce vrea. Sfântul Maxim Mărturisitorul, atunci când definește „autodeterminarea”, citează definiția dată de însuși Sfântul Diadoh²³. După Sfântul Maxim, această libertate de alegere este deja un semn al imperfecțiunii, o limitare a adevăratei noastre libertăți. O natură perfectă nu are nevoie de alegere, pentru că știe în mod firesc ce este bine. Libertatea sa se bazează pe cunoaștere²⁴.

Mai departe vom spune că pentru Diadoh, orice tip de „predestinare” este necunoscută, precum doctrina stoică asupra destinului. De fapt, el ne învață că libera voință este continuu pusă la încercare²⁵. Dumnezeu permite demonilor să atace și pe cel care a atins măsura perfecțiunii și îl lasă, astfel încât voința sa să nu fie îngrădită de limitele harului divin²⁶.

19 A se vedea Sfântul Grigore de Nyssa, *De oratio Domini*, III, din P.G. tomul 44, col. 1156C, apud Pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, Edit. IBM al B.O.R., București, 1996, p. 140.

20 Cf. Diadoh, *Capete* 2, (p. 390).

21 Vezi Pr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 141.

22 Diadoh, *Capete* 5, (p. 391).

23 A se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula Theologica et polemica*, din P.G. tomul 91, col. 277C și *Disputatio cum Pyrrho*, din P.G. tomul 91, col. 301C.

24 Vezi Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, în trad. rom. de Pr. Vasile Răducă, Edit. Anastasia, p. 154.

25 Diadoh, *Capete* 82, (p. 431-432).

26 Idem, *Capete* 85, (p. 435).

Pentru aceasta omul e complet liber să aleagă binele dacă vrea să fie bun²⁷. Sfântul Vasile cel Mare împărtășește aceeași opinie asupra voinței libere, când zice: *“Astfel, nu Dumnezeu a creat moartea, ci noi, prin voința noastră rea, am atras-o asupra noastră...”*²⁸.

Vindecarea voinței umane, după cădere, reprezintă subiectul principal al tradiției ascetice răsăritene și a Sfântului Diadoh în special. Voința liberă a omului trebuie să urmeze regulile lui Dumnezeu²⁹. Acesta este un punct de vedere optimist în gândirea autorului nostru, dar, din moment ce voința umană nu recunoaște binele, se întoarce cu ușurință, de obicei, către rău. Astfel, scopul vieții creștine este de a îndrepta voința umană în mod deliberat către ceea ce e bine, așa încât omul să distrugă mereu amintirea răului cu ajutorul gândurilor bune³⁰.

3. Păcatul original și consecințele lui

Sfântul Diadoh are puține de spus despre împrejurările căderii omului în păcat și efectele păcatului. El pare să privească istoria Genezei ca o poveste reală. Dar el nu este un caz singular, căci majoritatea Sfinților Părinți au acceptat istoria înregistrată în Geneză ca fiind un eveniment istoric³¹. Diadoh spune că Dumnezeu l-a pus pe om în Paradis, dându-i o lege specială pentru a-i încerca voința. Regulamentul lui Dumnezeu a arătat omului drumul pe care acesta ar trebui să-l urmeze. Atâta timp cât Adam și Eva n-au privit spre „fructul” oprit cu dorință, ei erau capabili să păstreze poruncile Domnului. Din nefericire, în loc să le păstreze, ei și-au permis a fi atrași de lumea materială, care le era mai aproape, mai ales prin intermediul simțurilor fizice netemperate. Prima care a privit spre copacul oprit a fost Eva, tânjind după fructele sale, pe care le-a gustat apoi cu o senzualitate activă și, dintr-o dată, s-a lăsat condusă de aspectul fizic și astfel și-a dat frâu liber pasiunii. Întreaga sa dorință era atunci de a simți ceea ce era foarte aproape de simțurile sale, și apoi l-a implicat și pe Adam în cădere³².

Diadoh afirmă că această cădere se află în strânsă legătură cu dorința

27 *Idem*, *Capete* 76, (p. 426-427).

28 A se vedea Sfântul Vasile cel Mare, *Homiliae. Quod Deus non est auctor Malorum*, din P.G. tomul 31, col. 345.

29 Vezi *Diadoh*, *Viziunea* 23, din SC nr. 5 bis, p. 179. Compară cu *Capete* 4, (p. 391).

30 *Diadoh*, *Capete* 5, (p. 391).

31 *Origen și Sfântul Grigore de Nyssa* au fost printre cei dintâi care au transformat episodul biblic din Geneză într-un mit istoric.

32 Vezi *Diadoh*, *Capete* 56, (p. 412-413).

sexuală, care înseamnă σωματική συμπλοκή, spre a defini legătura sexuală și nu condiția de a fi născut. El mai amintește că esența păcatului lui Adam constă în „neascultarea” voinței divine. Adam a respins „umilierea” și a căzut tocmai din acest motiv. *”Se știe că ascultarea este bunul cel dintâi în toate virtuțile începătoare, fiindcă nimicește părerea despre sine și naște în noi smerita cugetare. Pe aceasta nesocotind-o Adam, s-a rostogolit în adâncul iadului”*³³. După cum s-a văzut, libertatea originară a omului implica posibilitatea căderii. Astfel, omul a căzut de bunăvoie și e singur responsabil de căderea sa, el și voința lui. Bineînțeles, nu trebuie neglijată influența diavolului. Diavolul a determinat căderea, dar omul a căzut liber. Sfântul Ioan Damaschinul a evidențiat asemănător acest punct de vedere diadohian când a scris: *„Ființa dumnezeiască și voința Lui este bună și mai presus de bunătate. Acea este bun ceea ce vrea Dumnezeu. Legea este porunca care învață aceasta. Călcarea acestei porunci este păcatul. Păcatul se naște din ispita diavolului și prin acceptarea noastră nesilită și liberă”*³⁴. Din momentul căderii, păcatul reprezintă pentru om „parazitul naturii” așezat în interiorul voinței umane.

Căderea omului în păcat nu se referă la schimbarea firii umane, e doar un eveniment care are de-a face cu legătura dintre Dumnezeu și om. Este „ruperea” de Dumnezeu și de comuniunea cu El. Pe de altă parte, este o „deviere” de la calea perfecțiunii și, în cele din urmă, atingere a răului. Ea nu trebuie nicicând examinată din punct de vedere juridic: adică acceptăm pedeapsa lui Dumnezeu ca rezultat al păcatului nostru. Sfântul Diadoh, cum de altfel majoritatea Sfinților Părinți răsăriteni, examinează căderea în concordanță cu tradiția biblică obișnuită. Concepția juridică a căderii, în termeni filosofici, a intrat în Teologia apuseană prin Fericitul Augustin³⁵, care a privit întreaga problemă prin intermediul poruncilor lui Dumnezeu, încălcarea lor de către om, iar în final introducerea morții ca pedeapsă dată de Dumnezeu păcătoșilor³⁶.

Dar care sunt efectele păcatului originar? După Diadoh, ca rezultat al căderii adamice, structura sufletului omenesc a fost distrusă: *„Prin greșeala lui Adam nu numai trăsăturile sufletului s-au întinat, ci și trupul nostru a căzut în stricăciune”*³⁷. Dar nu e atât de mult anihilat, cât ascuns vederii, ca un tablou încărcat de praf. Oricum, „chipul lui Dumnezeu” din om e departe de a fi complet distrus. Numai că din momentul neascultării lui

33 *Idem*, *Capete* 41, (p. 407).

34 Cf. *Ioan Damaschin*, *Dogmatica* 4, 22, p. 192.

35 Cf. *Prof. dr. Constantin Pavel*, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Edit. IBM al B.O.R., București, 1996, p. 92.

36 A se vedea pe larg *I. Romanides*, *To Propatorikon amartia* (în grecește), Athena, 1957, pp. 111-115.

37 *Diadoh al Foticeei*, *Capete* 78, (p. 428).

Adam, întreaga omenire a moștenit o anumită „dualitate a voinței”. Diadoh susține că facultatea perceptivă proprie sufletului uman este unică, dar este divizată în două moduri distincte de acțiune, ca rezultat al căderii³⁸. Astfel, o parte a sufletului este purtată de partea fizică, supusă patimilor, dar cealaltă își găsește adesea plăcerea în activitatea intelectuală³⁹. Apoi și intelectul se supune, de asemenea, unei dualități. El a fost forțat să creeze, în același timp, gânduri bune și rele, chiar împotriva voinței sale; în timp ce intelectul încearcă să gândească permanent la ceea ce e bine, își amintește dintr-o dată de ce e rău⁴⁰. Acest lucru nu se întâmplă din cauza firii omului, căci natura este bună, ci ca rezultat al dezamăgirii⁴¹ inițiale, amintirea răului a devenit un „obicei”.

În plus, unitatea psihosomatică a fost distrusă. Căderea a introdus în ființa umană un element dezintegrator. Trupul și sufletul au devenit dușmani ai omului. Diadoh vorbește adesea despre ruptura dintre trup și suflet, cu același sens prezentat de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani cap. 7. Adam a devenit sclavul elementelor inferioare ale propriei sale firi, al pasiunilor sale, în loc ca el să le domine. Omul, privit ca unitate naturală, a fost dezintegrat. Libera voință a omului a fost deformată și slăbită, iar trupul său a devenit subiect al durerii, al bolii și, în cele din urmă, al morții. Din momentul căderii, moartea a reprezentat misterul firii omenești. În gândirea lui Diadoh, moartea nu reprezintă încheierea existenței umane; nu este aici o eliberare de trup, ci distrugerea creației lui Dumnezeu. El afirmă clar că trupul omenesc a devenit element al putrezirii ca rezultat al păcatului lui Adam⁴².

Aceasta este, de altfel, interpretarea pe care majoritatea Părinților răsăriteni au dat-o morții, interpretare ce urmează punctul de vedere al Sfântului Apostol Pavel, exprimat în Epistola către Romani 5,12: *“... precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el”*. Această moarte n-a venit de la Dumnezeu, așa cum mulți teologi din Apus, după Fericitul Augustin, au crezut⁴³. Cert este că păcatul lui Adam, l-a lipsit de comuniunea cu Dumnezeu, care a reprezentat pentru el cel mai important lucru. Aceasta este moartea spirituală, deoarece păcatul a însemnat înstrăinarea de Dumnezeu. Astfel, păcatul a introdus moartea spirituală și

38 *Idem*, *Capete* 25, (p. 398-399).

39 *Idem*, *Capete* 29, (p. 401).

40 *Idem*, *Capete* 88, (p. 437).

41 *Idem*, *Capete* 83, (p. 433-434).

42 *Idem*, *Capete* 78, (p. 428).

43 Aceasta este diferența fundamentală dintre Tradiția răsăriteană și cea apuseană. Occidentalii credeau că moartea este un fenomen venit de la Dumnezeu, în timp ce răsăritenii nu credeau că Dumnezeu a creat moartea.

acesteia urmându-i moartea fizică în lume, prin voința sa liberă.

În sfârșit, evidențiem faptul că după Sfântul Diadoh căderea nu înseamnă o schimbare sau distrugere completă a firii umane. Esența schimbării omului după cădere constă în "locuirea" sa de către rău⁴⁴ și, de atunci, intelectului uman i-a fost greu să-și amintească de Dumnezeu și de poruncile Sale⁴⁵. Astfel păcatul l-a determinat pe om să se întoarcă de la Dumnezeu și să-și găsească „împlinirea” în rău.

Când Sfântul Diadoh se referă la păcatul originar și consecințele sale, el crede că nu e implicat numai Adam, ci și toți urmașii săi; cu alte cuvinte el acceptă căderea ca un eveniment universal care include întreaga umanitate. El nu pare să accepte că omul moștenește păcatul lui Adam, în sensul vinovăției acestuia, ci doar „urmările” acestei greșeli. Deci, ei sunt supuși păcatului și căderea introduce în rasa umană o tendință moștenită către rău și păcat. Omenirea nu este responsabilă de păcatul lui Adam și Diadoh n-a spus niciodată că noi luăm parte la „vina” efectivă a lui Adam⁴⁶. El nu acceptă nici părerea Fericitului Augustin potrivit căreia noi suntem una cu Adam, cel care a păcătuit: *“În alegerea greșită a acelui singur om, toți au păcătuit în el, din moment ce toți au fost acel om; de la care decurge păcatul originar”*⁴⁷, și toți au păcătuit în Adam cu acest prilej, deoarece toți erau identici cu el în firea sa, care a fost înzestrată cu capacitatea de a le da naștere. Astfel cei mulți au devenit subiect al declinului prin neascultarea unui singur om. Această moștenire presupune unitatea rasei umane cu întâiul om, adică solidaritatea noastră cu Adam, idee biblică care își are originile la Sfântul Apostol Pavel (Cf. Romani 5,12, 18, 19).

De fapt, substratul îl constituie concepția platonice a firii umane ca fiind universală. Sfântul Chiril din Alexandria spune că motivul pentru care suntem păcătoși nu e faptul că am păcătuit cu adevărat în Adam - asta nici nu intră în discuție, din moment ce nu eram încă născuți - ci faptul că păcatul lui Adam a făcut ca firea pe care o moștenim să fie păcătoasă. Următorul fragment din Sfântul Chiril este unul clasic pentru tradiția răsăriteană asupra moștenirii păcatului originar: *“Firea a luat boala păcatului prin neascultarea acelui Adam. Și mulțimea a devenit păcătoasă nu prin a lua parte la păcatul lui Adam - căci nu contau încă - ci luând parte la firea sa căzută sub legea păcatului. Ca și la Adam, firea omului a luat boala degradării prin neascultare, pentru că prin neas-*

44 Vezi **Diadoh**, *Predici nr. 6*, din S.C., nr. 5 bis, p. 168.

45 **Idem**, *Capete 56*, (p. 412-413).

46 A se vedea pe larg aprofundarea lui S. Lyonnet, *Sensurile “păcatului” în Romani 5,12 și exegeza Părinților greci*, în *Rev. Biblica*, Roma, 1955, vol. 36, fasc. 4.

47 **Prof. dr. Constantin C. Pavel**, *Problema răului la Fericitul Augustin*, p. 60.

*cultare patimile au intrat în firea omului”*⁴⁸.

În plus, Sfântul Diadoh vede căderea și din perspectiva mântuirii omului. De fapt, acum, Dumnezeu a oferit o nouă viață omului în lumina Întrupării Sale în persoana lui Iisus Hristos. Întreaga lucrare a economiei divine, după cum este adesea prezentată în scrierile lui Diadoh⁴⁹, a avut loc datorită căderii omului și îndeplinește nu numai restabilirea relației dintre Dumnezeu și om, ci și posibilitatea realizării destinului uman, adică dobândirea asemănării îndumnezeitoare cu Dumnezeu în veșnicie.

4. Mântuirea omului nou în Iisus Hristos

4.1. Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu

Taina Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, după cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, conține *“sensul tuturor simbolurilor și tainelor Scripturii, dar și semnificația ascunsă în întreaga creație sensibilă și inteligibilă. Cel ce cunoaște taina Crucii și a mormântului cunoaște și cauzele ființiale ale tuturor lucrurilor. În cele din urmă, cel ce pătrunde mai departe și este inițiat în taina Învierii află sfârșitul pentru care Dumnezeu a creat toate lucrurile la început”*⁵⁰.

Dumnezeu S-a făcut om fără de păcat, restaurând „chipul” Său în om și devenind astfel, prin Biserică, izvorul mântuirii tuturor, al îndumnezeirii tuturor oamenilor și, deopotrivă, al cosmosului întreg. Iată ce spune în acest sens Sfântul Grigore de Nyssa: *“Dumnezeu, Unul-Născut, a făcut multe pentru noi, fiind Logos, fiind Dumnezeu S-a făcut om, fiind netrupesc S-a făcut trup, și pentru oameni El S-a făcut blestem, stâncă, secure și pâine și oase și cale și ușă și piatră. El S-a făcut multe din acestea, neavând nimic cu ele prin natura Sa, ci a făcut-o numai pentru noi, după economie. Așadar, fiind Logos S-a făcut pentru noi trup și fiind Dumnezeu S-a făcut om, tot așa, fiind Creator, S-a făcut pentru noi creatură”*⁵¹.

Sfatul dumnezeiesc veșnic, privind unirea Creatorului cu creatura prin Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos, reprezintă *“taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută”* și este o hotărâre divină *“din veci și pretemporală”*: *“După sfatul cel din veci, pe*

48 Cf. **Sfântului Chiril din Alexandria**, *apud* Arhim. Theodoritus Polyzogopoulos, art. cit., p. 1101.

49 Vezi **Diadoh al Foticeii**, *Capete 41*, (p. 407).

50 Cf. **Maxim Mărturisitorul**, *Capete gnostice I*, 66, din P.G. tomul 90 col. 1108 AB, *apud* Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu în literatura ascetică*, în trad. rom. de Prof. Remus Rus, Edit. IBM al BOR, București, 1995, p. 109.

51 Cf. **Sfântul Grigore de Nyssa**, *De fide ad Simplicium*, 62, 14-63, 3, *apud* **Pr. prof. Vasile Răducă**, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, p. 240.

care *El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru*” (Efes. 3,15). Aceasta este taina lui Hristos, Fiul veșnic al lui Dumnezeu și Tatăl, taina mântuirii și a îndumnezeirii oamenilor și a lumii întregi. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu este din veci rânduie spre Întrupare și Cruce și de aceea este *“mielul înjunghiat de la întemeierea lumii”* (I Petru 1,20; Apocalipsa 13, 8). Dar această taină a unirii dintre Dumnezeu și lume prin Întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Fiul Său, s-a descoperit la *“plinirea vremii”* (Gal. 4,4). Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Preacurata Fecioară Maria într-un chip negrăit, a trăit ca un om între noi, săvârșind ca un Dumnezeu lucrările Sale pentru mântuirea lumii, a pățimit disprețul și moartea pe Cruce pentru păcatele noastre, El fiind fără de păcat.

Întruparea și lucrarea Fiului lui Dumnezeu și ca om (ca Fiul al Omului) pentru mântuirea lumii sunt expresia voinței lui Dumnezeu sau a economiei Lui de-a face lumea creată părtașă bunătății dumnezeiești: *“Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenței. Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduirea mărginitului și a nemărginitului, a măsuratului și a nemăsuratului, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a arătat în Hristos, Care S-a arătat în zilele mai de pe urmă (Cf. Evrei 1,2), aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia, Care este după ființă cu totul nemișcat, din mișcarea lor față de ele însele și una față de alta, deasemeni ca să primească prin experiență cunoștința trăită a Aceluia în Care s-au învrednicit să se odihnească, cunoștința care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și constantă a Celui necunoscut de ele”*⁵².

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, încă de la Întruparea Sa, este Dumnezeu adevărat și om deplin și rămâne Același în veșnicie. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul a formulat foarte clar învățătura despre unirea ipostatică a celor două firi, lucrări și voințe, cea divină și cea umană în Ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos: *“Căci nu a produs în noi numai nălucirea că ar avea în Sine o formă trupească, nici n-a adus cu Sine din cer un trup consubstanțial, după poveștile lui Apolinarie. Ci după ființa întreagă S-a făcut cu adevărat om, adică prin plinirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care l-a unit cu Sine după ipostas...Nu s-a subordonat firii (omenești) făcându-se om; dimpotrivă, mai degrabă a ridicat la Sine firea, făcând-o altă taină, iar El rămânând cu totul necuprins”*⁵³.

52 **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, *Răspunsul 60 către Talasie*, din FR, vol. III, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Edit. Harisma, București, 1993, p. 332.

53 **Idem**, *Ambigua* 5a, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „Părinți și Scriitori bisericești” (PSB), vol. 80, Edit. IBM al BOR., București, 1983, p. 56.

Legătura dintre hristologie și soteriologie în abordarea teologică a Sfântului Diadoh este una internă și indisolubilă. În acest studiu vom aborda o oarecare distincție între ele doar din motive metodologice. Întreaga lucrare a iconomiei lui Dumnezeu, după cum adesea este prezentată în scrierile diadohiene⁵⁴, a avut loc datorită căderii omului și îndeplinește nu numai restabilirea legăturii dintre Dumnezeu și om, ci și posibilitatea dobândirii asemănării îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu. În timp ce, prin neascultarea lui, primul Adam a condus omenirea către cădere, Cel de-al doilea Adam (Hristos), prin ascultarea Lui, a restabilit pe omul căzut și ne-a oferit posibilitatea dobândirii vieții veșnice. Adam a respins „umilința” și de aceea a căzut. Domnul nostru Iisus Hristos a ascultat de Tatăl Său și astfel a eliberat omenirea de păcatul neascultării⁵⁵. Planul divin privind mântuirea îndumnezeitoare a omului a devenit realitate prin Întruparea Logosului lui Dumnezeu, Care S-a făcut, de bunăvoie și din iubire, Om pentru noi⁵⁶. Logosul lui Dumnezeu a luat trup omenesc, densitatea naturii πυκνοτητα φυσεως⁵⁷ și astfel necorporalul a căpătat formă⁵⁸.

Sfântul Diadoh accentuează complexitatea firii umane a lui Hristos împotriva doghetiștilor, afirmând Întruparea reală a Cuvântului lui Dumnezeu⁵⁹. Probabil Diadoh a privit învățăturile lui Eutihie ca o reactualizare a negării dochetiștilor asupra existenței trupesti a lui Iisus Hristos⁶⁰. Desigur că divinitatea lui Hristos este presupusă categoric în scrierile lui Diadoh. Însă el nu se referă cu precizie și exclusiv la acest subiect deoarece, în vremea sa, arianismul n-a mai fost o problemă pentru Biserică. El vorbește despre Hristos ca Dumnezeu întrupat, iar nu ca Om divinizat⁶¹. Cuvântul lui Dumnezeu împlinește iconomia divină, ceea ce nu înseamnă o eliminare a divinității Sale: *“Mântuitorul, în scopul mântuirii, a ascultat până la cruce și moarte pe Părintele Său. Iar făcând aceasta, nu s-a aflat cu nimic mai prejos de măreția Sa...”*⁶². Divinitatea lui Iisus Hristos este evidențiată și în următorul fragment: *“Cuvântul cel Sfânt al lui Dumnezeu S-a întrupat, dăruindu-ne ca un Dumnezeu apa mântuitoare prin Botezul Său, ca să ne naștem din nou”*⁶³.

54 A se vedea mai ales *Capete* 41, (p. 407).

55 Cf. *ibidem*.

56 *Idem*, *Viziunea* 21, din SC nr. 5 bis, p. 175.

57 *Idem*, *Predica* 6, din SC nr. 5 bis, p. 168.

58 *Idem*, *Predica* 5, p. 167; Vezi și *Viziunea* 21, p. 176.

59 Cf. *Diadoh al Foticeii*, *Capete* 78, (p. 427-428).

60 A se vedea mai ales *Predica* 6, p. 168.

61 Vezi *Capete* 78, (p. 428).

62 *Idem*, *Capete* 41, (p. 407).

63 *Idem*, *Capete* 78, (p. 428). Vezi aceasta și în *Predici*, 5 din S.C., nr. 5 bis, p. 168.

De asemenea, Hristos este „omniprezent”, datorită naturii Sale infinite⁶⁴. De fapt, Diadoh este preocupat mai mult, în „*Predica despre Înălțare*”, de felul unirii firii umane și a celei divine în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, învățătură studiată și la cel de-al IV-lea Sinod Ecumenic din Calcedon, din anul 451. Patriarhul Constantinopolului, Fotie, în lucrarea sa „*Bibliotheca*”, codul 231, a amintit datele obținute din epistolele sinodale ale lui Sofronie al Ierusalimului, după care Sfântul Diadoh al Foticeei este consemnat ca fiind unul din opozanții monofizitismului⁶⁵.

Sfântul Diadoh a fost credincios confesiunii calcedoniene și n-a atacat monofizitismul deoarece i-ar fi plăcut analiza teoretică controversată a unui subiect teologic, ci pentru că dorea să dea un răspuns învățăturilor soteriologice ale Bisericii. Desigur că distincția între termenii „*natură*” și „*persoană*” sau „*ipostas*”, a influențat pozitiv dezvoltarea unei exprimări corecte cu privire la doctrina hristologică bine evidențiată. Persoana sau ipostasul conține ambele firi. În persoana lui Iisus Hristos, divinitatea și umanitatea sunt unite: „*De aceea, el vorbește de exaltarea și de ascensiunea sa, pentru ca noi să credem că același Dumnezeu este om și Dumnezeu într-o singură persoană*”⁶⁶. Episcopul Foticeei a respins ideea că după Întrupare, Iisus ar fi avut o singură fire⁶⁷. El nici nu acceptă vreo confuzie ori schimbare între cele două firi⁶⁸, dar spune că și după unirea celor două firi într-o singură persoană, caracterul fiecăreia rămâne neschimbat⁶⁹.

Această unire a firilor - dumnezeiască și omenească - nu a fost doar un eveniment istoric al prezenței Sale pământești, căci Domnul, cu trupul Său îndumnezeit, va veni din nou la sfârșitul istoriei⁷⁰. Prin unirea firilor despărțite și biruința asupra morții, va fi străbătută de Dumnezeu întreita stavilă ce ne despărțea de El: moartea, păcatul și firea. Astfel, ceea ce omul trebuia să atingă ridicându-se către Dumnezeu, realizează Dumnezeu coborând El spre om⁷¹. Prin Învierea Sa din morți, Iisus Hristos a inaugurat ziua a opta a veșniciei, a deschis creației poarta spre existența veșnică în Dumnezeu, spre existența nemaisupusă coruptibilității date de păcat. Se cuvenea ca El, în calitate de Logos și Mântuitor, să pună

64 Vezi *Viziunea* 28, p. 178.

65 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 Nemanic-chaeism*, Chambridge University Press, 1948, p. 118.

66 Cf. **Diadoh**, *Predici* 4 din S.C., nr. 5 bis, p. 168.

67 Vezi *Predici* 5, p. 167.

68 Idem, *Predici* 6, p. 168.

69 Cf. **Diadoh**, *Predici* 5, p. 167.

70 **Idem**.

71 Vezi **Vladimir Lossky**, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 166.

începutul înnoirii lumii prin biruința Sa ca om asupra morții, care e urmarea păcatului: *“Hristos a înviat din morți, fiind începătură a învierii celor adormiți”* (I Cor. 15,20).

Mântuitorul Iisus Hristos a transfigurat și a îndumnezeit firea umană asumată și se face tuturor, celor ce se unesc cu El, izvorul îndumnezeirii lor, ca un aluat care *“dospește toată frământătura”* (I Cor. 5,6). El este, încă de la Întruparea Sa, Dumnezeu adevărat și om deplin și rămâne așa în veșnicie. Dar Dumnezeu coboară în lume, se face om și omul se ridică spre plinătatea dumnezeiască, se face “dumnezeu”, fiindcă această unire a celor două firi, dumnezeiască și omenească, a fost hotărâtă în „*sfatul veșnic*” al lui Dumnezeu, fiindcă „unirea” (întru „*asemănarea*” deplină cu Dumnezeu) este scopul ultim pentru care lumea a fost făcută din nimic⁷².

În actul Întrupării, săvârșit prin lucrarea Sfântului Duh, Cuvântul ia asupra Sa firea omenească, îi dă ființă și o îndumnezeiește. Natura umană, asumată, impropriată de persoana Fiului lui Dumnezeu, primește Ființa Sa în ipostasul dumnezeiesc: ea n-a existat înainte ca fire distinctă, n-a intrat în unire cu Dumnezeu, ci de la început apare ca fire omenească a Cuvântului. Această fire umană, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, avea calitatea de a fi nemuritoare și nestricăcioasă, precum era firea lui Adam înainte de păcat, dar Hristos a supus-o de bunăvoie la condiția firii noastre căzute⁷³.

Tot Sfântul Maxim Mărturisitorul a reliefat că cele două substanțe, sufletul și corpul, din care se constituie omul, nu sunt complete și suficiente lor însele, ci sunt făcute pentru a se întregi, dând, prin urmare, o *natură compusă*. E o necesitate interioară care le aduce la împreunare. La om, sufletul și corpul formează o singură natură și, prin această împreunare, el este un exemplar dintr-o specie, prin urmare face parte din ordinea existențelor naturale care, ca atare, toate reprezintă o natură a lor. Divinitatea și umanitatea împreunate în Ipostasul dumnezeiesc unic al lui Iisus Hristos rămân însă două naturi pentru faptul că nu e în ele o necesitate intrinsecă de-a se uni într-un întreg și Iisus Hristos nu este un exemplar oarecare dintr-o specie. O mare diferență între Iisus Hristos, ca ipostas constător din două naturi, și oameni este că împreunarea naturilor se produce în urma unui act de libertate deplină, nu în virtutea unei legi⁷⁴.

4.2. Opera de mântuire a Domnului nostru Iisus Hristos

Este zadarnic a căuta orice tratare sistematică a doctrinei mântuirii în opera Sfântului Diadoh. Dar acest lucru este valabil și pentru majoritatea

72 Cf. **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, *Răspunsul 60 către Thalasia*, din FR, vol. III, p. 317.

73 **Idem**, *Răspunsul 21 către Thalasia*, din FR, vol. III, p. 68-69.

74 Cf. Leonti din Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul, *apud* Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Edit. Omniscope, Craiova, 1993, p. 119.

Părinților răsăriteni, care n-o tratează separat, ci împreună cu temele hristologice. Cu toate că mântuirea prin Iisus Hristos reprezintă motivul central al credinței și învățăturii lui Diadoh, nici o referire precisă a obținerii mântuirii în/Iui Hristos n-a fost formulată de acest autor.

După căderea în păcat, omul n-a fost distrus complet, însă n-a mai putut restabili singur, o dată ce s-a îndepărtat deliberat de Dumnezeu, legătura cu El. Mai întâi simțea nevoia de a se elibera de sub puterea păcatului, a morții și a diavolului, care-l ținea departe de comuniunea cu Dumnezeu, iar mai apoi avea nevoie să-și câștige posibilitatea de a deveni „asemenea” cu Dumnezeu. S-a spus adesea de către unii teologi⁷⁵ că concepția platonicească asupra firii umane ca universală a fost păstrată prin intermediul scriitorilor creștini și a jucat un rol important în concepția despre mântuirea noastră prin Hristos. Noul Adam și-a asumat firea umană, astfel întreaga umanitate poate lua parte la ceea ce îndeplinește Iisus Hristos. Astfel, ceea ce am pierdut în primul Adam, am recuperat în Cel de-al doilea Adam.

Întruparea Logosului lui Dumnezeu s-a produs datorită neascultării lui Adam, astfel încât omul să poată renaște, prin Botezul Domnului, în apa izbăvirii: *“Deci, fiindcă prin greșeala lui Adam nu numai trăsăturile sufletului s-au întinat, ci și trupul nostru a căzut în stricăciune, Cuvântul cel Sfânt al lui Dumnezeu S-a întrupat, dăruindu-ne ca un Dumnezeu apa mântuitoare prin Botezul Său, ca să ne naștem din nou”*⁷⁶. Diadoh subliniază apoi că din moment ce esența păcatului lui Adam a fost neascultarea, ascultarea lui Hristos era indispensabilă pentru a elibera omenirea de păcatul originar: *“Din cauză că a iubit umilința, Domnul, potrivit scopului Său divin, a ascultat de Tatăl Său... și astfel, prin propria Lui ascultare, El a eliberat omenirea de păcatul neascultării și îi conduce înapoi spre starea de binecuvântare a vieții veșnice pe toți cei care trăiesc supuși”*⁷⁷. Astfel, ascultarea este cerința de bază a lui Dumnezeu în ceea ce ne privește, deoarece în ascultare constă evoluția spirituală a omului spre realizarea scopului său suprem.

Pe de altă parte, Întruparea s-a produs pentru că, prin comuniunea Logosului cu omul, înclinația spre rău putea fi distrusă și omenirea refăcută, ca și înainte de cădere⁷⁸. Ascultarea lui Iisus Hristos de Tatăl Său, L-a condus tocmai înspre Cruce și moarte: *“Pe aceasta iubind-o Mântuitorul, în scopul mântuirii, a ascultat până la cruce și moarte pe Părintele Său”*⁷⁹.

75 Vezi J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londra, 1960, p. 381 și respectiv p. 386.

76 Diadoh al Foticeii, *Capete* 78, (p. 428).

77 *Idem*, *Capete* 41, (p. 407).

78 *Idem*, *Predici* 6 din S.C., nr. 5 bis, p. 168.

79 *Idem*, *Capete* 41, (p. 407).

În sistemul de gândire al Sfântului Diadoh nu există o concepție legală despre mântuire prin răstignirea lui Hristos ca o „necesitate” sau compensare pentru ofensele comise și aduse Tatălui prin păcatul omului. Aceasta este o idee introdusă în teologia creștină apuseană de Tertulian, potrivit căruia unele fapte bune atrag anumite „merite” înaintea lui Dumnezeu, în timp ce faptele rele cer „satisfacție”⁸⁰.

Așa cum Adam a fost punctul de pornire al unei rase neascultătoare și sortită morții, așa Iisus Hristos poate fi văzut drept Conducătorul unei noi omeniri izbăvite de păcat. Întâiul Adam a introdus principiul păcatului și al morții în lume, dar Cel de-al doilea Adam, prin ascultare, a reintrodus principiul vieții și al nemuririi. Darul neprihănirii, pierdut o dată cu prăbușirea, este redat prin izbăvirea adusă de Hristos⁸¹.

După Diadoh, Îngroparea și Învierea lui Hristos au o influență pozitivă asupra neamului omenesc⁸². Astfel, precum moartea a fost adusă în lume prin intermediul unui singur om, prin Învierea lui Hristos principiul vieții a fost redat umanității. Prin moartea Sa mântuitoare, Hristos își manifestă puterea dătătoare de putere și de viață, căci nu e moarte suportată pasiv, ci e acceptată de bună voie printr-o încercare de putere și biruință de putere, căci: „...a murit ca muritor, dar a înviat din cauza vieții din El și semnul învierii sunt faptele Lui”⁸³.

Trupul purificat de păcat și înviat al lui Hristos stă într-o strânsă legătură cu trupul nostru al tuturor. El este ca un aluat sau ca un focar iradiant, înnoit și înviat al întregii corporalități umane. Sfântul Ioan Hrisostomul arată că planul divin pentru mântuirea omului nu putea fi realizat doar de către om sau doar de către Dumnezeu, ci era nevoie de o Persoană care să unească, în sine, și pe om și pe Dumnezeu: „Mijlocitorul trebuia să se afle în comunicare directă cu ambele părți, căci fapta Mântuitorului este de-a comunica cu amândouă părțile al căror mijlocitor se găsește”⁸⁴. La fel și Sfântul Grigore de Nyssa subliniază particularitatea noului act de creare a naturii umane: „Este un act de creație în ipostasul Cuvântului. Centrul subzistent al existenței umane re-creată este Cuvântul”⁸⁵. Iar pentru Sfântul Atanasie cel Mare, „mântuirea se săvârșește prin învierea tuturor sau prin desființarea generală a morții. Hristos a făcut începutul mântuirii

80 Vezi **Tertulian**, *De exortate I*, 6, *apud* Polyzogopoulos, *art. cit.*, p. 177.

81 **Diadoh**, *Predici 2* în S.C., nr. 5 bis, p. 165.

82 **Ibidem**.

83 A se vedea **Sfântul Atanasie cel Mare**, *Tratat despre Întruparea Cuvântului I*, 5, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în volumul „*Scrieri*”, partea I, din colecția PSB vol. 15, Edit. IBM al BOR, București, 1987, pp. 87-154, aici p. 90.

84 Cf. **Sfântul Ioan Hrisostomul**, *Omilia VII la I Timotei*, *apud* Pr. dr. Marin D. Ciulei, *Antropologie Patristică*, Edit. Sirona, 1999, p. 263.

85 Vezi **Pr. dr. Vasile Răducă**, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, p. 237.

în acest înțeles prin *învierea Sa*⁸⁶. Dar și Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că „*Hristos, prin Învierea Sa, se unește tainic cu noi în Biserica Sa*”⁸⁷.

Așadar, Iisus nu este numai un ins al speței umane. El este și noul Adam, „*pârgă a firii noastre*”, Hristosul și Robul prezis de profeții Vechiului Testament, care rezumă în El Însuși destinele întregului Israel, dar ale lui Israel care devine trupul Său tainic, Biserica. Astfel, fiecare dintre noi poate să vadă în Iisus nu numai un frate după omenitate, ci și un Model al chipului după care noi toți am fost creați, Tatăl acelora care fac dreptate (I Ioan 2, 24), cu Care noi suntem legați printr-o legătură infinit mai intimă decât cu oricare alt om care se naște, semen al nostru. În Hristos se găsește rădăcina însăși a adevăratei noastre existențe⁸⁸.

Prin Întruparea Logosului, omul redobândește adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, pe care a trăit-o Adam în Paradis înainte de prăbușire, deoarece omenitatea lui Iisus asumată în ipostasul Logosului devine locul inalienabil în care participarea omului la viața divină este realizată pe vecie⁸⁹. Logosul lui Dumnezeu a ales să-și manifeste adevărata lumină creației prin propriul Său trup⁹⁰. Chiar mai mult, prin Întrupare, Cuvântul Domnului a devenit vizibil⁹¹.

În sfârșit, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, scopul fundamental al vieții omului a fost îndeplinit: *îndumnezeirea* lui. Prin Iisus Hristos, firea umană și cea divină au început să se apropie, astfel încât, prin comuniune cu divinitatea, firea umană să poată deveni divină nu numai în Hristos Însuși, dar și în toți cei care cred și trăiesc în funcție de poruncile Sale: „*Căci cel ce se mărturisește Domnului din cauza trupului Său, acela va mărturisi și celor pe care-i va îndumnezei prin bunătatea harului Său, întrucât Domnul a hotărât să-i îndumnezeiască pe oameni*”⁹². Această doctrină, potrivit căreia, prin Întrupare, firea umană e îndumnezeită și făcută să ia parte la firea divină, este o temă preferată a gândirii patristice. Plecând de la spusele Sfântului Apostol Petru: „*Prin care El mi-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftelor celei din lume*” (II Petru 1,4), majoritatea Sfinților Părinți răsăriteni vorbesc despre faptul că „*Dumnezeu a*

86 Pr. dr. Marin D. Ciulei, op. cit., p. 237.

87 Sfântul Maxim Mărturisitorul, apud Ieromonah Mihail Stanciu, *Sensul Creației*, Edit. Așezământului Studențesc Sfântul Apostol Andrei, Slobozia, 2000, p. 83.

88 Cf. John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, în trad. rom. de Pr. prof. Nicolai Buga, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 171.

89 Ibidem, p. 226.

90 Diadoh al Foticeii, *Capete* 80, p. 429-430.

91 Idem, *Predici* 3 în S.C., nr. 5 bis, p. 166.

92 Idem, *Predici* 6, p. 168.

*devenit om, pentru ca omul să devină dumnezeu în El*⁹³.

Desigur că Sfântul Diadoh nu pare să accepte mântuirea doar ca un eveniment negativ, înțeles numai prin izbăvirea de păcatul originar și efectele sale, ci, mai ales, ca o realizare pozitivă, prin recreație și înnoire, a dobândirii unei noi vieți *prin/în* Hristos și a posibilității omului de a deveni „dumnezeu”. Pe de altă parte, el nu evidențiază doar răstignirea lui Hristos, punând accent numai pe moartea Sa pe Cruce, ci se referă la toate evenimentele activității Sale soteriologice, precum Întruparea, Învierea, Înălțarea și trimiterea Sfântului Duh în lume peste Biserică, care acte divine, toate privite întreolaltă, explică și mai bine lucrarea sau opera mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos. Astfel, mântuirea omului prin Hristos a fost îndeplinită și acum responsabilitatea pentru participarea la lucrarea mântuitoare a lui Hristos aparține fiecărei persoane în parte.

4.3. Realizarea mântuirii subiective prin Iisus Hristos și Duhul Sfânt în Botez

Din capul locului vom preciza că Taina Sfântului Botez este calea către Dumnezeu, este o sinergie între puterea lui Dumnezeu și efortul omnesc ascetic și liber, dar și o eliberare din legăturile păcatului și ale lui Satan și o unire tainică cu Hristos în harul Duhului Sfânt prin „*energiile spirituale*”. Omul își dobândește destinul său inițial, rostul său actual și menirea sa eshatologică și tainică prin participarea sa la Taina Botezului și, totodată, la taina lui Dumnezeu, ca mădular al Trupului tainic al lui Hristos -Biserica, în care s-a încorporat și a devenit membru și moștenitor al lui Dumnezeu în calitate de „*fiu în Fiul*” și „*dumnezeu după har*”.

Sfântul Diadoh este profund preocupat de problema Botezului și aceasta ocupă o poziție importantă în dezbaterile sale antropologice și soteriologice. Botezul conferă simultan două lucruri: mai întâi curățirea de păcate și apoi prezența interioară a Duhului Sfânt. Mai întâi, Diadoh spune că Botezul produce o purificare deplină de păcat. Prin Botez, omul este complet purificat de toate păcatele personale și de cel originar. Din acest motiv el numește Botezul „*apă mântuitoare*” (λουτρον αἰσθητός)⁹⁴, pentru că omul este eliberat de toate păcatele și obține începutul unei noi vieți, a unei vieți sfinte, în timp ce prin sintagma „*baia sfințeniei*” (λουτρον αφοαρσιας)⁹⁵, care

93 Aceasta este învățătura clară a Sfinților Irineu al Lyonului, *Adversus haeresis* 5,1,1, traducere franceză de A. Rousseau din SC, vol. 153, p. 19-21; Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului* 54, în trad. rom. din PSB vol. 15, p. 140, care a fost apoi preluată și repetată de mai mulți Părinți, precum Sfântul Grigore de Nyssa, *Oratio Catechetica* 25, din P.G. tomul 25, col. 65D (*apud* Pr. dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 267) sau Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poemata dogmatica* 10, din P.G. tomul 37, col. 465.

94 Vezi **Diadoh**, *Capete* 78, (p. 428).

95 *Ibidem*.

șterge pata noastră de pe urma păcatului, vrea să spună că omul este eliberat de la moarte, care a intrat în lume prin intermediul păcatului. Aceste două expresii sunt foarte cunoscute în literatura patristică răsăriteană⁹⁶.

Puterea Botezului constă, mai întâi, în aceea că scoate din om „murdăria păcatului”, iar apoi așează omul εις το οπερ ην, în aceeași poziție în care a fost Adam înainte de căderea sa în păcat: „Două bunuri ne aduce nouă harul cel sfânt prin Botezul renașterii. Cel dintâi ni se dăruiește îndată, căci ne înnoiește în apa însăși și luminează toate trăsăturile sufletului, adică chipul nostru, spălând orice sbârcitură a păcatului nostru. Iar celălalt așteaptă să înfăptuiască, împreună cu noi, ceea ce este asemănarea... Deci, sfântul har al lui Dumnezeu readuce prin Botez chipul omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea asemănării, înalță chipul sufletului, din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării”⁹⁷. Păcatul este scos din locașul minții și harul divin înnoiește și curăță chipul lui Dumnezeu din om, prin spălarea de păcat. Astfel, prin harul Botezului se înnoiește chipul și se oferă posibilitatea atingerii asemănării divine. Când mintea începe să simtă direct prezența Duhului Sfânt, omul ar trebui să realizeze că harul divin începe să contureze asemănarea peste chip⁹⁸. Sfântul Diadoh afirmă că Botezul nu înlătură însă dualitatea voinței umane, pe care Adam a cunoscut-o ca rezultat al prăbușirii sale prin păcat și pe care toți urmașii lui au moștenit-o de la el⁹⁹. Cu alte cuvinte, creștinul proaspăt botezat nu revine, pe loc, la starea primului om din Paradis. Adam înainte de cădere, a fost investit cu „donum integritatis” pe care Botezul nu o restabilește prin el însuși. Dualitatea nu poate fi eliminată decât prin efortul ascetic susținut al creștinului nou botezat: „Însăși lumina sfintei cunoștințe ne învață că simțirea naturală este una, dar e împărțită în două lucrări, din pricina neascultării lui Adam”¹⁰⁰.

Învățătura teologică a Sfântului Diadoh asupra Botezului, se reflectă direct și în interpretarea dată de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani 7,23: „Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele”. Pentru Diadoh, asemeni lui Origen, fragmentul menționat al Sfântului Pavel nu se referă doar la condiția celor nebotezați, ci și la condiția creștinilor „de după” Botez. În această chestiune, mulți scriitori răsăriteni

96 Vezi de exemplu Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procatostate* 7,11, apud Polyzogopoulos, p. 179. A se vedea și *trad. rom. a Catehezelor*, de Pr. prof. Dumitru Fecioru, Edit. IBM al BOR, București, 2003.

97 Diadoh, *Capete* 89, (p. 438).

98 Ibidem.

99 Vezi *Capete* 78, (p. 428) și *Capete* 25, (p. 398-399).

100 Idem, *Capete* 25, (p. 398).

s-au apropiat de viziunea augustiniană. Potrivit Fericitului Augustin, după Botez omul rămâne încă subiect pentru „*concupiscentia*”. Botezul, în viziunea lui Augustin, ne eliberează de vina păcatului original, dar nu și de efectele sale, „*concupiscentiae reatus in baptismo salvitur, sed infirmitas manet*”¹⁰¹ și „*qui baptizatur...omni peccato caret, non omni malo*”¹⁰². Această teorie augustiniană a fost urmată mai ales în Apusul creștin.

Sfântul Diadoh subliniază rolul Duhului Sfânt în harul Botezului. Prin Botez, zice el, regenerarea se produce prin acțiunea Duhului Sfânt care ni se dă imediat la Botez și curăță omul în întregime, trup și suflet: „*Fiindcă prin greșeala lui Adam nu numai trăsăturile sufletului s-au întinat, ci și trupul nostru a căzut în stricăciune, iar Cuvântul cel Sfânt al lui Dumnezeu S-a întrupat, dăruindu-ne apa mântuitoare prin Botezul Său, ca să ne naștem din nou. Căci ne renaștem prin apă, cu lucrarea Sfântului și de viață făcătorului Duh. Prin aceasta, îndată ne curățim și sufletul și trupul, dacă venim la Dumnezeu din toată inima*”¹⁰³. Așadar, Duhul Sfânt se așează, prin Botez, „*în adâncul sufletului*”¹⁰⁴ sau în „*adâncul minții*”¹⁰⁵. Pe aceeași linie s-a aflat mai înainte și Sfântul Irineu, episcopul Lyonului, care vorbea despre „*Duhul care L-a uns pe Iisus*”. Acest Duh este dat în Botez, Care împreună cu Domnul rămâne cu ființele umane și locuiește în întreaga operă creată a lui Dumnezeu, lucrând în ele voința Tatălui și reînnoindu-le din vechile lor deprinderi într-o noutate a lui Hristos¹⁰⁶.

Diadoh crede că înainte de Botez harul divin îndeamnă sufletul către bine din afară, în timp ce Satan sălășluiește în adâncurile sale, încercând să blocheze toate posibilitățile minții de a se apropia de divin. Însă, din moment ce suntem renăscuți prin Botez, demonul este scos afară, iar harul pătrunde înăuntru. Cu alte cuvinte, dacă înainte de Botez greșeala păcatului stăpâna sufletul, după Botez sufletul e stăpânit de adevăr¹⁰⁷. Totuși, chiar și după Botez, Satan încă acționează asupra sufletului, poate chiar cu mai mare intensitate decât înainte¹⁰⁸. De fapt, Dumnezeu îi per-

101 Cf. **Augustin**, *Retractiones* 1, 15,2, din colecția lui J.P. Migne, „*Patrologiei Latine*” (P.L.) tomul 32, col. 609, apud Polyzogopoulos, p. 180.

102 **Idem**, *Contra Iulian*, 6, 16,49, din P.L. tomul 44, col. 850-851.

103 **Diadoh**, *Capete* 78, (p. 428).

104 **Vezi** *Capete* 79, (p. 429).

105 **Idem**, *Capete* 77, (p. 427).

106 A se vedea Irineu, *Adversus haeresis*, III, 17,1, în *trad. rom.* de P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, Edit. Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998, p. 63.

107 **Idem**, *Capete* 76, (p. 426-427).

108 Vom preciza aici că ereticul Jovinian s-a împotrivit concepției potrivit căreia, odată botezat, omul n-ar mai putea fi ispitit de diavol. (A se vedea Augustin, *De haeresis* 82, care s-a împotrivit acestei teorii, precum și Ieronim, *Adversus Jovinian* 2, 1-4, care a evidențiat numeroase pasaje biblice spre a arăta că cei botezați nu sunt doar expuși ispitei, ci sunt chiar pasibili de a-i cădea pradă uneltirilor diavolului).

mite acest lucru, astfel încât omul să poată colabora cu harul divin pentru propria sa mântuire. Din această cauză, ereticii messalieni și-au închipuit că atât harul, cât și păcatul, adică duhul adevărului și duhul răutății, sunt „ascunse” în același timp în gândul celui botezat. Prin urmare, el face referire indirectă la mișcarea eretică messaliană care învăța eronat că „*unul din aceste două spirite îndrumă gândul spre bine, iar celălalt spre rău*”¹⁰⁹. În acest punct, evident că Sfântul Diadoh se opune messalienilor.

După messalieni, în sufletul fiecărui om sălășluiește un demon încă din momentul nașterii sale, demon care-l ține perfect pe om în puterea sa. Iar aceasta nu este altceva decât urmarea căderii lui Adam în păcat¹¹⁰. Evident că messalienii nu reușesc aici să deosebească ispita de păcat, considerând păcat chiar faptul de a sesiza ispita. Astfel, ei confundă actul moral al consimțământului voit cu fenomenul pur psihologic al căderii. Ca rezultat al acestei confuzii, atacurile la care este supus omul, precum și gândurile rele, sunt identificate cu păcatul originar. Astfel fiecare om este posedat de un demon care îl împinge spre acțiuni care sunt „absurde” sau „nelalocul lor” (αποπος). Dacă înainte de Botez, diavolul îl domină pe om deplin, atunci el simte în mod conștient și după aceea unirea duhului rău cu sufletul¹¹¹. Cu alte cuvinte, înainte de Botez diavolul îl domină pe om pe deplin și el simte în mod conștient unirea duhului rău cu sufletul. După Botez, însă, există o luptă continuă în suflet între duhul rău și Duhul Sfânt, o coexistență a păcatului cu harul divin. Aceasta înseamnă că, pentru messalieni, Botezul este neputincios, în sine, de a elibera sufletul de prezența diavolească și nici nu-i conferă celui botezat prezența Duhului Sfânt. Această eronată idee lipsește cu desăvârșire din abordarea teologică a Sfântului Diadoh.

Greșeala fundamentală a messalienilor, care i-a condus mai apoi la negarea eficacității Botezului, este credința lor puternică și accentul pus pe primatul simțurilor și al experienței. Fundamentul erorii lor nu este atât unul teologic, cât mai degrabă unul psihologic. După ei, Botezul nu schimbă nimic în psihologia noului botezat, din moment ce chiar după Botez, omul este încă supus ispitei. Prin sine însuși, Botezul nu-ți oferă Duhul Sfânt, pentru că cei botezați nu sunt conștienți de prezența Lui și nici nu locuiește în ei, pentru că ei nu sunt Duhul Sfânt¹¹². Prin ur-

109 Diadoh, *Capete* 76, (p. 426).

110 Cf. Timotei al Constantinopolului, *De iis qui ad ecclesiam accedunt*, din P.G. tomul 88, col. 45c, prop. 1, unde scrie: “Λεγοις οτι εκασω ανθρωπω τικτομενω παραντικα δαιμων οισιωδης συναπτεαι, εκ της καταδικης του Αδαμ τυτου κεκληρωμενου”, apud The. Polyzogopoulos, p. 784, nota 58.

111 Cf. The. Polyzogopoulos, *The Anthropology of Diadochus of Photice*, în Rev “Theologia”, nr. 1 (1985), p. 181.

112 Ibidem, p. 182.

mare, Botezul este inefficient deoarece el nu distruge păcatul și efectele păcatului strămoșesc, ceea ce duce la concluzia că demonul rămâne pe mai departe în suflet¹¹³. Apoi, messalienii nu recunosc existența harului inconștient, căci pentru ei este imposibil ca Dumnezeu să lucreze în secret în sufletul omului, iar acesta să nu realizeze nimic.

Ținem să precizăm un fapt extrem de important, anume că, alături de viziunea ascetică a Sfântului Diadoh, în literatura patristică răsăriteană, mai ales în scrierile Sfântului Macarie Egipteanul, se poate observa foarte clar abaterea messaliană potrivit căreia harul și păcatul sunt ascunse concomitent în sufletul omului. De exemplu, unele pasaje din Omiliile duhovnicești macariene scot în evidență acest lucru: *“În noi răul există, pentru că locuiește și lucrează în inimă, sugerează cugete viclene și murdare și ne încătușează mintea...”*. Sau *“...două stăpâniri lucrează într-o singură inimă: a luminii și a întunericii”*¹¹⁴. Iată o asemănare foarte clară cu ideile messaliene. Trebuie spus însă că la Sfântul Macarie, Botezul nu deținea locul central al gândirii sale. El vorbește mai degrabă de puțința cu care diavolul poate să intre în suflet și să facă ce vrea și după săvârșirea Botezului¹¹⁵. Această referire la efectele Botezului, deseori a fost interpretată de teologii mai noi în sens messalian. Această reținere privind Botezul în context semi-messalian, trebuie să recunoaștem, este cu siguranță foarte tulburătoare. Pe alocuri se poate lesne observa existența afirmațiilor ce conțin în esență idei de tip messalian, însă acest lucru nu este suficient spre a ne conduce la concluzia unanimă și generală că Macarie a fost un messalian convins, atât în conținut, cât și-n forma gândirii sale duhovnicești.

Sfântul Macarie, foarte asemănător lui Diadoh din Foticeea, afirmă precis într-una din Omiliile sale duhovnicești, accentuând perfecțiunea Tainei Botezului, următoarele: *“Având garanția Botezului, ai talantul (harul) în toată perfecțiunea sa, dar dacă eșuezi în lucrarea cu el, tu însuși vei rămâne incomplet și te vei lipsi de el”*¹¹⁶. Sau într-o altă Omilie, Macarie se abate evident de la viziunea messaliană, atunci când dovedește că prezența lăuntrică a Duhului Sfânt primit la Botez, este ceva de care nu suntem conștienți deplin la început. Atunci acțiunea Duhului Sfânt este atât de slabă la început, încât omul o *“ignoră”*, dar mai apoi influența ei crește și începe să se manifeste deschis. Prin urmare, el conchide: *“Bote-*

113 **Idem**, *Life and writings of Diadochus of Photice*, în „Theologia”, nr. 3 / 1984, p. 785.

114 Vezi **Macarie Egipteanul**, *Omilia* 15, 13-14, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, *Sfântul Macarie Egipteanul*. Scrieri, din colecția PSB vol. 34, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 156-157).

115 *“...păcatul are putere să grăiască omului în inimă...Deci și după Botez tâlharul poate să intre în suflet și să facă ce vrea”*. (Cf. Omilia 15,14 , p. 157).

116 Cf. *Omilia* 29, 3, (p. 227).

zul nostru este adevărat și neclintit și de aici primim viața în Duh, iar dacă noi facem progrese în toate virtuțile cu dorința arzătoare, Duhul Sfânt crește și se dezvoltă în noi, făcându-ne perfecți în propriul Său har”¹¹⁷.

Iată cum ideile din Omiliile duhovnicești evidențiază o învățătură ortodoxă referitor la dobândirea dinamică a sfințeniei, începând de la administrarea Botezului și continuând cu răspunsul și efortul ascetic liber al omului. Deci, păcatele săvârșite de cei botezați nu fac Botezul “nefolositor”, căci viața creștină în general este un întreg proces dinamic de sfințire continuă, iar Botezul aici nu este un dar static oferit nouă de Hristos: “De la venirea lui Hristos, oamenii progresează prin puterea Botezului spre starea originală a lui Adam și devin stăpâni ai pasiunilor lor”¹¹⁸.

Aceste pasaje selecționate din literatura macariană, elimină deci posibilitatea oricărui dualism ontologic, arătând că unele texte din Omiliile își însușesc într-o oarecare măsură vocabularul messalian, dar care mai apoi îl plasează într-un context biblic și mistagogic ortodox, îndreptând sensul lor original greșit.

După această referire la abaterea messaliană și relația acesteia cu scrierile macariene, să ne întoarcem la autorul nostru. Sfântul Diadoh scrie și el împotriva abaterilor messalianiste, în ceea ce privește tema Botezului, în câteva capitole din “Centuriile” sale. Prin Botez, zice el, omul este renăscut, astfel încât e purificat imediat de Duhul Sfânt, care sălășluiește înăuntrul lui, eliminând păcatul. Astfel nu există loc pentru diavol. Prin aceasta Diadoh încearcă să susțină și să apere învățătura creștină adevărată cu toată priceperea sa și în mod special prin folosirea Sfintei Scripturi. El citează pasajul din Evanghelia după Matei 12,19 și întreabă: Cum poate un asemenea intrus, în acest mod rușinos, să revină și să locuiască împreună cu adevăratul stăpân care trăiește acum liber în propria-i lui casă?¹¹⁹ Din pasajul Evangheliei după Luca 10,18, el trage o concluzie logică: dacă Satan nu poate trăi împreună cu îngerii buni, nu poate nici să “locuiască” în mintea omului împreună cu Însuși Dumnezeu. Bineînțeles, a spus că messalienii afirmau ca posibil acest lucru deoarece Dumnezeu cedează puțin și-i face loc diavolului. Însă această explicație, după Diadoh, este nepotrivită și eronată. Dumnezeu se retrage spre a ne educa și retragerea Lui nu înseamnă nicidecum a lipsi sufletul de lumea

117 Vezi *Omilia* 43, 3 (p. 258). Iar într-o altă *Omilie*, la Sfântul Macarie, se poate observa o evoluție de la o prezență a harului “inconștientă” la una “conștientă” în suflet. La început Duhul Sfânt este prezent “invizibil”, astfel încât sufletul nu-l simte lucrarea, dar mai apoi El se descoperă, până când, în final, sufletul îl simte. (Vezi *Omilia*, 24, 3, p. 198. A se vedea pe larg această dezbatere teologică la T. Kalistos Ware, *The sacrament of baptism and the ascetic life in the teaching of Mark the Monk*, în „*Studia Patristica*”, vol. 10, Berlin, 1970, p. 450-451).

118 Vezi aceasta la **Pr. prof. dr. Ioan G. Coman**, *Patrologie*, vol. III, Edit. IBM al BOR, București, 1988, p. 420-421.

119 Cf. **Diadoh**, *Capete* 84, (p. 434).

divină. „...Părăsirea în scop de povățuire nu lipsește nicidecum sufletul de lumina dumnezeiască, ci doar harul își ascunde prezența din fața minții, ca să împingă oarecum sufletul înainte prin răutatea dracilor, spre a căuta cu toată frica și cu multă smerenie ajutorul lui Dumnezeu”¹²⁰.

În altă Centurie, Diadoh citează pasajul din Matei 12, 43-45, din care conchide că, atâta timp cât Duhul Sfânt este în noi, Satan nu poate intra în adâncurile sufletului și să rămână acolo¹²¹. În sfârșit, face referire și la folosirea de către messalieni a pasajului din In. 1,5 și răspunde, cu ajutorul altor citate biblice, că evanghelistul nu a vrut să spună că Satan n-a apucat adevărata lumină. Diavolul a fost străin de ea încă de la începutul căderii lui, din moment ce lumina nu strălucește în el. Evanghelistul îi critică pe cei care cred în puterile sale malefice și se îndoiesc de Fiul lui Dumnezeu și, în întunecimea inimilor lor, refuză să se apropie de lumina cunoașterii¹²². Astfel, după Diadoh, Duhul Sfânt este singurul stăpân al omului după Botez și cere cooperarea noastră pentru a începe “asemănarea” în om.

La întrebarea dacă putem pierde Duhul Sfânt după Botez, Sfântul Diadoh răspunde că există două posibilități diferite în care se retrage Dumnezeu. În primul rând, Dumnezeu se retrage pentru a-l educa pe om. Această retragere nu lipsește însă sufletul de lumina divină; ceea ce se întâmplă de fapt este că harul își ascunde adesea prezența, astfel încât sufletul să poată realiza un progres spiritual. În al doilea rând, este atunci când Dumnezeu se îndepărtează “total” de sufletul care nu-L vrea; această face din suflet prizonierul demonilor¹²³. Această a doua situație pare un abandon hotărât din partea lui Dumnezeu, dar în Centuria 87 Diadoh sugerează că de fapt lucrurile stau altfel. Chiar în această situație omul, dacă l-ar oferi lui Dumnezeu o mărturisire neîncetată, pocăința lui deplină și plină de lacrimi, L-ar putea determina pe Dumnezeu să-și facă iarăși simțită prezența în inima sa, la fel ca înainte¹²⁴. Astfel, harul Botezului e ceva permanent și obiectiv, și nu depinde de nici o atitudine subiectivă ori morală ce vine din partea omului; dar în același timp, adevărat este că Dumnezeu cere colaborarea omului.

Prezența Duhului Sfânt în noi este însăși condiția sfințirii și îndumnezeirii noastre și, după învățătura Părinților răsăriteni, ea nu poate fi pierdută. Orice păcat, chiar și cel mai mic, ca faptă exterioară, poate să întunece firea noastră și să o aducă în acea stare în care harul să nu

120 *Idem*, *Capete* 86, (p. 435-436).

121 *Idem*, *Capete* 82, (p. 431).

122 Vezi pe larg *Capete* 80, (p. 429-430).

123 A se vedea *Capete* 86, (p. 435-436).

124 *Idem*, *Capete* 87, (p. 436-437).

mai poată pătrunde în ea. Astfel, harul va rămâne mereu nelucrător, deși mereu este unit cu persoana care a primit Duhul Sfânt. Viața creștină, viața sacramentală „în Hristos prin Duhul Sfânt” se va prezenta ca o necurmată luptă duhovnicească pentru întărirea în har, primind „*dar peste dar*” până ce firea se va transfigura și se va îndumnezei¹²⁵.

Vom mai spune, în finalul acestui subcapitol, că Botezul este cel mai important eveniment din viața creștinului, după Diadoh, pentru că din acest moment omul este eliberat de toate păcatele sale și îl are înălntru pe Duhul Sfânt, care-L conduce pe calea desăvârșirii. Dar, în timp ce Sfântul Diadoh discută plenar despre Botez, nu face nici o referire la Euharistie. Cu siguranță că acest al doilea eveniment sacramental, împărtășirea cu cinstitele și de viață făcătoarele lui Hristos Taine, prin Trupul și Sângele Domnului, a fost privit de Diadoh ca o parte firească a vieții creștine și nu pare să o privească drept un subiect de controversă. Taina Botezului curățește omul de toate păcatele personale, îl eliberează pe om din lanțurile cu care a fost legat de Satan întreg neamul omenesc prin păcatul săvârșit de protopărinții Adam și Eva și-l ipostaziază pe creștin sacramental în Hristos. Acest eveniment este cauza tuturor celorlalte bunuri pe care le oferă Dumnezeu omului, motiv pentru care Botezul reprezintă pentru om evenimentul ontologic care-l remodelează și-i întregeste existența sa creată. De aceea, Botezul reprezintă punctul de plecare statornic al oricărei abordări ortodoxe asupra existenței ontologice a omului nou în/ prin Hristos.

4.4. Dobândirea mântuirii subiective prin cooperarea omului cu harul divin

Om, în calea sa spre dobândirea stării de dinainte de căderea în păcat, nu va fi nici abandonat de Dumnezeu, dar nici capabil să înfăptuiască toate cele bune prin propriile-i puteri. Eforturile lui ascetice trebuie neapărat unite cu ajutorul ce vine din partea lui Dumnezeu, Cel care prezintă, de altfel, „*chipurile virtuții*” și Care dă puterea ajungerii la dobândirea asemănării cu Dumnezeu întru sfințirea și îndumnezeirea sa deplină. În acest proces de mântuire îndumnezeitoare, Dumnezeu este cel care îndepărtează de la om ceea ce-l împiedică pe acesta să-L urmeze întru totul. Este un aspect interesant al pedagogiei dumnezeiești în acest proces, unde Dumnezeu se apropie și se atinge de om, ca apoi să se retragă, lăsându-l pe acesta să-și arate forma, reacția sau modul său de acțiune. Prin aceasta se scoate în evidență contribuția omului la asimilarea procesului de mântuire

125 Vezi aprofundarea făcută în acest sens de V. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 210.

subiectivă prin revenirea la normalitate și accederea pe calea desăvârșirii. Omul nu este pasiv în acest proces al urcușului spiritual spre desăvârșire, ci contribuie și el, prin răspunsul său activ și liber în efortul ascetic continuu, spre dobândirea „asemănării” cu Dumnezeu. Dumnezeu rămâne în Sine și-n ființa Sa inexprimabilă liber și transcendent, iar orice participare la natura Sa dumnezeiască este și rămâne un „dar divin”, în care răspunsul omului nu poate fi decât o recunoștință sau o colaborare, o sinergie neîntreruptă și nicidecum „o posedare” sau „un merit”¹²⁶.

Astfel, mântuirea omului prin Iisus Hristos este doar presupuziția vieții spirituale creștine. Desigur că harul este dat imediat la Botez¹²⁷, dar realizarea spirituală depinde în egală măsură de efortul personal al omului credincios. De fapt, Părinții răsăriteni n-au scris nici o lucrare sistematică pentru a defini misterioasele căi ale harului, în timp ce în Apus, teologii latini și unele Sinoade locale au accentuat învățătura despre har și a mântuirii, și datorită controverselor dintre Fericitul Augustin, Pelagie și Sfântul Ioan Cassian. Potrivit lui Diadoh, renașterea creștinului nu se datorează doar harului divin.

Mai mult, harul nu împlânzește obligatoriu voința omului: „*Smerita cugetare este un lucru greu de câștigat și cu cât este mai mare, cu atât se cer mai multe strădanii pentru dobândirea ei*”¹²⁸, iar Diadoh spune că libera voință a omului n-ar trebui constrânsă de limitele harului¹²⁹. Dumnezeu, pentru ca omul să se poată bucura îndeajuns de binecuvântările divine, îi oferă posibilitatea de a alege, permițându-i diavolului să acționeze asupra sufletului¹³⁰.

Sfântul Diadoh n-a acceptat niciodată ideea că mântuirea depinde exclusiv de om, așa cum susținea călugărul Pelagie. Pelagienii și messalienii se apropie foarte mult în această privință, deoarece ideea messaliană potrivit căreia harul Botezului și celelalte sfinte Taine sunt neputincioase prin ele însele să elibereze sufletul de prezența răului, fără rugăciune, înseamnă accentuarea puterii omului. Potrivit Sfântului Diadoh, harul și voința omului se manifestă simultan și nu pot fi concepute separat. Avem astfel o sinergie între două voințe, cea a omului și cea a lui Dumnezeu. „*Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem...*” (I Cor. 3,9). Cooperarea, sinergia sau „împreună-lucrarea” este un termen folosit frecvent de majoritatea Sfinților Părinți răsăriteni pentru a exprima interferența fundamentală dintre harul

126 A se vedea **John Meyendorff**, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, în trad. rom. de Pr. prof. Nicolai Buga, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 226.

127 Vezi **Diadoh**, *Capete* 89, (p. 438-439).

128 **Idem**, *Capete* 95, (p. 444).

129 **Idem**, *Capete* 80, (p. 434-435).

130 Vezi pe larg *Capete* 76, (p. 426-427).

divin mântuitor și libertatea omului. Acest termen „συνεργία”, sugerează că harul lui Dumnezeu este esențial, dar Dumnezeu acceptă ca omul să consimtă liber; nu putem face nimic fără Dumnezeu, dar nici Dumnezeu nu va face nimic fără contribuția noastră. Harul divin este prezența reală a lui Dumnezeu în noi, care cere permanent efortul ascetic al omului, căci El nu lucrează silit în noi, fără noi.

Sfântul Diadoh spune că din momentul în care omul este botezat, harul este ascuns în mintea omului, nedeazăluindu-și prezența¹³¹. Harul așteaptă să vadă înclinarea sufletului omului, deoarece Dumnezeu nu oferă nici o binecuvântare celor care nu se pregătesc ei înșiși mai întâi pentru aceasta¹³². Când însă omul începe să-L iubească pe Dumnezeu cu toată inima și progresează în îndeplinirea poruncilor Domnului, atunci, în mod misterios, harul își dezvăluie prezența în fața inimii omului, așteptând încă o dată să vadă spre ce înclină sufletul¹³³. Cu alte cuvinte, Diadoh vrea să spună că la Botez, harul este ascuns în om și prin îndeplinirea poruncilor el devine activ și se manifestă.

Dar nu se oprește aici, ci merge mai departe cu această explicație, până acolo unde face distincție între „chip” și „asemănare”. La Botez, omul atinge refacerea, reînnoirea chipului, însă dobândirea asemănării este posibilă doar prin cooperare: *„Așa precum zugravii desemnează întâi cu o singură culoare figura omului, apoi înflorind, puțin câte puțin, culoarea prin culoare, scot la arătare chipul viu al celui zugrăvit până la firele părului, așa și sfântul har al lui Dumnezeu readuce mai întâi prin Botez chipul omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea asemănării înflorește o virtute prin alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării. Așa încât simțirea ne arată cum ia formă în noi asemănarea, dar desăvârșirea asemănării o vom cunoaște abia din iluminare”*¹³⁴. Sfântul și monahul Marcu Ascetul, pentru a explica mai bine relația dintre harul Botezului și îndeplinirea poruncilor, afirmă aceeași distincție fundamentală. La Botez, declară el, plinătatea harului și prezența launtrică a Sfântului Duh ne sunt date mistic sau tainic, dar dacă examinăm poruncile ar trebui să devenim conștienți de acest har în mod activ¹³⁵. Așadar, mântuirea omului depinde de har și de cooperarea eforturilor omului cu ajutorul divin. Această cooperare, în viața creștină, ia forma credinței și a faptelor bune.

131 *Idem*, *Capete* 77, (p. 427).

132 *Idem*, *Capete* 85, (p. 435).

133 *Ibidem*.

134 *Diadoh*, *Capete* 89, (p. 438-439).

135 Cf. *Marcu Ascetul, De Baptismo*, apud Timotei K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford, 1965, p. 210.

Sfântul Diadoh accentuează legătura intrinsecă dintre credință și faptele bune, spunând că omul nu se poate mântui doar prin credință, fără fapte bune sau doar prin fapte, fără credință. În ambele cazuri omul poate fi condamnat: „*Credința fără fapte și fapta fără credință vor fi la fel de lepădate. Căci credinciosul trebuie să-și arate credința, aducând Domnului faptele*”¹³⁶. În acest fragment Diadoh leagă credința de iubire, căci roadele iubirii sunt faptele bune. Când cineva îl iubește pe Dumnezeu înseamnă că el crede cu adevărat și săvârșește fapte credincioase. Dacă însă el doar crede și nu iubește, își pierde până și credința pe care crede că o are, deoarece crede cu o anumită superficialitate a minții și nu e mișcat de puterea deplină a iubirii divine. Partea fundamentală a virtuții creștine este credința activată prin dragostea creștină (Gal. 5,6)¹³⁷.

Messalienii credeau într-o mântuire numai prin „fapte”. Ei au acceptat că mântuirea nu vine din puterea morții și a învierii lui Hristos, pe care le-a făcut cunoscute oamenilor prin intermediul Sfintelor Taine, ci prin frământările și rugăciunile omului¹³⁸. Această dublă accentuare a credinței și faptelor bune de către Diadoh este mai mult sau mai puțin răspândită în rândul Părinților răsăriteni. Cert este că nici credința și nici faptele bune nu pot avea un caracter izbăvitor înaintea lui Dumnezeu, Care-l mântuie pe om doar prin iubirea Sa necondiționată și care este un răspuns la cooperarea noastră, ce constă în credință și fapte de iubire.

Iată care este, pe scurt, învățătura ascetică a Sfântului Diadoh, episcopul Foticeei din Epir, cu privire la omul vechi al păcatului și al omului nou în Hristos prin Sfântul Botez. Socotim că prin această dezvoltare teologică, prin publicarea acestor studii în Revista Patriarhiei Române, „Ortodoxia”, am reușit să punem în lumină câteva linii de demarcație doctrinare a celui ce a fost marele Părinte și arhiereu al secolului al V-lea în Foticeea Epirului, Sfântul Diadoh, care a avut o contribuție decisivă la formarea unei spiritualități ascetice și mistagogice și a influențat pregnant întreaga spiritualitate creștină răsăriteană de după el. Din acest motiv, Diadoh este și rămâne pentru Biserica creștină teologul-ascet prin excelență, unul dintre scriitorii cei mai importanți ai creștinismului, o înaltă autoritate și un adevărat „etalon al Ortodoxiei” pentru scriitorii bisericești de după el, care-l citează frecvent spre a dovedi caracterul unanim și ortodox al Bisericii și al învățăturilor lor.

136 Cf. Diadoh, *Capete* 20, (p. 397).

137 „*Cel ce iubește pe Dumnezeu, acela crede totodată cu adevărat și săvârșește faptele credinței cu evlavie. Iar cel ce crede numai și nu este întru dragoste, nu are nici credința însăși, pe care o socotește că o are. Căci crede cu o minte ușuratică ce nu lucrează sub greutatea plină de slavă a dragostei. Drept aceea, credința lucrătoare prin iubire este marele izvor al virtuților*”. (Diadoh, *Capete* 21, p. 397).

138 A se vedea propoziția a 4-a din Ioan Damaschinul, *apud* Polyzogopoulos, *art. cit.*, p. 187.

BIBLIOGRAFIE

- BARDENHEWER, Otto**, *Geschichte der Altkirlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg, 1962.
- CIULEI, Pr. dr. Marin D.**, *Antropologie Patristică*, Edit. Sirona, 1999.
- COMAN, Pr. prof. dr. Ioan G.**, *Patrologie*, vol. III, Edit. IBM al BOR, București, 1988.
- DIADOH, episcopul Foticeei**, *Cele o sută capete teologice*, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii” (F.R.), ediția a II-a, Edit. Harisma, București, 1992, pp. 390-450.
- DORR, Francisc**, *Diadochus von Photice und die Messalianer*, Freiburg, 1937.
- HAUSHERR, Irenne**, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, în „Orientalia Christiana Periodica” (OCP), vol. I, Roma, 1935, pp. 114-138.
- IDEM**, *L'origine de la theorie Orientale des huit peches capitaux*, din „Orientalia Christiana Periodica” (OCP), nr. 80, Roma, 1933, pp. 164-175.
- IDEM**, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în „Orientalia Christiana” (OC), nr. 9/2, Roma, 1927.
- KELLY, J.N.D.**, *Early Christian Doctrines*, Londra, 1960.
- LOSSKY, Vladimir**, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, în trad. rom. de Pr. Vasile Răducă, Edit. Anastasia.
- IDEM**, *Vederea lui Dumnezeu în literatura ascetică*, în trad. rom. de Prof. Remus Rus, Edit. IBM al BOR, București, 1995.
- NELAS, Panayotis**, *Omul - animal îndumnezeit*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999.
- NIKOLAOU, Theodor, Askese**, *Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995.
- OBOLENSKY, D.**, *The Bogomil. A Study in Balkan Nemanic-chaeism*, Chambridge University Press, 1948.
- Patericul egiptean*, tipărit la tipografia Episcopiei Ortodoxe Române a Alba-Iuliei, 1993.
- PAVEL, Prof. dr. Constantin**, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Edit. IBM al B.O.R., București, 1996.
- POLYZOGOPOULOS, Arhim. Dr. Theodoritus**, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, din Rev. „Theologia”, an. 47, nr. 3 (1984), Athena.
- IDEM**, *The Antropology of Diadochus of Photice*, din Rev. „Theologia”, an. 47, nr. 3 (1984), Athena.
- RĂDUCĂ, Pr. dr. Vasile**, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, Edit. IBM al B.O.R., București, 1996.
- SPIDLİK, Thomas**, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1997.
- STANCIU, Ieromonah Mihail**, *Sensul Creației*, Edit. Așezământului Studențesc Sfântul Apostol Andrei, Slobozia, 2000.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru**, *Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol. I*, Edit. IBM al BOR, București, 1996.
- IDEM**, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Edit. Omniscope, Craiova, 1993.
- VILLER, Marcel & RAHNER, Karl**, *Aszkese und Mystik in der Vater zeit*, Freiburg im Breislau, Herder, 1939.
- WARE, T. Kalistos**, *The ascetic writings of Mark the Heremit*, Oxford, 1965.
- IDEM**, *The sacrament of baptism and the ascetic life in the teaching of Mark the Monk*, în „Studia Patristica”, vol. 10, Berlin, 1970.

O SCURTĂ INCURSIUNE ÎN GÂNDIREA CREȘTINĂ A LUI NICOLAE STEINHARDT

Drd. Stelian GOMBOȘ

În cele ce urmează doresc să fac o scurtă incursiune în gândirea monahului teolog Nicolae Steinhardt de la Mănăstirea Rohia (1912-1989) - cel care a fost scriitorul evreu, convertit la creștinism în închisoarea Jilava, unde a fost botezat de către Părintele Mina Dobzeu - și care, după eliberare s-a făcut călugăr în această frumoasă Mănăstire a Țării Lăpușului, din Ținutul Maramureșului.

Aceste cugetări le-am adunat din mai multe cărți ale sale, cum ar fi: **“Jurnalul Fericirii”**, **“Dăruind vei dobândi”** și altele, cu nădejdea și credința că vor fi de folos celor care le vor citi, eu având intenția ca prin aceste citate din opera autorului să reușesc să deschid apetitul cititorilor, în special al celor tineri, pentru a parcurge ulterior întreaga sa operă, ce este de o profunzime și de o frumusețe deosebită.

Pentru cine este înzestrat cu darul înțelegerii, prostia - măcar de la un anume punct încolo - e păcat: păcat de slăbiciune și de lene, de nefolosire a talentului.

Poți să nu păcătuiești de frică. Este o treaptă inferioară, bună și ea. Ori din dragoste: cum o fac sfinții și caracterele superioare. Dar și de rușine. O teribilă rușine, asemănătoare cu a fi făcut un lucru necuviincios în fața unei persoane delicate, a fi trântit o vorbă urâtă în fața unei femei bătrâne, a fi înșelat un om care se încrede în tine. După ce l-ai cunoscut pe Hristos îți vine greu să păcătuiești, ți-e teribil de rușine.¹

Pentru creștinism, bănuiala este un păcat grav și oribil. Pentru creștinism încrederea e calea morală a generării de persoane. Numai omul își făurește semenii proporțional cu încrederea pe care le-o acordă și le-o dovedește. Neîncrederea e ucigătoare ca pruncuciderea; desființează ca om pe cel asupra căruia este manifestată. Omul însuși, făurit de Dumnezeu, își transformă pe aproapele său în persoană - printr-un act creator secund - datorită încrederii pe care i-o arată.

Dând nume animalelor, potrivit poruncii dumnezeiești, omul le rânduiește în cuprinsul creației; purtând aproapei dragoste și acordându-i încredere, face din el o persoană, altceva decât un individ.

Iată pentru ce bănuiala este atât de nocivă. Din persoană omenească ea îl transformă pe cel bănuț în - în ce? Nu în brută, ar fi prea bine, ci în ceva nespus mai făcător de rău, în făptura cea mai abjectă, mai

1 N. Steinhardt, *Jurnalul Fericirii*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1994, p. 19.

pernicioasă, mai cancerigenă ce poate fi - în șmecher.

Corolar: când însă ne formăm convingerea că un individ ori un grup de indivizi intră sub calificarea de ticălos ori ticăloși, altul e procedeul (tot creștin): neîntârziată, neșovăitoarea luare de măsuri - stârpirea.²

Cele șapte păcate capitale: 1. **Prostia**, 2. **Recursul la scuze: Nu știu, n-am știut**, 3. **Fanatismul**, 4. **Invidia**, 5. **Trufia neroadă**, 6. **Turnătoria**, 7. **Răutatea gratuită**. Mai adaug al optulea: **Dragostea cu sila**.³

În camerele din închisori - pentru că acolo e violent amplificată, exacerbată - am înțeles cât de mizerabilă este situația noastră în lume: prin simpla noastră existență deranjăm pe alții. N-avem încotro. Se cuvine să înțelegem că orice am face și oricât ne-am strădui tot supărăm. Singura soluție e resemnarea. Ce putem face? Să tăcem, să tăcem. Să nu facem răul, nici binele cu sila. Dar și trecând, tăcând, tot ne mulțumim. Odată pentru totdeauna se cade să ne băgăm în minte: deranjăm doar pentru că suntem prezenți. Și să nu ne oprim aici: mai trebuie să recunoaștem că și ei ne deranjează pe noi? Gând înfiorător: Căci nu suntem mai buni ca ceilalți, tot în aceeași oală ne aflăm și fierbem înăbușit.⁴

Introducerea răului în lume, ca principiu activ, este un act de creație, analog actului divin. Satana îl ispitea pe Adam șoptindu-i: **“Veți fi ca Dumnezeu”**. Grăind astfel, satana nu a mințit pe de-a întregul: făptura timp de o clipă a devenit divină; a creat, paralel cu divinitatea, răul care a contaminat lumea. Ceea ce și explică de ce singurul lucru pe care l-a dus lisus de pe pământ la cer sunt stigmatetele.⁵

Ciudată contradicție între Vechiul și Noul Testament. În cel Vechi, Atotputernicul, deși se înfățișează ca un Dumnezeu aspru, răzbunător până la neamul al șaptelea și legiuitor al talionului, după ce îi îngăduie diavolului să-l încerce pe Iov în fel și chip, intervine la sfârșit spre a restabili dreptatea. Mult încercatul Iov își redobândește sănătatea și averile și moare îmbelșugat, sătul de zile. Când Avraam, dând ascultare poruncii divine, înalță cuțitul spre a-și ucide fiul, apare îngerul care oprește brațul tatălui și cruță jertfa. Dumnezeuul legii implacabile se dovedește până la urmă îndurător.

Nu tot astfel în noul legământ. Aici Hristos nu este numai încercat, se îngăduie să moară pe cruce și îngerii nu coboară să-l salveze ca pe Isaac. Martirii mor și ei cu toții, în chinuri, ca Învățătorul lor. Dumnezeu, a cărui milă a fost dezvăluită oamenilor și care-i trece pe aceștia de sub blestemul legii la har, în mod cu totul neașteptat se poartă nespus de dur. Explicația

2 *Ibidem*, p. 106.

3 **Zaharia Sângeorzan**, *Monahul de la Rohia. N. Streinhardt răspunde la 365 de întrebări*, Editura Humanitas, București 1998, p. 43.

4 **N. Steinhardt**, *op. cit.*, p. 343.

5 *Ibidem*, p. 192.

pare a fi una singură: înainte de întrupare sufletele nu se puteau mântui, mergeau toate în iad, până și ale dreptilor. Datoare este prin urmare divinitatea să le răsplătească binele măcar aici pe pământ. După ce Hristos coboară cu sufletul în iad, situația e alta: oamenilor li se deschid cerurile și pot cunoaște fericirea veșnică. Nu mai este necesar ca răsplata să se producă pe plan material, iar groaznica realitate a pământului - unde totul e durere, nedreptate, suferință - poate fi dezvăluită în toată plinătatea ei și lăsată să se desfășoare până la capăt, până la capătul nopții. Și mai e un motiv: odată cu venirea Domnului am trecut de la copilărie la maturitate. Ni se poate spune adevărul. Ni se poate vorbi pe șleau. Ni se poate da ca hrană carnea, nu laptele.⁶

Lumea crede că Vechiul Testament este nemilos și strașnic, iar Noul Testament blând. E o eroare: Noul Testament se încheie cu un act de ferocitate și barbarie, săvârșitor de deznădejde și absurd. De ce? Pentru că numai așa este suferința adevărată și autentică dacă e deznădăjduită și inexplicabilă, absolut de neînțeles. Era nevoie să fie așa pentru ca să se dovedească sinceritatea, seriozitatea și deplinătatea întrupării. Pe cruce n-a murit o **“aparență”**, cum cred monofiziții, ci un om care a cunoscut suferința până la capăt și a băut paharul amărăciunii până la fund.⁷

Hristos pe cruce, gol, ținut, bătut, scuipat, batjocorit, în așteptarea doar a unei lungi și teribile agonii, n-a răsplătit el vorba bună a bunului tâlhar cu făgăduința extraordinară: Astăzi, cu Mine, în rai? În vreme ce patriarhii, proorocii, dreptii Vechiului Legământ mai zăceau încă în iad! Oare ce făcuse tâlharul cel bun? Îl desferecase pe Hristos? Îl dăduse jos de pe cruce? Nu! Îi adresase doar o vorbuliță bună. I-a îndulcit și rourat sufletul - în acel pustiu al cruzimii, răutății, pizmei și batjocurii de pe infectul maidan al Golgotei - cu o vorbă bună de care Hristos avut-a cu adevărat nevoie, de vreme ce a răsplătit-o cu **“Astăzi vei fi cu mine în rai!”**

Se apropie Crăciunul. Aur și argint să dăm celor din jur nu avem. Doar câte o vorbă bună să le rostim. E și acesta un dar de preț ce-și poate avea locul în traista bunului Moș Crăciun.⁸

Gherla, mai 1963, după ce stătusem o noapte pe o bancă, într-o celulă arhiplină... adorm frânt. Și atunci, în noaptea aceea chiar, sunt dăruit cu un vis miraculos, o vedenie. Nu-L văd pe Domnul Hristos întrupat, ci numai o lumină uriașă - albă și strălucitoare - și mă simt nespus de fericit. Lumina mă înconjoară din toate părțile, e o fericire totală și înlătură totul; sunt scaldat în lumina orbitoare, plutesc în lumină, sunt în lumină și exult. Știu că va dura veșnic, e un perpetuum mobile. **“Eu sunt”**, îmi vorbește

⁶ Ibidem, p. 397.

⁷ Zaharia Sângeorzan, *op. cit.* p. 35

⁸ Ibidem, p. 112

lumina, dar nu prin cuvinte, prin transmisiunea gândului. Eu sunt și înțeleg prin intelect și pe calea simțirii înțeleg că e Domnul și că sunt înlăuntrul luminii Taborului, că nu numai o văd ci și viețuiesc în mijlocul ei.

Mai presus de orice sunt fericit, fericit, fericit. Sunt și pricep că sunt și mi-o spun. Și lumina parcă e mai luminoasă decât lumina și parcă ea vorbește și-mi spune cine e. Visul mi se pare a dura mult, mult de tot. Fericirea nu numai că durează încontinuu, dar și crește mereu; dacă răul n-are fund, apoi nici binele nu are plafon, cercul de lumină se lățește din ce în ce, iar fericirea după ce m-a învăluit mătăsos, deodată schimbă tactica, devine dură, se aruncă, se prăvălește asupra-mi ca niște avalanșe care, antigravitațional, mă înalță; apoi iar, procedează în alt fel: duios, mă leagănă și-n cele din urmă, fără menajamente, mă înlocuiește. Nu mai sunt. Ba sunt, dar atât de puternic încât nu mă recunosc. De atunci îmi este nespus de rușine. De prostii, de răutăți, de scârnăvii. De toane. De vicleni. Rușine.⁹

Asupra apropierei de Hristos, proba care nu înșeală, criteriul definitiv este buna dispoziție. Numai starea de fericire dovedește că ești al Domnului. Virtuozul îmbufnat nu e prietenul Mântuitorului, ci jinduitorul după diavol. Ascetul arțăgos nu e autentic.

Există mijloace obiective în artă de a recunoaște autenticul și a da la o parte copia. Pentru a deosebi creștinul de caricatura ori imitația sa nu există procedeu mai sigur decât a cerceta dacă postulantul este sau nu un om vesel și mulțumit. Dacă ipochimenul e intolerant, ori morocănos, ori agitat, ori mahmur, ori necăjit, nu e creștin oricât de perfect, de fidel ar fi virtuții. E virtuos dar nu e creștin. Creștinul e liber, așadar e fericit. Acesta și este sensul genialei și inspiratei fraze a lui Kirkegaard: *“contrariul păcatului nu e virtutea, contrariul păcatului e libertatea”*.

Vămile văzduhului sunt numeroase. Aici, pe pământ, la vama care nu poate fi înșelată, proba constă în starea de fericire.

Virtuosul neîmblânzit nu știe și nu poate rosti “dulce lisuse”, toată sfera “dulcelui” îi este străină, inaccesibilă și uită că jugul Domnului e blând și povara lui ușoară. Poate că din Evanghelia după Matei, la Predica de pe munte, s-au pierdut unele rânduri ca acestea: *“Ați auzit că s-a spus celor de demult: să nu săvârșiți păcate. Eu însă vă spun vouă că oricine se întristează nesăvârșind păcate, a și păcătuț în inima lui”*.¹⁰

Condiția căzută a omului este nefericită. Ceea ce nu înseamnă că nu avem dreptul la fericire. Ba și datoria de a fi fericiți. Creștinismul este o școală a fericirii. Cea dintâi datorie a unui creștin este să fie fericit.¹¹

⁹ Ibidem p. 97

¹⁰ N. Steinhardt, *op. cit.* p. 345

¹¹ Zaharia Sângeorzan, *op. cit.* p. 112

Cum vom cunoaște, noi creștinii, noi ciracii și urmașii celor care din prima clipă au crezut în El (Hristos), cum vom cunoaște că o faptă, o acțiune, o purtare, un gând al nostru, este sau nu creștinesc? După gradul de scandal al faptei ori gândului aceluia. Cu cât va fi mai scandalos faptul ori gândul, cu atât va fi mai sigur, mai indubitabil că e creștin. Iar de nu va fi decât foarte puțin sau deloc scandalos faptul ori gândul cu atât va fi mai sigur, mai indubitabil că e creștin. Iar de nu va fi decât foarte puțin sau deloc scandalos, putem fi încredințați că nu-i decât foarte puțin, ori deloc creștinesc. Dacă, bunăoară, răspund fratelui meu: **“Acum nu pot să te ajut, e vremea rugăciunii”**, zicerea mea nu-i câtuși de puțin scandaloasă, e cuminte și dovedește evlavie. Dar numai creștinească nu-i. Dacă judec: Mai degrabă renunț la dulceața slujbei decât să-mi ajut fratele, să-l las singur și de izbeliște în necazul lui, să nu-mi fie milă de el, poate provoc scandal și smintesc pe vreun fariseu, dar mă port creștinește. Dacă mă aflu în extaz și nesocotesc nevoia unui bolnav, dau poate dovadă de mare pietate, dar nu-s creștin.¹²

Pe acest pământ, cel mai sigur mijloc de a intra în comunicare (comuniune) cu Atotputernicul, mijlocul fără greș și instantaneu este săvârșirea binelui, ajutorarea aproapelui aflat în necaz.¹³

Marile acte de eroism și mucenicie sunt, pentru cei mai mulți, cu totul improbabile. Dar gentilețea, răbdarea, politețea, bunăvoirea, stăpânirea de sine, stau la îndemâna oricui și oricând. De nefolos ne este a ne visa făptuitori de vitejii și jertfe fără pereche; util și izbăvitor ne este a da atenție mărunțișurilor și a ne purta constant în mod nobil, liniștit și răbduriu.¹⁴

Orb, neghiob și strâmt la minte ce am fost. Și ferecat în chingile bunului simț celui mai lamentabil. Cum de nu mi-am putut închipui că Hristos - Dumnezeu, care a primit să Se întrupeze și să moară pe cruce aidoma celui mai nefericit și mai ticălos dintre muritori, ne va cere să dăm din prinosul ori din puținul avutului nostru, ori chiar avutul acesta întreg? Cum de ne-ar fi chemat la acțiuni atât de simple, de aparținătoare lumii acesteia, de posibile, adică!

Paul Claudel nu mi-l definise oare pe Dumnezeu, atribuindu-I grăirea: “De ce vă temeți? Sunt imposibilul care vă privește. Hristos, așadar, aceasta chiar ne cere: Imposibilul. Să dăm ceea ce nu avem, **“iar dăruind vom dobândi”**.”¹⁵

Conform “teoriei jertfei”, propusă de filosoful francez Georges Bataille: Omul se cunoaște după capacitatea lui de jertfă, după cât e în stare să

12 N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Ed. Ortodoxă a Maramureșului și Sătmărilor, Baia Mare 1992, p. 116

13 Ibidem, p. 131

14 Ibidem, p. 134

15 Ibidem, p. 140

“risipească”, să “irosească” din avutul și bunurile sale în mod neutilitar, numai pentru plăcerea înălțătoare și euforizantă de a dăruia altuia ori de a sărbători cu fast un eveniment, ori a-și acorda sloboda bucurie de a ieși când și când din monotonia și sordidul vieții cotidiene.

Interpretând ungerea cu mir ca o jertfă cu bun miros, ca o manifestare de iubire și ca un simbol al îmbălsămării Sale apropiate, certându-și ucenicii pentru a fi dat în vileag o minte obtuză, o concepție meschină a vieții și un atașament avar pentru arginți, Iisus iarăși ni se înfățișează ca un adevărat gentleman. Și, totodată, ca un model pentru toți creștinii care se cade să fie cât mai puțin înrobiți de bunurile trecătoare ale acestei vieți și cât mai convinși că Hristos e vrednic de orice sacrificiu, că nimic nu-i bun ori prea mult, ori prea costisitor pentru El.¹⁶

Se cuvine a cunoaște că iertarea este de patru feluri: 1. **Iertarea greșităților noștri**, 2. **Iertarea celor cărora noi le-am greșit**, 3. **Iertarea de sine**, 4. **Iertarea păcatelor și a greșelilor de către Dumnezeu**.¹⁷

Greșităților noștri le iertăm greu. Sau dacă iertăm, nu uităm. (Și iertarea fără uitare e ca și cum ar fi bătătură fără câine, gură fără dinți). Ne iertăm și mai greu pe noi înșine. Și această ținere de minte otrăvește. Spre a dobândi pacea launtrică trebuie să ajungem prin căință dincolo de căință: la a ne ierta.

Cel mai greu ne vine a ierta pe cei cărora le-am greșit. Cine ajunge să poată ierta pe cel față de care a greșit cu adevărat, izbutește un lucru greu cu adevărat, bate un record.

Neiertarea de sine are un caracter mai grav decât s-ar zice: înseamnă neîncredere în bunătatea lui Dumnezeu, dovada încăpățânatei și contabilei noastre răutăți. E și cazul lui Iuda, care n-a crezut nici în puterea lui Hristos (că-l poate ierta) și nici în bunătatea lui Hristos (că vrea să-l ierte).¹⁸

La diavolul-contabil nu încapă nici ștersătura cea mai mică, Hristos, dintr-o dată, șterge un întreg registru de păcate. Hristos iartă totul. A ști să ierți, a ști să dăruiești, a ști să uiți. Hristos nu numai că iartă, dar și uită. Odată iertat, nu mai ești sluga păcatului și fiu de roabă, ești liber și prieten al Domnului. Și cum i se adresează Acesta lui Iuda, pe care îl știe doar cine e și de ce a venit? Prietene, îi spune. Acest **“prietene”** mi se pare mai cutremurător chiar decât interzicerea folosirii sabiei și decât vindecarea urechii lui Malhus. Exprimă ceea ce la noi, oamenii, se numește înaltul rafinament al stăpânirii de sine în prezența primejdiei, virtute supremă cerută samuraiului. Poate că vorbe pașnice (nu scoateți sabia) și fapte

¹⁶ Ibidem, p. 158

¹⁷ Ibidem, p. 105

¹⁸ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 117

milostivnice (tămăduirea rănii) să le fi putut grăi și face un sfânt. Dar “pri-etene” implică măreție și o liniște care, numai venind din partea divinității, nu dau impresia de irealitate.¹⁹

Atâta timp cât nu ieșim din posibil, din contabilitate, nu putem concepe nici pretinde paradisul.²⁰

Contabilitatea, celălalt nume al demonismului, arma preferată și stator-nica metodă de lucru.²¹

Iorga: “**Ai dreptate să ierți numai ce s-a făcut în paguba ta**”. Omul, dacă raționează în calitate de creștin și vrea să se poarte conform cu doctrina creștină, poate - și trebuie - să nu țină seama de nedreptățile săvârșite împotriva-i, de insultele ce i se aduc lui, ca individ. Dar dacă ocupă o funcție de răspundere, ori se află în fruntea treburilor publice, nu are dreptul să invoce principiul iertării spre a rămâne distant și rece în fața răului și a lăsa pe nevinovați pradă ticăloșilor.²²

Dragostea implică iertarea, blândețea, dar nu orbirea și nu prostia. Identificându-se de cele mai multe ori cu marea răutate, slăbiciunea față de prostie e totuna cu a da mână liberă canaliilor.²³

Nu aruncați mărgăritarele noastre înaintea porcilor. Dar Hristos nu a grăit numai atât, ci a completat: Ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie și pe voi. Așa întocmai fac și ne-oamenii. Căci lumea se împarte în oameni și ne-oameni. Aceștia din urmă răsplătesc binele ce li s-a făcut atacându-și și sfidându-și binefăcătorii. Ni se cere mai multă atenție. Bune și frumoase sunt bunătatea și mărinimia, dar nu față de oricine. Nu-i drept și cuminte să ne lăsăm înșelați, batjocoriți și exploatați de neoameni. Bunătatea și mărinimia nu se confundă cu orbirea, prostia și naivitatea. Niciodată bunătatea și mărinimia nu trebuie să se prefacă în acea jalnică și absurdă slăbiciune care se îngăduie ne-oamenilor să calce în picioare cele sfinte și mărgăritarele.²⁴

Îl slăvim pe Domnul poftind la cină pe cei desconsiderați, nu numai pe cei sărmani ci în general pe cei care nu se bucură de atenția semenilor, cei uitați sau părăsiți. Acestora să le dovedim gentilețe, cuviință, sollicitu-dine.²⁵

19 Ibidem, p. 129

20 Ibidem, p. 36

21 N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi* p. 30

22 N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii* p. 63

23 Ibidem, p. 126

24 N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi* p. 264

25 Ibidem, p. 271

TEMPORALITATE ȘI ETERNITATE ÎN RELIGIILE NECREȘTINE ȘI ÎN CREȘTINISM

Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN

SUMMARY

The divinity revelation, the history and the universal historiography are giving rise to pun in pages the essence of thinking, the essence of the mind and of the religion project. To reach the purpose, in this stage we select some of the most important religious concepts, the antiquity guide mark of the medieval period and of the contemporary period. For each of them I cover in the abstract the basically ideas and after that I debate them in dissertations. For the mind logic their presentation is made according to a predefined algorithm. So we start with the oldest concept structured and we end with the most authentic concept.

In the Egyptian concept, the essential concept is Ma'at as harmony and universal well state. The good is maintain through the value Ma'at and through the existence of the God Osiris. The river, represented by Seth, is having through its birth an ontological gift, but it isn't manifested. Its manifestation starts when Seth kills Osiris. The result is that the world comes through the rules of the malefic couple Seth-Nephtis, and Ma'at will rise up to the sky. Osiris is revive and the harmony and the well state are established. These are established also because of the king's rule as an order master and as a fighter of the night against the darkness personalized by Apophis. For that this order to be eternal, the king couldn't decay therefore was invent the conserving of the body, the pyramid and the education, and the life morality through which it can put back the well state, the order, the harmony and it can be touch and established inside the human being and through the human in the world.

In Iran, some time ago before Persia became a big power, the problems were connected with two concepts which have similar content. It is about the zurvanist concept and the mazdean concept. The *zurvanist* concept gave to evil the ontological given and it put evil, from the start, close to the good. The *mazdean* concept, reformed under Zoroastru, removes the ontological given through accepting the wish liberty.

The biggest problem of the Iranian concepts appears when we accept the evil's quality, that of the creator of cosmos; even if we speak about Ahriman or Angra Mainyus. This assume the both quality of demiurges and it produce the dualism as a principle which cause the existence of two divinity sons: one good and one evil, and as a principle of fight between good and evil.

For this dualism to be annulled, the cyclic time will be transformed by Zoroastru into linear time and it will ends in the cosmically fire which is regenerating and establishing everything.

The Hindus concept was formed on the basis of literature and it postulates the cyclical universal harmony wealth existence created and annulled by the three-forms and three-dimensional divinity in Vişnu, Brahma and Rudra Şiva.

The hope of returning the harmony state creates the *samsara*'s thesis and through it, it releases the finally process of Sidharta Gautama's reform. This reform is of entering the human in non-existence.

The *lamaist* concept is formulated lately, but in the ancestral basis of cosmological elements preserved through Geug and Bon religions and in the synthesis work of Buddhists missionary. The world of Tibetan ideas surprise any researcher. These ideas are presented in Egyptian, Iranian, Hindus, Greek religions in connection with the order and the happiness of starts, with the cosmically accident caused by evils, with the wealth of life through religion and education and with the liberation of the soul through bards ritual.

The Greek concept, *hesiodian*, puts the beginnings of the world in a light of creating love rays. After a happy period, there begins the Gods succession which gets with it the fight, the disorder and the evil, named Typhon. Typhon is created for an equilibrium. Because Zeus wins Typhon and throws him in Tartar where brings troubles in the world, the aim isn't accomplished. The people world interfere with the Gods world. People arrived to end far away with the possibility to get into connection with Gods through sacrifice, although these Gods live in a parallel world among people. Lately the pitagoric and the platon philosophers wanted to simplify the problems of the human life, but they will end influenced by cyclic Hindus elements.

The germane concept is cosmological. In cosmologically frame are insert the eschatological scenarios of regnarök and of the world revival. Regnarök represents the death moment. In our existence all the Gods make a covenant with Loky, so as a conclusion people and Gods have to die. Death is an embryo throwing, through it, revives a new source of humans and a new pantheon in which Vidar will conjugate the verb "to be" in itself and in the world to the continued present.

From a Christian point of view God loves people and he comes among them.

Through the personal Word, in His human nature, He wins the evil and the temptation, and through it He throw in the entire world this potentiality.

In His human nature, He wins the temptation of the renunciation and of blasphemy by getting the sacrifice and by blessing everybody who sacrifice Him. Through the Saint Soul He puts in the mouth of His apostle the word set in the disciples school in their spiritual power and He makes it alive as Evangel in entire world. He wants that everybody to comes to the well-known and everybody to get bless because God to be in everything. All these are parts from the entire named the reality of life and of faith.

The weak points to which will be working since the Jesus arrival, consist in the mince of the faith. Some emphasize the role of its values, another put the accent on the faith intuition. A part of them believe that they are the institution, they are the faith. It will be working on the desideratum suggest by Jesus some time ago from His sacrifice : "I have also some other sheeps, which are from this shed. I have to bring them to, and they will hear My voice and it will be a flock and a pastor." (Joan: 10,16)

Conceptul egiptean al ordinii primare și posibilitatea reiterării ei

Abstract

Conținutul esențial este Ma'at ca armonie și stare de bine universală. Binele se susține prin valoarea Ma'at și prin existența zeului Osiris. Răul, reprezentat de Seth, are prin naștere un dat ontologic, dar nemanifestat. Manifestarea lui începe când Seth îl ucide pe Osiris. Urmarea este că: lumea ajunge sub stăpânirea perechii malefice Seth-Nephtis, iar Ma'at va urca la cer. O slabă nădejde de reaşezare a armoniei și a stării de bine o aduce învierea lui Osiris și mandatarea regelui ca stăpânul ordinii, luptătorul nopții împotriva întinericului personalizat de Apophis. Pentru ca această ordine să fie nepieritoare, regele nu putea putrezi, prin urmare s-a inventat îmbălsămarea, piramida, educația, și astfel, morala vieții prin care se poate reitera starea de bine, ordine, armonie, și putea fi învățată și așezată înăuntrul persoanei și prin ea în lume.

Disertația

În lumea antică, majoritatea religiilor făgăduiau pe pământ bogăție și fericire, dar în lumea de dincolo de hotarul acestei efemere vieți rămânea, mai adesea, un infern înfundat, stăpânit de suferințe și de întineric. Spre deosebire, religia egipteană făgăduia fericirea veșnică celui ce aici pe pământ săvârșise faptele bune. Aceste fapte mergeau grămadite alături de el, iar el, prin moarte, nu pășea în neființă ci-n orizontul său. Altfel spus, soarta egipteanului după moarte era dependentă de faptele vieții. Frumusețea vieții înseși sta în utilitatea ei. Așa se înțelege de ce Eduard Schure vorbește despre unitatea, la egiptenii antici, între frumos și util.¹ Erau maeștri contragerii, conturând conceptul moral într-o vocabulă: Ma'at. Ea cuprindea în sine: adevărul, dreptatea, ordinea, binele și frumosul. Ma'at a devenit astfel simbolul egiptean al legii morale cu multe secole înainte ca, prin Moise, să se dea lumii decalogul, suprema lege; conceptul Ma'at cuprindea în sine atitudinea față de divin, față de strămoșii repausați și față de semenul, cel de un neam și cel de neam străin, demonstrată cu plenitudine la primirea lui Iacob în ținutul Goșen. Nu se poate vorbi încă despre o teologie morală, nu era încă vremea ei, pe de o parte, pentru că valorile morale egiptene n-au fost niciodată pe deplin sistematizate, iar pe de altă parte, pentru că deși cuprind elementele de reper pentru viață și pentru veșnicie, este prea puțină religie în conceptele valorilor morale egiptene. Iată de ce termenul mai potrivit pentru a exprima aceste

¹ Eduard Schure, *Sanctuarele Orientului*, Princeps, Iași, 1991, p. 68.

valori, care se interferau în Ma'at și dădeau specificul vieții în egiptul antic, ar fi etică, cu sensul de moravuri sau moralitatea unui grup, etica care izvorește din legea naturală, în care se vede lumina inerentă firii omenești, prin care omul credincios cunoaște ce trebuie să facă, sau cunoașterea pe care Dumnezeu o împărtășește prin însăși natura noastră, pentru a face binele și a evita răul.²

Valorile morale egiptene par să izvorască din datul primordial revelat, să fie acele daruri din revelația paradisiacă, ușor denaturate, păstrate peste vremi prin generații ca să dea mărturie despre bunătățile lucrurilor create de Dumnezeu și fericirea primei ore, a acelei Tep Zepi. Dumnezeu, în actul creator, a împărtășit fiecărui om, odată cu natura lui umană, aceste daruri, ca dat primordial revelat înscris în inimă, ca prin el, în mod firesc, omul credincios să poată săvârși binele și să evite răul.³

Luând ca reper căderea protopărinților în păcatul strămoșesc și în alte păcate, credem că Dumnezeu n-a abandonat neamul omenesc, și în plus, a menținut aceste valori vii și lucrătoare între neamuri, în cadrul lumii precreștine, prin lucrarea Sfântului Duh nedepărtat de oameni, chiar și atunci când oamenii s-au distanțat în timp și spațiu de starea întru care au fost creați și amestecați la graiuri s-au înțeles anevoie între ei. În acest adevăr stă convingerea lui Mircea Eliade că sacrul este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria conștiinței umane, că la nivelurile cele mai arhaice ale culturii, ale civilizației, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, cu alte cuvinte, a fi sau a deveni om înseamnă a fi religios.⁴

Aceste valori religios-morale vor fi legături, între lume și Dumnezeu, liant de coeziune între oameni, legături niciodată frânte întru totul, izvorul unor sisteme morale și premiza cea dintâi a înțelegerii tainei dreptății din sufletul omului, principiu ce întreține în om, pe de o parte, tendința spre absolut, iar pe de alta, este un fel de infinit potențial inerent, intrat în ființa sa, în natura lui, și tocmai prin acesta transfigurând-o spre desăvârșire.⁵ Aceasta a fost posibil pentru că, deși căderea a coborât religiozitatea oamenilor la nivelul unei conștiințe sfâșiate, oamenii, pe toate direcțiile, au păstrat destulă înțelepciune pentru a putea să regăsească urmele vizibile ale lui Dumnezeu, în lume.⁶

Credința egipteană antică nu pune asupra omului greutatea acestei

2 XXX, *Teologia Morală Ortodoxă*, Vol. I, Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 6.

3 *Ibidem*, p. 104.

4 Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, București, 1993, p. 9, traducerea Cezar Baltag.

5 Ilie Moldovan, *Învățătura ortodoxă despre dreptate și rolul ei în realizarea ordinii morale*, în revista Ortodoxia nr. 2, 1989, p. 59.

6 Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București, 1992, p.199, traducerea Rodica Chira.

căderi, ci o pune asupra unui zeu ce săvârșise păcatul fratricidului. Totul e la mâna zeului. El este regele între oameni. Cronicile egiptene prezintă, ca mai peste tot în lume, viața regilor anteriori lui Menes⁷ ca fiind legendară⁸, și toate ale lumii fiind bune foarte, așa cum afirmă textul din Geneză: 1, 31. Această armonie cosmică este nespus de strălucitoare. Perfecțiunea ei este de-a pururi.⁹ Ea își are izvorul în prima oră, când zeul creator se purta pe deasupra apelor primordiale și când au fost create toate fenomenele naturale, realitățile religioase, culturale și sociale, planurile de temple, scrierea, calendarul, ritualurile, însemnele regale, comportamentul omului față de zeu și față de semenul său. În timpul acela nu-și făcuse încă loc în lume lupta, zgomotul, mânia, dezordinea, boala, suferința, moartea, cu alte cuvinte răul nu exista și nimic nu împieta moralei.¹⁰ Atunci oamenii, trăiau fericiți.¹¹

Ordinea perfectă a lumii, stabilită încă de la începuturi, în lucrarea cosmogonică, de către stăpânul universului, ordine fizică și morală totodată, a devenit însă precară prin luptele dintre zei¹² care au adus cu

7 **Mircea Eliade**, *Aspecte ale mitului*, Univers, București, 1978, p. 61, traducerea Paul G. Dinopol.

8 **Ștefan Pomian**, *Studii de istorie și filosofie a religiilor*, Universității de Nord, Baia Mare, 2000, p. 8.

9 **Daniel Constantin**, *Gândirea egipteană antică în texte*, Științifică, București, 1974, p. 44.

10 **Mircea Eliade**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Universitas, Chișinău, 1992, p. 103, traducerea din franceză de Cezar Baltag.

11 *Ibidem*, după Yoyote-Sauneron, *Învățăături pentru regele Meri-ka-re*, p. 75-76.

12 Osiris zeu originar din Deltă, din orașul Busiris, azi Abusir, care-i purta numele, a făcut carieră la Heliopolis, unde împreună cu Isis a format un important cuplu în eneiadă. A fost considerat cel dintâi rege al Egiptului. El pleacă în Orient pentru a-i civiliza pe barbari, după care se întoarce în Egipt, dar cade sub uneltirile fratelui său Seth și a soției acestuia Neith. Ucis, el este împrăștiat, dar soția sa, Isis, mare magiciană, cunoaște imediat mârșava faptă, se acoperă în sac și în cenușă, scoate gemete și strigăte de durere și, urcând într-o barcă nouă, făcută la porunca sa, ia în mâini cârma și coboară pe Nil în jos căutând bucățile împrăștiate ale trupului soțului ei. Adună bucată cu bucată. Ajunsă între trestiiile din Delta Nilului îi găsește capul. Îl ia în mâini, îl privește îndelung și, dintr-o dată, parcă ochi încă vii o privesc. Ei sunt arzători și pătrund cu privirea înlăuntrul ei. Astfel ea îl concepe pe Horus. După această clipă de extaz, ea îngroapă trupul și, refugiindu-se în hățșurile Deltei, va sta ascunsă până va naște și crește pe Horus. Ajuns adult, Horus se înfățișează eneiadei de la Heliopolis făcându-și cunoscute drepturile sale de moștenitor la tronul Egiptului și cerând ca Seth, drept pedeapsă, să-și poarte propria-i victimă precum o barcă cârmaciul. În final, la Theba, prin rugăciunile și strădania soției sale Isis și a lui Horus, Osiris va învia. Deși înviat, Osiris nu mai poate fi decât judecătorul suprem al morților, iar pentru stăpânirea zilei se întronizează Horus. Osiris este asimilat lui Ptah, Sokaris, Khonti-Amentin, cel dintre apuseni și altor zei. Este totodată și zeu al vegetației, în contrast cu fratele său Seth, zeul deșertului. Osiris aparține perioadei primare a civilizației egiptene, caracterizată de starea Ma'at. Această stare a fost alterată de pătrunderea răului. Fondul mitic ne spune că Osiris, fiul cel mare al Cerului și al Pământului, Nut ~ Geb, era un rege legendar, celebru prin vigoarea și dreptatea cu care cârmuia Egiptul. El avea drept soție pe Isis, sora sa celestă, bună și strălucitoare, și cu care împreună aveau tot universul de bucurie. Învătau pe oameni să cultive pământul și să scrie. Dar după ce și-a civilizat astfel poporul, Osiris hotărăște să plece în Orient să-i civilizeze și pe barabarii din Asia. În lipsa lui, ascuns în dunele deșertului, Seth, împreună cu soția sa Nephtis, unelteau, urmărind stăpânirea regatului. Isis însă nu se pleca lor. Dar au găsit un timp propice planului lor. Era însuși timpul reînținerii lui Osiris. Atunci Nephtis îi fură lui Isis, sora sa, rochia cea albă, parfumată și luminoasă și o îmbracă. Sub acoperământul rochiei și poate că și a timpului scurs, Osiris se lăsa ademenit de Nephtis, în patul pregătit de ea, pe malul Nilului. Ca urmare, Nephtis avea să nască

ele și destabilizarea armoniei dintre oameni. Deși creați egali, odată cu apariția primei perioade intermediare, oamenii au introdus ei înșiși în lume inegalitatea.¹³ Această stare beatifică, primordială, se strică, dar nu dispare. Dacă Ma'at, ca zeiță, ordine, armonie, dreptate, bine, va urca cerul înalt, va lăsa totuși imaginea ei regelui și preoțimii, care vor face din ea o hrană spirituală, unul din alimentele esențiale cu care se hrănesc zeii, dar în același timp și un fluid al vieții materiale, care pătrunde peste tot, precum și o lege divină, un fel de nemesis divin, care cârmuiește echilibrul din lume, între lumină și întuneric, între cald și rece, între bine și rău.¹⁴

În sine, Ma'at rămâne neschimbată, chiar dacă lumea întregă își începe șirul nesfârșit al schimbărilor, transformărilor și dereglărilor. Dar eroarea produsă prin fratricid va aduce în lume violența și răutatea. Ma'at, urcată la cer, nu se mai impune de la sine, așa că va trebui impusă din afară. Această impunere va fi posibilă în măsura în care ea va fi trăită. Cel care o va trăi va deveni însuși zeu căci va trăi pe pământ viața zeiței ridicată la cer, devinită zeița balanță care va cântări inima fiecăruia, contribuind astfel alături de cei 42 de zei judecători, prezidați de Osiris, la fixarea destinului veșnic al fiecăruia.

În cadrul judecății, cel judecat va trebui să vorbească despre aspectul moral al faptelor sale, despre aportul pe care Ma'at l-a avut în viața sa. Textele arată cum cel judecat apreciază mai întâi valoarea Ma'at, după care face o confesiune negativă eschivându-se prin ea de orice păcat, iar în final procedează la o supraevaluare a faptelor sale bune printr-o confesiune pozitivă: *Slăvit să fii tu Mare Zeu, / Stăpânul celor două Ma'at! / Eu vin la tine, Stăpâne al meu / să pot de aproape să-ți privesc desăvârșirea. / Pe*

pe Anubis, căteaua Amait, paznicul umbrelor, iar Osiris avea să fie ucis de Seth, care uza de dreptul uciderii din culpa adulterului. Ucis, Osiris este împrăștiat pe Nil, apoi înviat de Isis și Horus. **Seth** fiu al cuplului primordial din Heliopolis, Geb și Nut, are ca soție pe Nephtys, iar uneori pe Anat sau Astartea. Ca zeu al deșertului și al furtunii este potrivit fratelui său Osiris. Cei care l-au venerat, în Egipt, la Avaris, au fost străinii hiksosi stabiliți pentru aproximativ trei secole în Deltă. Pentru această cauză, egiptenii l-au detestat, considerându-l un zeu al țărilor străine. Mai târziu, pe timpul Dinastiei a XX-a, a fost reabilitat de către primul rege al acestei dinastii care-i poartă și numele (Sethnakht, 1200-1198). Seth este apropiat semitului Satan. **Isis**, fiica lui Geb și Nuth, este soția lui Osiris și mama lui Horus, zeiță venerată în întreg Egiptul, dar mai cu seamă în insula Philae, în Egiptul de Sus, unde avea și un sanctuar, în epoca elenistică face parte din cultul de mistere al lui Serapis. În epocile hiksosă, elenistică și romană a fost asimilată Astartei, lui Bastet, Hathor, Nuth, Sekhmet, Sathis, Thesmutis și altor zeițe, între care și Demetra. **Nephtis** zeiță în eneida de la Heliopolis. Fiică a cuplului Geb-Nut și soție a lui Seth. Va avea o fiică de la Osiris, pe Anubis.

Anubis născută dintr-o relație a răzbunării, plănuită de către Seth și Nephtis, este fiica lui Osiris și Nephtis. Zeiță a necropolelor era numită și căteaua Amait, monstru care trebuia să devore pe păcătoși în urma judecății lui Osiris. Din cauza ferocității sale era reprezentată cu trup de femeie neagră și cap de șacal.

13 **Georges Posner**, după Serg Sauneron-Jean Yoyotte, "Enciclopedia civilizației și artei egiptene", Meridiane, București, 1974, p. 192, traducerea Radu Florescu și Gloria Ceacalopol.

14 **Ioan Acsan și Ion Larion Postolache**, *Poezia Egiptului faraonic*, Univers, București, 1974, p. 135.

zeu nu l-am vorbit de rău niciodată, / nici ce-i spurcat la zei n-am săvârșit. / Nu am răpit zeieștile prinosuri / de turme sau cirezi. / Vreunui zeu nu i-am stat vreodată împotriva. / N-am săvârșit nicicând vreo nedreptate față de oameni, / nu i-am chinuit. În locul adevărului nu am pus minciuna. / Ce nu se cuvenea știut, n-am vrut să știu. / 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 și nici n-am dat poruncă ca ucis să fie.¹⁵ / Sunt pur, sunt pur, sunt pur! / Am dat pâine celui înfometat, / apă celui însetat, / veșminte celui gol, / o barcă celui ce nu avea, / am adus prinoase și jertfe zeilor / și am adus ofrande funerare fericiților repausați¹⁶.

Această confesiune era făcută de către sufletul și inima fiecărui împrișnat. Sufletul vorbea despre inima care era cântărită în balanța faptelor ideale, aceasta pentru că se considera că inima este cămara sentimentelor și depozitara faptelor. Se scot în evidență faptele considerate bune într-o lume ce intră sub incidența textelor pauline și evanghelice din Romani 2:14 și Matei 25 : 35.

Textele egiptene fac și referiri la faptul că faraonul va veni să restabilească ordinea în Egipt. Acest fapt era posibil pentru că se considera că epoca fabuloasă a începuturilor, a vârstei de aur, în care trona Ma'at, ocrotită de zeul Ra-Osiris-Horus, nu s-a retras definitiv dinaintea răului, în relicvele istoriei unui trecut închis pe veci, ci ea se constituie în suma modelelor ce trebuie imitate și care pot și trebuie să fie actualizate mereu.¹⁷

Calitatea și obligația aceasta stă ca sarcină a tuturor, dar mai cu seamă este obligația faraonului. Reiterarea de către faraon a ordinii morale, se numește morala faraonică pentru a o deosebi de cea a poporului despre care se vorbește cu adevărat doar spre sfârșitul imperiului egiptean. Georges Posner¹⁸ este de părere că cei dintâi după faraon, chemați a instaura ordinea morală au fost marii dregători și preoți. Pentru a fi conform modelului Ma'at, preotul, administratorul și fiecare la locul său social trebuiau să respecte legea morală sub toate aspectele ei. Principiile priveau specificul muncii fiecăruia, dar aveau același scop. Preoților li se cerea să nu intre în temple în stare de păcat, nici în stare de murdărie fizică. Tuturor celorlalți li se cerea să nu calomnieze, să nu fie lacomi și corupți prin bacșișuri, să nu dea dreptate celui mare împotriva celui mic, să nu adauge la greutate și la măsură, nici să micșoreze, să nu divulge riturile esoterice, să nu fie desfrânați, josnici, violenți împotriva oamenilor, la țară ca și la oraș, căci ei sunt născuți din ochii soarelui, sunt ieșiți din el

15 Daniel Constantin, *Civilizația Egiptului antic*, Științifică, București, 1962, p. 242.

16 *Cartea morților egipteană*, cap. XXV, Sophia, Arad, p. 169, trad. Maria Genescu.

17 Mircea Eliade, *Op. cit.*, vol. I, p. 90.

18 Georges Posner, *Op. cit.* p. 192.

și inima sa suferă la nedreptate.

Vor începe să apară lucrări literare care vor vedea în Ma'at, nu doar voința cerului sau voința regelui, ci mai ales o valoare fundamentală propusă omului care va trebui în multe privințe să distingă singur ce este conform binelui, adevărului, dreptății și ce aparține răului.¹⁹

Literatura, mai ales cea de înțelepciune, și scrierile morale o va interpreta în diferite moduri, după împrejurările vieții, însă ea va fi aceeași Ma'at. Astfel în așa numita sapiența demotica, înțelepciunea cuprinsă de textele limbii demotice a secolelor VII-VI, nu faraonul este cel care decide ce este Ma'at, ci omul însuși, dar omul instruit și elevat, căci de acum adevărul și dreptatea se puteau învăța, se puteau constitui în obiect de studiu, iar școala devenea astfel tuturor accesibilă. Era acest lucru posibil întrucât templele adăposteau deja imense biblioteci în care stăteau arhivate texte de tot felul și lucrări de morală conduse de mari scribi. Educația era tot mai mult prețuită. Se recomanda de două ori mai multă pâine mamei și recunoștință pentru că ea a avut multe greutăți cu tânărul școlar. Ea, după lunile de zămislire, după ce a născut, l-a purtat pe grumazul ei, vreme de trei ani au fost țățele ei în gura pruncului, nu s-a scârbit de murdăria lui, ea n-a spus: ce-o să mă fac acum? Ea l-a dus la școală când a învățat scrierea și în fiecare zi a venit ea la școală cu pâine și cu bere din casa ei, ca plată pentru studii.²⁰

Trei milenii de istorie s-a crezut că această posibilitate de cunoaștere a lui Ma'at este dată prin bunăvoința zeului ca o favoare făcută oamenilor, fiindcă învățătura, cultura, instrucția sunt favoruri date oamenilor de către divinitate, trei milenii de istorie au fost toate acestea la îndemâna poporului pentru a învăța știința de a trăi potrivit prescripțiilor religios-morale originare ale valorii Ma'at, trei milenii de istorie au formulat o învățătură cu fond ce secondează îndeaproape textele înțelepciunii biblice.²¹

Ca efect, iată câteva fragmente:

Un Mare Preot al lui Amon, se lauda: *am fost un părinte bun pentru supușii mei, învățând pe cei tineri, dând o mână de ajutor celor ce erau nefericiți, asigurând existența celor ce erau în nevoi și făcând lucruri folositoare în templu. Nu am terorizat slujitorii, ci am fost ca un tată pentru ei. Am apărat pe orfan și m-am ocupat de drepturile văduvei. N-am alungat pe fiu din locul tatălui său. N-am smuls copilașul din brațele mamei sale, mi-am plecat urechea spre cei ce spuneau adevărul. Am îndepărtat pe cei ce erau plini de nedreptăți.*²²

Regele Ptahmoses a îndrăznit să spună: *am făcut ceea ce la zei le*

¹⁹ Daniel Constantin, *Op. cit.* p. 245.

²⁰ Înțelepciunea lui Ani, în *Op. cit.* p. 145.

²¹ Daniel Constantin, *Op. cit.*, p. 243.

²² Pièrre Montet, *Egiptul pe vremea Dinastiei Ramses*, Eminescu, București, 1973, p. 249.

place și oamenii laudă. Am dat pâine celui flămând, am săturat pe cel ce nu avea nimic de mâncare.

Rekhamare mărturisea: *am apărat pe cel slab împotriva celui puternic, pe văduvă față de rude, pe copiii orfani.*²³

Poporul se declara fără păcate, pretinzând că nu a făcut răul, ci binele, că i se cuvine apelativul *maa-kheru* ceea ce echivala cu apartenența la Osiris. După redescoperirea lui Osiris petrecută odată cu reforma saită, din sec. VII, se considera că Osiris a fost cel dintâi maa-kheru. În cercurile orientaliștilor sec. XIX s-a crezut la început, datorită frecvenței întâlniri a acestei expresii, că este vorba despre corespondentul creștin *odihnească-se în pace*, dar mai târziu s-a descoperit că au fost numiți maa-kheru unii suverani încă pe vremea viețuirii lor. Astfel de numiri se regăsesc în textele din sarcofage: *fie că trăiesc, fie că mor eu sunt Osiris. Eu pătrund în tine și apar dincolo de tine, pier în tine și cresc din tine, în grâul care ne susține. Eu acopăr pământul. Fie că trăiesc, fie că mor eu sunt orzul, nu pot fi nimicit. Am pătruns Ma'at. Am devenit stăpânul Ordinei, Maa-Kheru. Răsar din trupul ordinei.*²⁴

Iată, o îndrăzneală valorizare a morții prin prisma vieții de zi cu zi. În utopia lor egiptenii presupuneau un țel greu de atins, dar nu imposibil. De aceea în urma judecății din sala celor două Ma'at, în cele din urmă intrau toți, nu doar regele, și aveau trei posibilități de soluționare a cântării faptelor: să fie aruncați demonului infernal, cățelei Amai sau Anubis, să fie predestinați a sluji lui Sokar-Osiris cel cu talismane, să fie așezați printre zei.

Conștienți că doar un număr infim vor accede în sfera zeilor prin faptele adevărate în sala Ma'at, Pierre Montet sesizează la egipteni încă o poartă de scăpare, cea a mărturisirii și iertării păcatelor prin intermediul ritualului. Cel ce săvârșea un astfel de ritual, putea în final descânta: *păcatele mele sunt șterse, greșelile mele sunt risipite, nelegiuirile mele sunt uitate, păcatele mele au fost date lui Osiris Nenninsut.*²⁵

În acest sens vorbește un descântec în traducerea specialiștilor Ion Acsac și Ion Larion Postolache rostit de înțeleptul preot lunmutef: *Eu vin la voi, la nesfârșitul clan al zeilor, / Al celor ce domnesc în cer și pe pământ, / precum deasemeni, în lumea celor morți; / eu vi-l aduc cu mine alături pe Osiris-Nenninsut. / Inima mea este de dreptate și de adevăr plină, / nici urmă de păcat în al meu suflet, / căci n-am mințit în viața mea cu știință, / nici răul, bucuros, nu l-am făcut. / Să mi se dea acele pâini dospite / pe altarele stăpânilor Dreptății!*²⁶

Aceste posibile finalități ale vieții cultivau bucuria de a trăi din plin fiecare zi ca pe o sărbătoare a vieții: *Fă o zi fericită din viața ta, / pe creștet*

23 Ibidem, p. 375.

24 Mircea Eliade, *Op. cit.*, vol. I, p. 103, după Rundle Clark, Textele sarcofagelor, p. 142.

25 Pierre Montet, *Op. cit.*, p. 439

26 Ioan Acsan și Ion Larion Postolache, *Op.cit.* p. 132-133.

*pune-ți smirnă, / te-mbracă-n haine scumpe, / te unge cu miresme primite-n dar de la zei. / Să nu-ți tânjească inima nicicând ! / Tu împlinește-ți rostul pe pământ. / Avereă sa s-o ia cu sine n-a fost în stare nici un om.*²⁷

Și-ntr-o formă și-n alta, intrarea în lumea de dincolo, se făcea cu privire înapoi, la moralitatea trecutei vieți pământești, se făcea cu temere, prin descântece înaintea porților veșniciei.

Se demonstrează astfel că religia egipteană a avut conștiința existenței unei lumi primordiale paradisiace, întreruptă de accidentul cosmic al fratricidului, denaturată în timp de erupția răului, dar care n-a pierit întru totul ci s-a menținut printr-o acțiune susținută similară jertfei pentru promovarea binelui. Așa se explică apropierea și interferența dintre cultura egipteană și cea evrească. Așa s-a pregătit lumea civilizată precreștină pentru întâmpinarea plinirii vremii despre care dă mărturie Sfântul Apostol Pavel în Galateni: 4, 4-7. Așa au înțeles egiptenii să rezolve marile probleme ale vieții în temporalitate și pentru veșnicie. Ei n-au atins valoarea creștină, dar s-au apropiat de ea. Așa se face că după ce în repetate rânduri, Dumnezeu a chemat din Egipt pe fiii Săi, după Cincizecime Valea Nilului devine valea credinței creștine, cu viață și edificii și azi mărturisitoare.

Conceptul iranian zurvanist și mazdean

Abstract

Problemele vieții, în Iran, cu puțină vreme înainte ca Persia să devină o mare putere, se pun în legătură cu două concepte cu conținut asemănător, este vorba despre conceptul zurvanist și despre conceptul mazdean. Conceptul zurvanist dă răului dat ontologic și-l pune dintru început alături de bine, pe când conceptul mazdean, reformat sub Zoroastru, elimină acest dat ontologic prin acceptarea libertății de voință. Marea problemă a conceptelor iraniene s-a ivit când s-a acceptat răului calitatea de cosmocrator, fie că este vorba despre Ahriman, fie despre Angra Mainyus. Aceasta presupune calitatea amândurora de demiurgi și produce dualismul ca principiu care pricinuiește existența a doi fii divini: unul bun și altul rău și ca principiu de luptă necurmată între bine și rău. Pentru ca acest dualism să fie desființat, timpul ciclic va fi transformat de Zoroastru în timp liniar și va sfârși în incendiul cosmic regenerativ și apocatastatic.

Disertația

Dacă ai cere unui om de cultură să dea un exemplu de dualism religios, ar arăta fără echivoc dualismul iranian. O astfel de convingere s-a așezat încă de timpuriu pentru că dualismul iranian a constituit interesul religiei și al filosofiei, făcând o oarecare carieră în maniheism. Mai târziu,

27 Ibidem, p. 133.

Hegel²⁸ vorbea de dualism în forme mai slabe, anemice, ca de o poziție a finitului față de infinit, asemenea celui dintre Ahriman și Ohrmazd, dar binele nu va fi niciodată egal cu răul, ci doar cu sine însuși, de aceea este și biruitor al răului. Divinitatea numită Ahura Mazda sau Cel Preaînțelept nu se confruntă cu un anti zeu, ci cu un spirit rău, pe nume Angra Mainyu. Nu se știe exact originea acestui spirit rău. Aflăm doar că Angra Mainyu este frate geamăn cu Spenta Mainyu, spiritul bun, după Yast 30. Ahura Mazda nu este însă tată pentru Angra Mainyu. În această aserțiune s-a căutat a nu se da răului un dat ontologic. Faptul acesta este dovedit și explicat de legenda zurvanistă, în care Ahura Mazda/Ohrmazd și Angra Mainyu/Ahriman sunt gemeni. Cel dintâi este născut de Zurvan, ca fiu al dorinței de comuniune, al iubirii, iar cel de-al doilea ca fiu al îndoielii de sine, al neîncrederii, zămislit împotriva propriei voințe. Autorul său involuntar a și fixat răului limita viețuirii în timp și l-a determinat pe Zoroastru să propovăduiască timpul liniar, sfârșitul lumii, biruința binelui și veșnicia fericită. Astfel, dintr-o mișcare reformatoare, s-a născut o religie, care s-a răspândit, în Iranul Occidental, coabitând pentru început cu alte culte. Mazdeismul va fi dus peste fruntariile persane, în teritoriile cucerite, de cel mai vast imperiu al antichității, Imperiul Persan. Cu această religie se vor întâlni evreii, încă în Babilon, iar Magii încorporați în ea vor fi aceea care-l vor căuta pe Mesia la Betleem.

Un bronz din Luristan vorbește în linia sculpturii despre un zeu androgin înaripat care naște, prin umeri, doi fii gemeni, în timp ce trei procesiuni care reprezintă cele trei vârste ale omului, tinerețea, maturitatea și bătrânețea, îi aduc în chip de omagiu un mănunchi de barsom, planta cultică. Acest zeu este asemenea lui Elohim fără un nume propriu. Mircea Eliade²⁹, bazându-se pe comentariile lui Eudemos din Rodos³⁰, susține că Magii l-ar fi numit Totul, Unic, Inteligibil, Spațiu, Timp, părinte al Luminii/Ahura Mazda și al Întunecului/Ahriman.

Reformatorul Zoroastru păstrează asupra lui tăcerea. Speculând comentariile lui Eudemos, s-ar putea spune că această tăcere se explică prin adorarea lui de către Magi, adică inițial în ținutul Mezilor. Nu-i exclusă însă ipoteza importanței modeste, poate chiar absenței lui Zurvan în vremea lui Zoroastru sau cel puțin în mediile în care el propovăduia pe Cel Preaînțelept, Care a transformat timpul ciclic într-unul liniar tocmai ca să învingă răul ca principiu și ca realitate morală și materială. Ca nume și ca scenariu mitic, Zurvan este divinitate primordială cunoscută încă într-o epocă mai veche decât data primelor mărturii scrise. Aproximativ în sec. IV, î. Hr., în Avesta târzie

28 G. W. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, Ed. Științifică, București, 1986, p. 259.

29 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Chișinău, Universitas, 1992, p. 301.

30 Textul lui Eudemos din Rodos, a doua jumătate a sec. IV, î. Hr., a fost editat de J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénises*, II, pp. 69-70; cf. I, pp. 62 și u.

Zurvan este rareori menționat, dar el este pus întotdeauna în legătură cu timpul și cu destinul. În textul Videvat 19: 29 se precizează că înainte de a atinge Podul Cinvat, creat de Ahura Mazda, sufletele dreptilor și ale celor răi înaintează pe drumul făurit de Zurvan. Cu puțin înainte, în textul Videvat 19: 13 și 16, Zurvan este însuși timpul etern. În Yast 72: 10 se face distincție între timpul infinit și timpul îndelung autonom, Zurvan darego xvadhata, 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 în *De Isidæ et Osiridæ*: 46-47 unde descrie mitul gemenilor și explică suveranitatea lor alternativă. În tratatul său, Plutarh din Cheroneea, prezintă, după izvoare din sec. IV, î. Hr., doctrina cosmologică mazdeană, cu pretenția că este în fapt doctrina lui Zarathustra. Dar Mircea Eliade³¹ descoperă că această doctrină are prea multe idei comune cu zurvanismul și care nu sunt mazdeene. Chiar esența scenariului mitic este comună: Ohrmazd, născut din cea mai pură lumină și Areman, născut din tenebre, își exercită fiecare puterea timp de 3000 de ani și 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 întâlnește într-o scriere târzie și bogată în elemente zurvaniste.

Scenariul mitic al lui Zurvan va ajunge să fie popularizat accidental de către un preot creștin armean, Eznik³² din Kolb care-l pune în relație cu manifestarea sectară. În mitul redat de el, Zurvan are înțeles de Glorie, Destin. Pe scurt conținutul mitului este următorul: Când nimic nu exista, exista Zurvan. El și-a adus sieși jertfă 1.000 de ani pentru a avea un fiu. Dar păcatul îndoielii s-a cuibărit în inima sa și îndoindu-se de eficacitatea jertfei sale a zămislit doi fii, unul în virtutea sacrificiului și unul din pricina îndoielii. Sesizându-se de problema creată, hotărăște să-l facă rege pe cel dintâi zămislit, care trebuia să fie și cel dintâi născut, Ohrmazd. Acesta a cunoscut gândul tatălui său, dar l-a împărtășit și fratelui geamăn, Ahriman. Cu puțin înainte de momentul rânduit nașterii, Ahriman, ca să fie el întâiul născut și regele, a sfâșiat uterul și, ieșind, s-a înfățișat îndată înaintea lui Zurvan cerându-și drepturile. Zurvan i-a reproșat că fiul întâinăscut nu este el, că întâiul născut trebuie să fie înmiresmat și luminos, nu întunecat și urât mirositor. În timpul acestui dialog s-a născut și Ohrmazd cel frumos și luminos și plăcut mirositor. Zurvan a voit imediat să-l facă rege, dar Ahriman i-a reamintit de legământul făcut. O mare dilemă cuprinde Inteligibilul: a fi credincios propriului cuvânt sau a permite răului o existență regească. Rămâne credincios cuvântului dat, cu alte cuvinte săvârșește păcatul mândriei, și-i oferă lui Ahriman regalitatea, dar

31 Mircea Eliade, *Op. Cit.*, vol. II, p. 302-303.

32 Eznik, *Contre les sectes*, cartea a II-a, cap. VIII, text tradus în l. franceză de R. C. Zaehner, Zurvan, pp. 438-439.

limitată pentru un anumit timp.³³ Era totuși prea târziu. Răutatea și întunericul au început să se manifeste și devin creatori, căci Ahriman, în timpul destinat lui, crează. După trecerea timpului său va crea și Ohrmazd. Remarcăm că amândoi sunt zei creatori, doar că ceea ce creează Ahriman este totul rău, iar ceea ce creează Ohrmazd este totul bun. Are mai puțină importanță dacă Ohrmazd l-a adormit cu o vrajă pe Ahriman și a creat mai întâi lumea bună, ca apoi, trezindu-se Ahriman să creeze partea rea a lumii. Credem că sub influența evrească se produce această rocadă artificială care nu elimină din jocul cosmocrator realitatea răului. Ceea ce rezultă cu certitudine este că răul din lume este rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertențe a sacrificatorului divin.

În mazdeismul zoroastrian Ohrmazd-Ahura Mazda ocupă primul loc. El este bun, sfânt, creator, început, sfârșit la toate, creator al lumii numai prin gând. Este aici pretenția de *creatio ex nihilo* (Yasna 31: 7, 11; 31: 8). Ahura Mazda ne apare ca o divinitate ca și singulară, doar că este însoțită de grupul celor șapte entități sacre, ca manifestări ale propriilor sale însușiri, nu ca ființe cu personalitate proprie, chiar dacă par fiicele sale. Acestea sunt: Asa-Justiția, Vohu Manah-Gândirea dreaptă, Armaiti-Devoțiunea, Xshathra-Domnia sau puterea, Haurvatat-Integritatea, Ameretat-Nemurirea și Spenta Mainyu-Spiritul Binefăcător similar duhului. Spenta Mainyu are un frate geamăn pe Angra Mainyu-Spiritul rău, distrugător, căruia Ahura Mazda nu-i este însă tată deși-l naște, pentru că Ahura Mazda nu se recunoaște autor al răului, ca răul să nu aibă un dat ontologic. Prin urmare se introduce liberul arbitru, iar Angra Mainyu este spirit distrugător prin propria sa alegere. În Yasna 30 se spune că imediat după naștere, *la început*, aceste spirite au ales: unul binele și viața, celălalt răul și moartea. După această alegere, Spenta Mainyu îi declară lui Angra Mainyu că *nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele; nici cugetele lor nu vor cădea vreodată la învoială* (Yasna 45: 2). Pe acest motiv ei nu mai sunt frați. Angra Mainyu decade din dreptul de a se fi născut din Ahura Mazda. După această cădere, Ahura Mazda îl învâluie pe Angra Mainyu cu o vrajă, și-l adoarme pentru 3000 de ani. Este timpul de răgaz în care va crea lumea bună prin gând. Universul mazdeean va fi pentru o vreme unul bun, creat tocmai pentru a sprijini binele.

Dar vraja se destramă, Angra Mainyu trezit după 3000 de ani sfâșie marginile cerului, și neputând pătrunde în el, căci Ahura Mazda angajase în apărarea lui pe Fravasi,³⁴ își începe actul creator în lumea obiectivă

33 **După Plutarh** - 46-127, 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, Binele și Răul; după Eznik, Ahriman va domni 9000 de ani, după care va începe domnia lui Ohrmazd.

34 Fravași erau considerate spirite preexistente care locuiau în cer. Aceste spirite acceptă o existență trupească, pe pământ tocmai pentru a lupta împotriva răului care, penetrând natura, maculase materia și locuia în ea. Faptul că răul își găsisse locaș în materie va salva cerul care este păzit de

murdărind apele, otrăvind vegetația, aruncând în focul sacru fumul și aducând în lume toate relele.

Angra Mainyu va reuși să-l maculeze pe Omul Primordial-Gayomard precum și pe oamenii propriu-ziși, Masye și Masyane care sub imperiul ispitei vor păcătui repetat³⁵ înainte de a naște perechi de gemeni, ce devin strămoșii tuturor semințiilor omenești după o antropologie, creație târzie a preoților din sec. IV î. Hr. - IV d. Hr.³⁶, ceea ce înseamnă că sorgintea lor umană este susceptibilă a avea o condiție duală. Conceptul mazdeean recunoaște că li s-a cauzat moartea trupească, dar nu și sufletească. Su-fletele lor putând rămâne în slujba lui Ahura Mazda, și în grupul luptătorilor pentru triumful binelui. De aceea destinul soteriologic este apocatastatic, la sfârșit Ahura Mazda va aduce învierea tuturor, înlăturând răul din materie. Până atunci însă fiecare om primește răsplata faptelor sale, imediat după moarte. Un poem relatează că sufletul dreptului, urvan, rămâne pe lângă trupul lui încă trei zile. Către sfârșitul celei de-a treia nopți un vânt parfumat se iscă din sud, și daena mortului apare sub formă plăcută, iradiind, cu brațe albe, viguroasă, cu mândră înfățișare, dreaptă, mare, Hadosk Nask: 9, descoperindu-i gândurile, cuvintele, faptele bune și religia sa bună, meritorii pentru ³⁷ sferile cerești ale stelelor, lunii și a soarelui și luminile fără de început ale Paradisului. Ahura Mazda poruncește să i se dea *untul primăverii*. Sufletul celui păcătos întâlnește imediat un vânt din nord, o zmeoaică îngrozitoare, și ajunge la lăcașul beznelor fără de început, unde Angra Mainyu poruncește să i se dea venin, Hadoxt Nask, Yast: 20-35. Interesant este un singur lucru, el se poate observa și-n ale concepute, acela că slujitorul binelui primește răsplata pentru străduința sa, pe când slujitorul răului, după o viață de slugă, nu este răsplătit de către rău, ci dimpotrivă este pedepsit. Judecata în urma căreia se ajunge la acest final nu-i o judecată propriu-zisă, ci este un rezultat arătat al eticii mazdeene.

Celui drept, ca și celui rău i se probează viața de dreptate prin trecerea peste podul *Cinvat* care leagă Pământul de Cer. Sufletele dreptilor sunt

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 cușcă.

35 Forma lor primară este vegetală. Ahura Mazda le poruncește să facă binele, să nu-i slăvească pe demoni și să postească. Dar curând ei vor ceda ispitirii lui Angra Mainyu, pe care-l proclamă creator al pământului, al apelor și al plantelor. Din pricina acestei neascultări, perechea primordială este condamnată și sufletele lor vor rămâne în Infern până la Înviere. Timp de 30 de zile, Masye și Masyane trăiesc fără hrană, apoi sug lapte din sfârcurile unei capre, dar se fac că nu le place. Săvârșeau al doilea păcat, al minciunii. Aceasta însă i-a întăritat pe demoni. După alte 30 de zile, perechea primordială doboară vita din fruntea unei cirezi și o frig. Ei închină o bucată de carne focului, o alta zeilor, dar un vultur răpește bucata destinată pentru zei. Era a treia greșală, a nebăgării de seamă. După 50 de ani li se nasc doi gemeni pe care îi mănâncă, fiind foarte dulci. Ahura Mazda intervine suprimându-le gustul copiilor, pentru a se putea înmulți.

36 M. Eliade, *Op. cit.* II, p. 309-310.

37 Ibidem, p. 346.

întâmpinate de arhanghelul *Vohu Manah* și sunt puse să treacă prin fața lui *Ahura Mazda* și a spiritelor *Amesa Spenta*. Despărțirea 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 și pe care-i conduce pe pod însuși profetul *Zarathustra*, cel născut în mijlocul istoriei la încheierea primilor 3000 de ani, tocmai pentru salvarea oamenilor.³⁸

Ceea ce aduce ca element propriu mazdeismul este finalitatea bună pentru toată creația, mai puțin pentru *Angra Mainyu*.

Se constată existența a două lumi care nu sunt paralele, ci se întrepătrund având caracteristică lupta, acea realitate numită de Eliade coincidența *opositorum*. Se constată nașterea dualismului; a ideii soteriologice mileniste a celor 1000 de ani de domnie a mântuitorului *Saosyant*, la sfârșitul căruia va avea loc înnoirea eshatologică a tuturor. Aceasta se va produce cu ocazia sărbătoririi Anului Nou, zilele de început de an fiind considerate ca timp în care se poate reitera starea beatifică de la începuturi. Lucrarea soteriologică a lui *Saosyant* este cosmică. Întreg universul va fi incendiat într-un sacrificiu cosmic declanșat de *Saosyant*. Morții vor învia, vor fi judecați și imortalizați, minciuna și răul va pieri, materia va fi transfigurată, răul nu va mai afla sălaș în trupurile oamenilor, *Yast* 19: 90. Un cer și pământ nou vor apărea ca loc veșnic pentru credincioșii lui *Ahura*.

Sesizăm dualismul în ambele scenarii. Cel zurvanist apropiat scenariului luciferian, cel mazdeean apropiat referatului biblic al genezei. Spre deosebire de zurvanism, cosmologia mazdeeană nu permite dominația răului, ci doar lupta dintre bine și rău. De asemenea timpul care se derula ciclic este transformat într-un timp liniar fără posibilitatea pervertirii.

Conceptul hindus

Abstract

Conceptul hindus s-a format pe baza literaturii³⁹ și postulează existența stării de armonie universală ciclică creată și distrusă de către divinitatea trimorfistă și tridimensională în Vișnu, Brahma și Rudra Șiva. Speranța revenirii stării de armonie crează teza samsarei și prin ea declanșează procesul finalizat de reforma lui Sidharta Gautama de intrare a omului în neființă.

38 **Ibidem**, p. 348.

39 Literatura sacră cuprinde: Vedele, Brahmana, Aranyaka și Upanișadele. Alături de Brahmane și, adeseori, în opoziție cu ele, s-a dezvoltat un gen literar rezervat unui număr restrâns de inițiați. Rezultatele au fost Aranyaka și Upanișadele, în care comentariul filosofic este mai evident. Brahmane, Aranyaka și Upanișadele mai sunt cunoscute și sub numele de Cele trei Samhita. Aranyaka se adresează asceților retrași în pădure. Cuvântul Upanișad evocă elevul așezat în fața maestrului și primind de la el o învățătură secretă. Subiectul principal al acestor texte, care constituie sfârșitul Vedelor, este mai puțin reglementarea sacrificiului, cât interpretarea și mistica sacrificiului. Se mai adaugă și visări filosofice ale celor mai cunoscuți maeștri. Este o mulțime plutitoare a speculațiilor vechilor înțelepți care nu reprezintă monopolul nici unei școli sau epoci. Astfel ar fi greu să vorbim despre sistemul filosofic al Upanișadelor, dacă doctrina lor n-ar fi fost cuprinsă în propoziția transmisă din vechime: "Universul este Brahmanul și Brahmanul este Atmanul".

Disertația

Hinduismul nu ne prezintă divinul cu înțeles personal, adică individualizat ca subiect, ca spirit concret, precum în religiile monoteiste, ci degradat până la platitudine și până la ceva lipsit de sens pentru noi. Conceptul hindus pare un panteism al puterii de imaginație, în care toate individualizările prind nemijlocit viață și sunt însuflețite sub forma unor puteri integrate în general și în nemărginit. Soarele, luna, stelele, râurile, animalele, florile, sunt dumnezeu pentru spiritul omului. Ele nu sunt nici finite, nici infinite, finitul își pierde ființa și consistența, orice înțeles al finitului dispare în acest caracter de divinitate și invers, deoarece, prin această formă inferioară, divinul este pentru sine schimbător și nestatornic, el este cu totul lipsit de puritatea sa și absurd. În cadrul unei îndumnezeiri universale a tot ceea ce este finit și, o dată cu ea, a deprecierii divinului, reprezentarea întrupării omenești, a încarnării lui Dumnezeu, nu mai este o idee prea importantă, de vreme ce animalele, ca și omul, sunt și ele încarnări ale divinului. Remarcăm totuși că omul este elementul principal în jurul căruia se învâрте o lume, că viața religioasă încadrată în ciclul samsarei este direcționată în căutarea eliberării omului, a integrării lui, în ceva greu dacă nu imposibil de definit, în ceea ce a primit numele de Nirvana.

Acest Univers imaginar este repetabil, prin urmare se supune celor două hotare de început și de sfârșit, trecând prin cicluri cosmice, dar începutul și sfârșitul fiecărui ciclu este divinul, de unde și sintagma lui Heinrich Zimmer⁴⁰ *India Atemporală* în care naștera și moartea, ciclurile emanației, săvârșirii, disoluției și reemanației constituie ceva comun, ordinar în vorbirea populară cu toate că rămâne o temă fundamentală pentru filosofie, religie, politică și artă.

Teoria ciclurilor implică patru perioade ce nu pot fi cuantificate în limbajul cunoscut al timpului, krita, treta, duapara și kali, dar despre care, pe lângă imaginar, se poate afirma că ne-am afla în partea de final al unui ciclu, în așa numita kali, judecând după chipul și starea morală a întregii lumi contemporane.

În câteva cuvinte, *krita* are înțelesul de creat, împlinit, desăvârșit și este prima perioadă, cea perfectă, a începuturilor în care, *dharma*, ca ordine morală a întregului cosmos este bine așezată. Ea este asemenea lui Ma'at din Egipt. Toți oamenii, bărbații și femeile, sunt viguroși și trăiesc împlinind prescrierile sacre ale Dharmaei. Brahmanii sunt statornici în sfințenie. Regii și căpeteniile acționează potrivit idealurilor administrative. Orașenii fac meșteșuguri, iar țăranii cultivă pământul. Clasele inferioare sunt în ascultare deplină, chiar și oamenii de nimic respectă ordinea sfântă a vieții.

40 Heinrich Zimmer, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, Humanitas, București, 1994, p. 16, traducerea Sorin Mărculescu.

Este perfecțiunea începuturilor, despre care d-l Remus Rus crede că-și amintesc marile religii, ca de un dat primordial revelat.

Dar, ca peste tot în lume, și-n India Atemporală, trecerea vremii nu rămâne fără urme, ci dimpotrivă perimează perfecțiunea primară. Așa apare *treta*, pe măsură ce Dharma sfântă treptat se dispersează. Acum rămân doar trei părți bune pentru că cea de-a patra s-a perimat. Drept urmare, modurile de viață sunt în decădere, îndatoririle nu mai constituie legile spontane ale activităților, ci legile trebuie învățate. Așa apare școala, desigur a brahmanilor. Școala încearcă să refacă echilibrul, dar ca și astăzi, mulți școlari, puțini învață, mulți absolvenți, puțini oameni înțelepți. Și curgerea lumii spre ținta disoluției nu poate fi curmată.

Echilibrul pe care școala îl crează este *duapara*. În ea doar două părți din Dharma sunt active, de aceea statul ideal, semidivin, al societății e distrus, echilibrul în sine se susține greu și este chiar periculos. Școlile se diversifică, se postulează noi valori și se pierde adesea ierarhia lor. Brahmanii, regii, negustorii, țăranii și pachamas devin uneori josnici și hrăpăreți, iar veritabila sfințenie se poate realiza numai prin evlavie impusă, adică prin post și rugăciune, altfel spus, prin ascetism. Omul nu mai poate aduce de la sine și prin sine slava divinului și chiar se întreabă ce este divinul.

Ceața neștiinței se lasă încet și negura ignoranței va cuprinde universul ce lunecă grăbit spre *kali*, vârsta întunecată în care Dharma subzistă doar în proporție de cel mult 25%, dar și această proporție este în continuă degradare. În *kali* predomină elementele egoiste, devoratoare, necugetate, lupta, cearta, neunirea. Vishnu Purana descrie sumbitatea acestei perioade astfel: *proprietatea conferă rang, bogăția devine singurul izvor de virtute, pasiunea singura cheazășie de unire dintre soț și soție, minciuna e izvorul succesului în viață, sexualitatea singurul mijloc de desfătare, și gâteliile exterioare sunt confundate cu religia lăuntrică*.⁴¹ Nici o altă perioadă nu-i mai aproape de înțelesul lumii de azi, lume în care predomină teoriile conspirative, iar oamenii nu-și mai asumă responsabilitatea pentru faptele lor, decât Kali ce reflectă o lume care a pornit să se autodistrugă ca să poată fi reabsorbită în Brahma și în final în Vișnu din care a emanat, în care își caută odihna și din care va reemana la un nou hotar.

Absorbirea lumii în Brahma se va produce la încheierea unui ciclu, adică a zecea parte dintr-o zi Brahma, parte care are 4.320.000 de ani. După zece cicluri va urma o perioadă de totală reabsorbție în Brahma și a lui Brahma în Vișnu pentru un secol Brahma, adică 31104000000000 de ani omenești. Abia după trecerea lor ciclurile se vor relua.⁴² Desigur,

41 *Ibidem*, p. 19, după *Vishnu Purana*, IV, cap. 24.

42 *Ibidem*, p. 15-22.

pentru mulți aceasta nu este o problemă.

Lumea este astfel o emanație din Brahma, dar nu o emanație ca o entitate de sine stătătoare, separată de divin, ci parte integrantă a divinului, căci singura realitate este divinul, care emanând lumea *intră în ea până în vârful degetelor*⁴³. Însuși termenul sanscrit pentru creație srishti înseamnă emanație, eliberare, sau o ieșire a universului, deci și a omului, din Brahma, drept urmare, toate vietățile universului, ființele vii, plantele, animalele și păsările sunt locașuri ale lui Brahma, în care el a intrat ca suflet individual, ca fiecare om să aibă suflet, atmanul lui mic, parte din atmanul sau sufletul cel mare. Sacerdoții de azi care vorbind despre suflet îl aseamănă cu o scânteie din Dumnezeu, mărturisesc, fără voie, acest concept hindus, atât de poetic redat de către Mundaka Upanishad, în cuvintele: *din Brahma zeii s-au născut în multe forme, / Oamenii Sfinți, ființele umane, animalele și păsările, / inspirația și expirația, orezul, orzul, austeritatea, / credința, adevărul, legea sacră și castitatea*⁴⁴.

Atman-Brahma, Eul suprem, nu rămâne în singularitatea sa, care-l înfricoșează, ca pe Zurvan, ci emană lumea, stabilind între om și Atman, dar și între om și univers o legătură ființială care rezidă în singura ființă reală: Atman/Brahma.

Atman formează lumea de sus și cea de jos ⁴⁵, întru el se cuprinde cerul și pământul și el se lasă cuprins de ele. Întru el se cuprin oamenii, dar și Zeii simțurilor ca să sălășluiască în om. Astfel focul devine vorbire și intră în gura omului, soarele devine vedere și intră în ochi, și toți ceilalți zei se transformă în funcțiile fiziologice ale omului. Trupul este lăcașul duhului vieții prana, capul fiind acoperișul sub care toate mădulele sunt legate de acest duh, ca de un stâlp de sprijin și de mâncare⁴⁶. Trupul este o cetate a lui Brahma⁴⁷ în care el sălășluiește ca o floare de lotus, floarea inimii, iar respirația este straja de noapte care stă de veghe. Această cetate are fie unsprezece, fie nouă porți, una din aceste porți este un loc imaginar prin care Brahma intră și se sălășluiește în trup⁴⁸ și prin care sufletele emancipate realizează unirea supremă cu Brahma. În limbaj mai laic, omul este principiul unificator al zeilor simțurilor adică a proceselor organelor simțului văz, auz, miros, gust, pipăit, și al organelor de acțiune mâini, picioare și în fine al obiectelor corespunzătoare lor, iar când omul

43 **Brihadarmanyaka Upanishad**, I, 4, 7, traducere în engleză de R. C. Zeehner, Everyman's Library, 944, London, 1966. **Raymond Janin**, *Vechile civilizații ale Indiei*, Prietenii Cărții, București, 1997, p. 56, traducerea Liana Gomboșoiu.

44 **Mundaka Upanishad**, II, 1, 7, în Hindu Scriptures, Everyman's Library, 944, London, 1966.

45 **Ibidem**, Aitareya Upanishad, I, 1.

46 **Brihadarmanyaka upanishad**, II, 2, 1 și VIII, 1, 1.

47 **Idem**, Chandogya Upanishad, VIII, 1, 1.

48 **Idem**, Aitareya Upanishad, I, 3.

moare, zeii se reîntorc în Atman. Ca o sinteză se poate spune că Atman a dorit omul, l-a voit, a ars de dorința lui, a adus jertfă în sine, pe sine, pentru a aduce omul la existență. Acest om, hindusul, rămâne rezultatul lucrării lui Atman. Puterea supremă e Atman ca izvor al lumii interne și externe, iar omul e punct de convergență al zeilor universului.

Încă din perioada vedică, soarta omului după moarte a devenit o problemă. Yama, un zeu special ocrotea acest tărâm. Yama era considerat, după chipul lui Osiris, ca fiind primul care a gustat moartea. Lumea în care a plecat el, prin moarte, a devenit, pentru vedici, lumea părinților, care locuiesc în imediata apropiere a zeilor, idee mărturisită și de confesiunile egiptene. S-a dedus de aici că zeii le-au dat ființa sufletului și că astfel, prin moarte, ei recheamă în apropierea lor sufletele. Iar mai târziu, când s-a crezut că sufletele sunt emanate din Sufletul universal și se reîntorc, prin moarte, în el, filosofia religioasă hindusă a creat o cale foarte anevoioasă, calea samsara, sau a transmigrării sufletelor, prin reîncarnare. Aceasta presupune trăirea mai multor vieți până la dobândirea eliberării. Așa se explică de ce în filosofia budistă, la nașterea sa Buddha făcând șapte pași înspre nord, scoate un răget ca un leu, și strigă: *sunt cel mai bătrân din lume, aceasta este ultima mea naștere, nu voi mai avea o altă existență*.⁴⁹

Credința în samsara s-a constituit concret prin secolele VIII sau VII î. Hr. Principiul ei de bază a fost că fericirea sau mizeria din viața precedentă sunt o dovadă a vieții pe care oamenii au dus-o în existențele anterioare și, întru-cât trupul material dispare la moarte, s-a ajuns la acceptarea existenței unei entități nepieritoare ce supraviețuiește și care este supusă răsplătirii sau pedepsei, apoi reîntropării, până la eliberarea finală. Sufletele oamenilor apar ca entități eterne fără de început și fără de sfârșit, o entitate indestructibilă⁵⁰.

La bază stă concepția că întreaga existență își are cauza în Sufletul universal, ca principiu unic al întregii existențe, Brahma. La întrebarea cine este Brahma, această literatură răspunde: *acest Eu, care se sălășluiește în toate lucrurile, este în tine*.⁵¹ Iar acest Eu este firul care leagă lumea, această lume de lumea viitoare și de celelalte lumi. Brahma este cel ce sălășluiește în vânt, în pământ, în apă, în foc, în atmosferă, în cer, în soare, în punctele cardinale, în lună, în stele, în spațiu, în întuneric, în lumină, în toate ființele contingente, în respirație, în voce, în ochiul, în ureche, în minte, în piele, în înțelegere și în toată sămânța de viață. Este văzătorul nevăzut, ascultătorul neascultat, gânditorul de negândit, înțelegătorul de

49 Ștefan Pomian, *Întemeietori de religii*, Umbria, Baia Mare, 1999, p. 26.

50 J. N. Farquhar, Hindu, în *Encyclopedia of religion and Ethics*, vol.II, p. 742.

51 *Brihadaranyaka Upanishad*, III, 4, 1.

neînțeles. Nu există nici un alt văzător decât El, nici un alt gânditor fără El, nici un alt ascultător decât El. Este eul din tine, controlul tău launtric, nemurirea ta.

În timp s-a observat că pentru definirea sufletului se folosesc termenii diferiți Atman sau Brahma. Conținuturile și expresia în idei a acestor doi termeni sunt identice, în gândirea hindusă. Adică Brahma, sufletul și esența lumii, este identic cu Atman, mai aproape de sufletul uman. Noțiunea de Atman se raportează la lumea vedică, iar cea de Brahma la lumea brahmană.

Semnificația primară a termenului brahma era de cuvânt adresat zeilor, cu dezvoltarea în slujitorul zeilor, apoi în însăși zeul, după cum afirma sanscritologul Paul Masson-Oursel:⁵² *Brahmanii au ținut să stabilească că însăși substanța lumii este Cuvântul ritualic, Brahma*. Este interesant de urmărit cum acest cuvânt a ajuns să însemne principiul esențial și ființial al lumii. El, ca idee, este prezent în literatura hermetică și platonice. Ca explicație se dă rugăciunea prin care credinciosul s-a simțit ridicat deasupra propriei sale individualități, deasupra fenomenelor, în unire deplină cu zeii, plin de putere, și, prin speculații, s-a ajuns la concluzia că s-a umplut de puterea divină, apoi că este unit cu această putere, și în fine că din puterea divină este parte integrantă sufletul său. Această putere divină care-l ridică pe om mai presus de orice este cauza primară a tuturor, ea este Brahma, cuvântul cosmocrator.

Noțiunea de Atman pare să fi desemnat trupul sau persoana, și prin întrebuințarea sa ca pronume reflexiv s-a ajuns să însemne eul, sau principiul ce constituie identitatea unui individ, principiul de care atârână toate funcțiunile fizice și psihice ale individului și de la care aceste funcții își primesc însăși realitatea lor. A urmat concluzia că atman este eul transcendent. Acest atman este cel ce cunoaște și susține în noi întregul univers al concepțiilor, în care el reprezintă totul și fără de el nu e nimic. Doar prin lucrarea cognitivă a lui Atman totul este cunoscut.

Diferențierea dintre Brahma și Atman începe să se facă simțită abia cu scrierea miturilor cosmogonice, dar și atunci, în termeni echivoci. Totuși o diferențiere mai clară oferă câteva texte în care Atman devine entitate concretă, ca zeu personal opus sufletelor și al cărui *har* este condiție a mântuirii, anume: *asemenea luminii și a întunericii există două euri: / Omul aici pe pământ impune legea propriilor sale fapte; / celălalt, deși ascuns în locurile tainice ale inimii, / locuiește în intangibil, în transcendent*.⁵³

În analogie Atman și Brahma sunt “două păsări, prietene strâns unite, / ce stau în același copac; / una din ele mănâncă din fructul dulce, / cealaltă,

52 P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 53.

53 *Katha Upanishad*, IV, 1, în *Hindu Scriptures*.

nemâncând nimic, privește cu atenție."⁵⁴ Dacă există această tendință de separare a celor două entități: brahma și atman, nu-i mai puțin adevărat că scrierile upanișade se străduiesc în general să unifice înțelesurile de brahma cu atman.

Mai există și alte sisteme de gândire care profesează multiplicitatea sufletelor. De exemplu Sistemul Samkya susține un dualism ființial al sufletului. Adică din start omul are două tipuri de suflete: unul din natură originară sau materie și o infinitate de suflete purusas, fiecare fiind inteligent și nemuritor.⁵⁵

În dialogul dintre Krishna și Aryuna⁵⁶ se arată că sufletul nu s-a născut și nici nu moare, deoarece își are ființa din afara timpului, nu putem vorbi despre o naștere, și pentru că nu este cuprins de moarte, odată cu trupul, nu putem vorbi nici de vreun sfârșit. Sufletul este atemporal, părând a avea însușirile tuturor simțurilor, el este totuși lipsit de toate simțurile, este desprins de ele și susține totul; este lipsit de tendințe și are totuși parte de tendințe; înlăuntru și în afara ființelor; mișcător și nemișcător este de necunoscut din cauza subtilității sale; când este aproape este departe; neîmpărțit, sălășluiește în ființe ca și cum ar fi împărțit; el trebuie cunoscut drept cel ce susține ființele, dar și drept cel ce le distruge, drept cel ce le crează.⁵⁷ Krishna mărturisește că există un alt Spirit mai presus de toate, numit Sinele Suprem, care pătrunzând cele trei lumi, le susține, ca Stăpân divin neclintit.

Rezultă două opinii de tip doctrinar și ele implică transmigrarea și karma sau legea faptelor. Karma mișcă legea cosmică a cauzei și a efectului. Această cauză este cea ce operează în viața fiecăruia, până la atingerea eliberării.

În conformitate cu doctrina transmigrării sufletului, omul este în mod esențial o ființă spirituală eternă, cu nașteri succesive în lumea empirică. După aceasta doctrină, individul își proiectează singur fiecare nou destin, prin felul său de viață. Astfel soarta stă atârnată de gâtul fiecăruia și situația actuală a fost condiționată de viața anterioară, și, în fine, viața aceasta determină soarta și condiția vieții în întruparea ce urmează să aibă loc după moarte. În fiecare treaptă a existenței sale insul uman are un anume grad de libertate, pe care o poate folosi pentru a se apropia sau a se îndepărta de eliberare. Astfel el poate urca sau coborî pe scara valorică a ființelor. Urmarea este că într-o viață viitoare un om, paria societății, se poate întrupa ca brahman escaladând prin felul său de viață trei trepte succesive. Nu-i mai puțin adevărat că și un brahman poate regresa în viitor într-un om de nimic. Deci transmigrarea nu privește

54 *Svetasvatara Upanishad*, IV, 6-7, în *Hindu Scriptures*.

55 **Mircea Eliade**, *Yoga*, p. 15.

56 **Bagavad-gîta**, XV, 16-17, *Yoga discriminării între natură și spirit, Informația, Documente spirituale*, București, 1992, p. 79, traducerea Sergiu Al-George

57 **Ibidem**, XIII, 14-16, p. 73

numai ascensiunea, ci și posibila cădere în hăul ignoranței și al mizeriei umane, de unde experiența acumulată, poate în mii de vieți, nu te poate ajuta, căci ea a fost de mult uitată, la granița fiecărui hotar, fiecare viață este unică în felul ei și scopul esențial al vieții nu este realizarea unei întrupări mai bune, ci atingerea țintei finale, eliberarea din șirul infinit și obositor al întrupărilor. Eliberarea, ea înseși, are ca țință finală găsirea lui Brahma, care înseamnă eul adevărat, adevărul suprem, regăsirea de sine, liniștea sufletului în odihna divină. Aceasta-i Nirvana cea adevărată. Este țința Dharmaei. În fiecare viață i se deschid omului două alternative. Pe de o parte, alternativa reîntrupării cu suferințele, necazurile, durerile, plăcerile și limitele ei, pe de altă parte, libertatea spirituală posibil de dobândit printr-un efort suprem de descoperire a legăturilor ființiale universale, care îl unesc ontologic cu Absolutul.

Pentru prima alternativă omul se folosește de karma și artha, dorința și proprietatea ce se referă direct la viața empirică, senzorială, pământească, la partea emotivă, la dorințele și plăcerile sale, la atitudinea față de bunăstarea pământească, materială.⁵⁸ Pentru a doua alternativă intervine dharma prin care libertatea generatoare de acțiuni se pune în acord cu anumite legi pentru a avea în final o valoare de necontestat. Între karma și artha se interpune, pentru a păstra echilibrul, dharma.

Dacă vreun om se dăruiește numai vreuneia dintr-acestea el este inferior, dar cel ce împlinește măcar două dintre ele este mediocru, pe când cel ce le împlinește pe toate trei este omul superior. După povestea Mahabharatei dharma este cea prin care omul descoperă țința sa pe pământ. Prin ea se dobândește stăpânirea Vedelor, ascetismul de tip tapas, renunțarea la viața comunitară, credința, jertfa, puritatea, mila, adevărul, stăpânirea de sine, autoîmbunătățirea vieții, iar o viață dusă în conformitate cu normele dharmaei este expresia libertății spirituale, dar și expresia prezenței dharmaei în lume. Dharma nu este însă un scop în sine, căci dincolo de ea se află Adevărul absolut, ea este doar instrumentul prin care omul trece în contextul tainic al conștiinței universale care este Brahma. Spre țință duce și mokșa, ca eliberare din condiția empirică, pentru că această condiție nu este starea adevărată a omului, ci răsplata a ceea ce este el, omul; rezultat a ceea ce a săvârșit în una din viețile anterioare. Nu-i mai puțin adevărat că hindusul are și ținte concrete, mai apropiate și acordate cu viața sau viețile pe care le petrece. Acestea sunt bucuriile vieții, dacă treapta clasei le poate oferi, iar dacă treapta clasei vieții este inferioară, țința se concretizează în obținerea, în următoarea viață, a unei clase superioare. Pentru o atare realizare se cere echilibrarea vieții, cu alte cuvinte, o mare grijă față de fapte.

58 **Mahabharata**, 12, Prietenii cărții, București, 1997, pp. 69, traducerea Liana Gomboșoiu și Gabriela Dobrișan.

Siddhartha Gautama Buddha după experiența de-o viață propune o reformă religioasă mai ușoară, accesibilă tuturor, prin care șirul nesfârșit al transmigrării poate fi oprit. Metoda sa pornește dinlăuntrul omului, de la constatarea modului în care este percepută viața. El pune la îndemâna hindusului patru mari adevăruri ale vieții. Toate sunt însă legate de aceeași problemă: pofta.

Dezvoltarea conceptului budist a dus la formulări mai largi, pe același fond. Mai întâi, nașterea este *dukkha*, adică suferință; decăderea este *dukkha*; boala este *dukkha*; moartea este *dukkha* și tot așa sunt tristețea și durerea; să fii legat de lucruri care îți displac și să fii separat de lucrurile care îți plac, acestea sunt tot *dukkha*; să nu obții ce dorești, aceasta este tot *dukkha*.

Într-un cuvânt, acest corp, acest conglomerat pentaform fundat pe atașament, aceasta este *dukkha*, Samyutta Nikaya: 421; viața așa cum o trăim noi de obicei este suferință.⁵⁹ În cel de-al doilea adevăr se dezvoltă cauza frustrării, numită *trishna*, adică agățare sau prindere bazată pe *avidya*, ignoranța sau necunoașterea, chiar inconștiența, lipsa cunoașterii de sine, a înțelegerii, confundarea lumii abstracte a lucrurilor cu lumea concretă a realității, dificultatea eului de a se controla pe sine. Al treilea adevăr nobil se referă la nevoia eliberării din suferință și frustrare. Se ajunge astfel la *Nirvana*, un termen cu etimologie dubioasă care face ca traducerea să fie deosebit de grele și nedepline. Rădăcina acestui termen este considerată a fi *vritti*, ca expirare, expiere, stingere. El stă în legătură și cu *prana*, respirația, dar este echivalentul lui *moksha*, eliberarea.

Nirvana este un fel de viață fără viață care ia naștere când încetează agățarea de viață. În măsura în care orice definiție este o agățare, nirvana este în mod necesar indefinibilă. Este starea naturală neauto-percepută a minții, iar aici, desigur, mintea nu are un sens specific, deoarece ceea ce nu este perceput nu este cunoscut în sensul convențional al cunoașterii. Nirvana este dispariția ființei din ciclul încarnărilor, nu într-o stare de anihilare, ci doar într-o stare ce scapă definiției și este astfel nemăsurabilă și infinită. A atinge nirvana înseamnă de asemenea a atinge starea de Buddha, iluminarea. Dar aceasta nu este o realizare în sensul obișnuit, fiindcă nu se implică nici un câștig sau motivație. Este imposibil să dorești nirvana sau să intenționezi să o atingi, deoarece orice este dezirabil sau conceptualizabil ca obiect al acțiunii, prin definiție nu este nirvana⁶⁰.

Cu toate acestea nu se poate face abstracție de voință. Calea Octupală a dharmaei lui Buddha sau calea cu opt secțiuni *samyak* - în *pali* *samma* cu sensul de perfect, deplin, nu se poate urma fără silința proprie care implică voința. Dar nu voința ca dorință, ci ca motivație. Primele două

⁵⁹ Ibidem, p. 69.

⁶⁰ Ibidem, p. 74.

secțiuni se referă la gândire, următoarele patru la acțiune, iar ultimele două la contemplare:

1. *Samyag-drishti, sau vederea completă;*
2. *Samyak-samkalpa, sau înțelegerea completă;*
3. *Samyag-vak, sau vorbirea adevărată;*
4. *Samyak-karmanta, sau acțiunea completă;*
5. *Samyagajiva, sau vocația completă;*
6. *Samyag-vyayama, sau dedicarea adevărată;*
7. *Samyak-smriti, sau amintirea completă;*
8. *Samyak-samadhi, sau contemplarea deplină.*⁶¹

Respectându-se aceste cărări se poate atinge starea de Buddha, de oricare dintre oameni, în virtutea faptului că virtual oricare din ființele umane au calitatea de buddha și potența iluminării. De la această sintagmă s-a trecut la denumirea cu termenul de Buddha a realității însăși, ceea ce a dus, în contextul unor culte populare, la adorarea lui Buddha ca un zeu. Dar Buddha nu se identifică cu principiul moral al lui Platon, Binele suprem, ci este personificare a naturii de Buddha, a stării de iluminat, așa cum apare aceasta în venerarea avatarurilor: Amitabha, Vairocana, Amitayus, Ratnasambhava etc.

Deloc de neglijat este doctrina despre Bodhisattva, în care deosebit de important, pentru cel iluminat, este eliberarea tuturor celorlalte ființe prin *upaya*, mijloace adecvate. Acești Bodhisattva, printr-o cunoaștere intuitivă *prajna*, deslușesc natura pură a realității, și apoi această deslușire deșteaptă în ei *karuna* sau compasiunea pentru toți cei ce sunt încă în robia ignoranței, și în final ei se reîncarnează tocmai pentru salvarea lor. Pentru cei rămași în lumea care consideră zeii personali, viața religioasă stă cu aceștia în strânsă legătură. Raportul cu ei se realizează prin meditație, prin pietate practică și prin mijlocirea *gurului*. Meditația, stimulată printr-o asceză severă, pare a fi calea preferată și considerată eficientă pentru dobândirea mântuirii. Pietatea practică, numită *bhakti*, este definită de cei mai mulți credincioși ca o exteriorizare a iubirii de Dumnezeu. Problema nelămurită este însă a obținerii harului. *Gurul*, adică învățătorul, poate fi preot sau doar învățător. El are puteri deosebite, prin care mijlocește darurile pentru credincioși. Mijlocirea o provoacă, pentru poporul de jos, chiar prin simpla asistență la cultul săvârșit de ei. Alura lor urcă până la a fi considerați semizeii.

⁶¹ *Ibidem*, p. 75.

Conceptul lamaist

Abstract

Conceptul lamaist este formulat relativ târziu, dar în baza ancestrală a elementelor cosmologice păstrate prin religiile Geug și Bon, și în lucrarea de sinteză a misionarilor budhiști. Surprinde pe fiecare cercetător lumea ideilor tibetane prezente și în religiile egipteană, iraniană, hindusă, greacă în legătură cu ordinea și fericirea începuturilor, accidentul cosmic cauzator de rele, îmbunătățirea vieții prin religie și educație și eliberarea sufletului prin ritualul bardo.

Disertația

Mircea Eliade, care a avut acces personal la studiul religiilor tibetane, într-o lucrare amplă⁶², vorbind despre chestiunea cosmologică și vremea beatifică a primelor ore, ne arată că și în Tibet se crede în acest început ideal, în căderea din această treaptă, dar și-n revenirea la starea dintâi. La început unii zei au coborât pe pământ, aducând cu ei animalele, plantele și probabil pe cei dintâi oameni și au întemeiat lumea începuturilor, o epocă paradisiacă, în care oamenii trăiau în preajma zeilor, și această perioadă ar fi durat zece mii de ani, apoi un demon, ce stătea închis în al nouălea etaj subteran, reușind să scape din prinsoare, a urcat pe pământ și a răspândit răul în lume, pentru care pricină, la fel ca și în conceptul Egiptului Antic, Ma'at, Zeii s-au retras în cer lăsând lumea căzută să tot decadă timp de sute de mii de ani. Durata nu-i însă nedeterminată, și cu toate că numărul nu este definit cu precizie, oamenilor le-au lăsat două mijloace de ajutor, pe rege ca-n Egipt, și religia Geug. Regele, ca fiu al cerului, rămânea legat neîncetat de cer printr-o funie de lumină, de culoare alb-gălbuie, numită mu. Când timpul viețuirii suveranului printre oameni se încheia, el nu murea, ci se topea în funia de lumină, iar funia mu se topea în cer. Locul lui era luat de un alt suveran, tânăr, coborât pe funia de lumină. Acest tip de ajutor a funcționat șapte generații de regi, al șaptelea suveran, accidental, și-a retezat cu sabia funia de lumină, despărțindu-se astfel de cer. El, Digmu, a fost cel dintâi suveran tibetan îngropat⁶³.

De atunci oamenii practică religia cu nădejdea că zeii se vor reîntoarce într-o zi, răul va dispărea, *vârsta nelegiuirilor se va sfârși*, și *o nouă lume* se va ivi, idee pe care-o regăsim în mazdeism și-n religia germanilor. În această lume nouă, *zeii se vor reîntoarce pe pământ și morții vor învia*.

În timp, sub imperiul influențelor budiste se conturează o nouă religie, alături de cea tradițională. I se va spune religia Bon, după numele inițiatorului ei *Shenrab ni bo*, omul preot desăvârșit, provenit dintr-o țară apuseană, probabil Persia, dar a cărei sorginte era din palatul ceresc de unde a coborât

62 Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Științifică, București, 1991, p. 259.

63 Ibidem, p. 260.

În chip de curcubeu și a ajuns pe pământ în chip de om. Ajuns între oameni, *Shenrab ni bo* se luptă cu prințul demonilor, și, învingându-l, îi supune cu puterile sale magice pe toți demonii întâlniți în cale și-i face slujitorii săi și păzitori ai doctrinei și tehnicilor bon, reușind ceva ce întrece cuvântul după Matei: 4, 10, adică să-i transforme din răi în buni, din potrivnici în slujitori. Mai apoi i-a învățat pe oameni rugăciunile și mijloacele magice de îndepărtare a demonilor; a adunat și orânduit toate datinile, riturile, tradițiile mitologice, descântecele și formulele magice tibetane alcătuiind Canonul Bon. Abia după ce a sfârșit această lucrare laborioasă s-a retras din lume și practicând asceza deplină a atins Nirvana.

Spre sfârșitul secolului XVI, d. Hr. când s-a sintetizat lamaismul, s-a dezvoltat un nou concept, numit *Conceptul bardo*, în care lumea zeilor sau a spiritelor este inconștientul colectiv din minte⁶⁴, și cuprinde în sine o filozofie, pe înțelesul oamenilor, ce se adresează stricto sensu oamenilor. Rolul acestei filosofii, cuprinse textual în Cartea morților tibetană, propune credinciosului lamaist ca înaintea morții să examineze semnele prevestitoare ale morții așa cum apar ele pe rând în corpul său muribund, de care el prin observarea caracteristicilor se autoeliberează de simptomele morții. Apoi când toate simptomele morții sunt complete, trebuie să întreprindă transferul, care conferă eliberarea la simpla amintire a procesului existenței⁶⁵.

Prin starea de bardo se înțelege o starea intermediară pe care o petrece sufletul unui om de la momentul morții și până în ziua a patrusprezecea, o stare în care se hotărăște eliberarea sau reîncarnarea sufletului, după posibilitatea sufletului de recunoaștere și de discernere a realității față de iluziile și închipuirile minții, care-i apar pentru a-l duce spre o nouă reîncarnare. Recunoașterea realității corespunde cu eliberarea, iar nerecunoașterea corespunde cu reîncarnarea. Este ceva asemănător călătoriei sufletului spre Codrii Persefonei, în literatura greacă.

Conceptul hesiodian și elenistic

Abstract

Conceptul grec hesiodian așeză începuturile lumii într-o lumină a razelor de dragoste creatoare. După o oarecare perioadă fericită începe însă succesiunea zeilor care aduce cu ea lupta, dezordinea și răul, sub numele de Typhon, ce este creat în ideea unui echilibru. Nu se ajunge însă la ținta dorită căci Zeus îl învinge pe Typhon și-l aruncă în Tartar, unde aduce necazuri în lume și mai ales oamenilor. Oamenii, a căror lume se interfera cu lumea zeilor, aveau să sfârșească îndepărtați, cu posibilitatea de a intra în legătură cu zeii prin sacrificiu, deși acești zei locuiesc ca într-o lume paralelă, printre oameni. Mai târziu filosofii pitagorici și platonici căutând să simplifice problemele vieții umane vor sfârși influențați de elementele ciclice hinduse.

64 Jung, C. G., *Comentariu psihologic la Bardo Thodol*, în Cartea morților tibetană, Moldova, Iași, 1992, p. XXV, traducerea Nicolae Ionel.

65 Ibidem, p. 3.

Disertația

Conceptul grec hesiodian are ceva din cel hindus, cu deosebirea că Haosul este perceput altfel, ca ceva imposibil de definit. Dacă hindusul concentra totul în ceva divin, numit Vișnu, ca principiu al principiilor, al existenței și nonexistenței, autorul helen concentrează totul în ceva ce nu poate purta nici măcar un nume, dar care stă parțial la baza existențelor, Mama Ge preluând lucrarea cosmocratoare și nu singură. Conceptul elen este tributar și celui egiptean, mare parte a oamenilor de valoare eleni s-au format în școlile heliopolitane. Cu toată această posibilă influență, este mare diferență între aceste concepte. Hesiod pornește de la preexistența haosului ca spațiu infinit, întunecat, dar nu un spațiu gol, ci plin cu materia neorganizată, ceva care a existat înaintea tuturor lucrurilor, ca potențialitate a tuturor, din care a și fost posibilă nașterea ulterioară a tuturor: zei și oamenii, astre, pământ și ape, plante și toate vietățile universului, după fel lor. Dacă conceptul egiptean pune în lucrare cerul, prin divinitățile urano-astrale, conceptul grec pune în lucrare perechea pământ-cer, unde pământul are centru de greutate prin Mama Ge, Rhea, Hera, Demetra, ca izvor de viață și de civilizații.

Răul, la origini, apare ca ceva nesemnificativ. Mai întâi, dintr-un moft al Mamei Ge, care, mâniată pe Zeus că s-a purtat așa de aspru cu titanii, s-a unit cu întunecatul Tartar dând naștere monstrului înfricoșător, cu 100 de capete de balaur, *Typhon*. Când acesta a ieșit din pânțele ei, cu urlu-i sălbatic, nici hămăit de câine, nici glas de om, nici muget de taur înfuriat, nici răcnet de leu, dar ceva din toate acestea, a cutremurat întreaga atmosferă. Limbi ca de foc se învârteau împrejurul, iar pământul se cutremura sub picioarele-i grele. Pe zei îi prinse groaza, doar Zeus se năpusti vitejește asupra lui, cu trăsnetele prinse a scânteia în mâini și cu tunetele-i ce cutremurau nourii. Bolta cerului și pământul se cutremurau și ele. Pământul deveni o mare de flăcări. Pârjolul se vedea pretutindeni, stârnit din cele 100 de capete de balaur ale lui Typhon, acum transformat într-un leș, mistuit de flăcări, ce mirosea greu și topea totul în jurul. Nemulțumit doar cu atâta ispravă, Zeus l-a mai ridicat odată și l-a aruncat în beznele Tartarului, care-i dăduse viață. Dar problema lui Typhon abia acum se pune în relație cu lumea. Dacă în relație cu Zeus, el a fost prăbușit, în relație cu lumea, această prăbușire a lui iscă probleme, căci ajuns în Tartar, Typhon deși rămâne o amenințare potențială pentru zei prin progeniturile sale: *Orthos*, dulăul fioros cu două capete, pe *Cerber*, câinele Infernului, *Hidra din Lerna* și *Chimera*, pentru oamenii este o amenințare reală. El provoacă cutremure și declanșează vulcani și furtunile devastatoare de pe mări la fiecare zvârcoleală.

În cel de-al doilea caz, răul este un dar al zeilor, mascat în cutia Pandorei,

un dar ce părea inofensiv, ba chiar benefic, adus cu sine de Pandora, cea dăruită din partea lui Zeus lui Epimetheus, când zeii care după Homer (Iliada și Odiseea) și Hesiod (Theogonia; Munci și zile) petreceau laolaltă cu oamenii în vremurile primordiale, din motive neștiute au hotărât să se despartă de oameni. Totul părea să se desfășoare pașnic prin înțelegerea de la Mekone (Theogonia : 535), ce prevedea ca de acum legătura cu zeii să se realizeze prin intermediul sacrificiilor, ceva ce semăna cu așezarea oamenilor în imediata apropiere a raiului și cu primele jertfe aduse de Abel și Cain (Facere : 3, 24 și 4, 3-5). Potrivit hotărârii formulate de Zeus, oamenii oferă primul lor sacrificiu. Este însă momentul în care intervine Prometeu. El ascunde carnea animalului sacrificat în pielea lui, iar oasele descărnate le acoperă cu grăsime și așa pregătite, le așează pe altarul de jertfă, pentru holocaust. Zeii sunt atrași de mirosul plăcut al grăsimii fripte, însă Zeus cunoaște înșelăciunea. Drept urmare, el i-a privat pe oameni de flacăra focului, ascunzând-o în palatul zeilor. Prometeu a produs un accident major. Pedeapsa ce urma să se răsfrângă asupra oamenilor era egală cu aruncarea lor în stare animalică, de sălbăticie. Fără de foc, oamenii aveau să coboare curând în rândul animalelor mănătoare de carne crudă. Dar Prometeu nu-i abandonează. Cu ajutorul lui Pallas Atena, el fură focul din cuptorul lui Hefaistos, ascunzându-l într-o tulpină de soc și dăruindu-l din nou oamenilor. Dar în zelul său pentru oameni, el le pricinuieste răul, căci Zeus va poruncii zeului făurar, *Hefaistos*, să facă dintr-un amestec de lut și apă o fecioară cât mai frumoasă care să aibe putere omenească, un glas gingaș, iar în ochi priviri la fel ca ale zeitelor fără de moarte. Fiica lui Zeus, Pallas-Atena urma să-i țese veșminte minunate; zeița dragostei, Afrodita, cea strălucitoare ca aurul, s-o înzestreze cu un farmec cuceritor, Hermes să-i dea agerime la minte și iscusință. Hefaistos a făcut din lut o fecioară cu un trup neobișnuit de frumos, apoi zeii i-au dat viață. Pallas-Atena, împreună cu Charitele, au îmbrăcat-o cu veșminte strălucitoare ca razele soarelui și au împodobit-o cu podoabe de aur. Horele au prins în părul ei inelat o cunună de flori înmiresmate, iar Hermes i-a strecurat pe buze cuvinte mincinoase și pline de lingușire. Acestei alcătuiți deosebite, Zeii i-au dat numele de Pandora, căci primise daruri de la toți. Dar ea a fost sortită să aducă oamenilor numai nenorocire⁶⁶. Odată zidită, Pandora a fost dăruită, de Zeus, ca soție lui Epimetheus, fratele lui Prometeu care trăia printre muritori. Acesta, văzând-o pe Pandora, n-a putut s-o refuze, căci ea l-a fermecat cu frumusețea ei, și a luat-o de soție. În casa lui ea a adus un vas mare, o ladă, o cutie, în care credea că însuși Zeus grămadise, ca un bun părinte, multe lucruri ca zestre. Dar nimeni nu știa ce fel de lucruri stăteau încuiate acolo, doar Prometeu bănuia că-i o

66 După A. N. Kun, *Legende și miturile Greciei antice*, Științifică, București, 1964, p. 109.

lucrătură de-a lui Zeus și l-a avertizat pe Epimetheus ca nimeni să nu îndrăznească să ridice capacul vasului.

Pandora, ca Eva din rai, nestăpânindu-și curiozitatea, într-o zi ridică capacul, cică să arunce privirea de-o clipă. A fost deajuns o clipă pentru o veșnicie. Căci în trecerea clipei toate relele ce există în lume, și care erau grămădite de Zeus în cutie, au ieșit tăcute, furișându-se în noapte printre oameni.

Când capacul s-a lăsat, doar speranța rămăsese pe fundul vasului, pentru ca ea, *care nu este rea, ci poate deveni o virtute*, să nu mai părăsească casa lui Epimetheus. Atâta lucru bun în zestrea lui Zeus care și-a atins ținta, oamenii fiind astfel pedepsiți pentru greșelile lor săvârșite în căldășie cu Prometeu. De atunci, în fiecare clipă, din zi și din noapte, aceste rele umblă prin lume neuzite, căci Zeus nu le-a dat darul vorbirii, și tăbărăsc nechemate asupra oamenilor. Speranța a născocit credința că dincolo de viața pământească există Câmpia Andaluziei, Câmpiile Elizee sau Codrii Persefonei, despre care se credea că sunt dincolo de Coloanele lui Hercule, la capătul pământului⁶⁷, dar acestea nu promiteau rezolvarea problemei decât pentru un segment restrâns de eroi, pe când oamenii rămâneau sortiți Infernului. Chiar și eroii se confruntau cu problema memoriei.

Iată cum descrie Mircea Eliade *Codrii Persefonei*, în baza lui Platon (Republica: 614) și a foițelor de aur găsite în mormintele din Italia Meridională și Creta⁶⁸. Acești codrii, un veritabil Rai al celor care au trăit în viață cu bunătate, apar după răspântia a două drumuri. Pe drumul din dreapta, care duce la ei, sunt îngăduiți cei buni, iar cei păcătoși sunt împinși pe drumul din stânga, spre Infernul propriu-zis: *"La stânga de lăcașul 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 țâșnește din Lacul Mnemosine, al Memoriei, și paznicii stau acolo de pază. Spune-le: "Sunt fiul Gliei și al Cerului înstelat, voi știți acest lucru; dar sunt însetat și pe punctul de a muri. Dați-mi degrabă apă proaspătă din Lacul Mnemosine!" Și paznicii îți vor da să bei din izvorul sfânt și după aceasta vei fi mai mare printre eroi"* (Lamele de la Petelia și Eleutherne). Sufletele care trebuie să evite apa Lethei sunt cele ale dreptilor care nu mai trebuie să se reîncarneze. Ei nu trebuie să bea din apele uitării, ca să-și aducă aminte de faptele vieții, pe când cei care trebuie să se reîncarneze 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 Persefonei. Odată ajuns acolo el este întâmpinat de zeița Persefone: "O,

67 George Lăzărescu, *Dicționar de mitologie*, Ion Creangă, București, 1979, pp. 129 și 135.

68 M. Eliade, *Op. cit.* vol. II, pp. 187-189. Fragmentele fac parte din literatura de mistere. S-a folosit de traducerea lui A. Boulanger.

prea norocosule, o fericitul! Din om ce erai ai devenit zeu". El răspunde: "Eu vin dintr-o comuniune de puri, o pură stăpână. Mă pot lăuda că aparțin fericitei voastre seminții". Conștient că suferise mai multe cicluri de 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 locașul celor sfinți!". Zeița îl primește cu mărînimie: "Mântuire ție, care ai pățimit o suferință, pe care niciodată înainte nu o ai cunoscut-o. Mântuire, mântuire, mântuire ție, ia drumul din dreapta către câmpiile sfinte și codrii sacrii ai Persefonei".

Mișcările pitagorice și orfice vor încerca rezolvarea problemei într-alt mod, iar platonismul o va desființa prin conceptul logosului⁶⁹.

După Mircea Eliade, Pitagorismul și Orfismul apar ca efecte de reformă ce se impun cultului dionisiac, cu începere din sec. VI, î. Hr.⁷⁰ Orfeu era considerat ca un vechi preot al zeului Apollo, al soarelui, promotor al civilizației, mag și poet, ghicitor și muzicant, reformator al cultului dionysiac, din care cauză și-a atras mânia zeilor. În această variantă a fost sfâșiat de menadele trimise asupra lui de către Dionysos. Emilian Vasilescu vedea în Orfeu pe Dionysos⁷¹.

Conceptul orfic considera trupul, alcătuit din materia rea, ca o închisoare pentru suflet, de unde și nevoia eliberării din această viață, dar pentru că această eliberare nu se putea realiza la toți deopotrivă și într-o singură viață, s-a născut doctrina transmigației și a metempsihozei. Orficii, aidoma unor sectari contemporani, aveau privilegiul de a nu se mai renaște și de a se reîntoarce printre zei. Rezulta nevoia inițierii în orfism, nevoia cultelor de mistere. Nu se cunosc detalii despre aceste culte, se știe despre orfici că erau vegetarieni, că și dintre legume se abțineau de la bob; că aduceau sacrificii, cerșeau, se ocupau cu ghicitul, făceau prozelitism pe la casele oamenilor, în special ale celor bogați spre a-i convinge că ei, prin sacrificii și farmece au dobândit, de la zei, puterea de a șterge nedreptățile comise sau moștenite. Pentru susținerea credinței lor făceau trimitere la cărți sacre, pretinse a fi ale lui Orfeu. Practicau abluțiunile și purificările pentru morți.

În sec. al VI-lea, î. Hr. ca efect al orfismului a ajuns în mare vogă teoria transmigației. Ea era bine formulată în această perioadă doar în India. Se crede că în zona mediteraneeană existau doar anumite referințe că sufletul nemuritor ia diferite forme animale, dar teoria nu era deplin constituită, de exemplu, Pherekyde din Syros susținea că sufletul omului

69 **Brice Parain**, *Logosul platonician*, Univers encyclopedic, București, 1998, p. 43-132, traducerea Monica Jităreanu.

70 **M. Eliade**, *Op. cit.* vol. II, pp. 177-178.

71 **Emilian Vasilescu**, *Istoria religiilor*, Institutului Teologic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975, p. 277.

este nemuritor și că se reîntoarce mereu ca să se întrupeze pe pământ.⁷², dar, după o tradiție, Pherekyde s-a folosit de cărțile sacre feniciene, ceea ce confirmă sfera de influență orientală.⁷³

Și pitagoricii religioși erau vegetarieni, adepți ai postului. De asemenea credeau în reîncarnare. Ei, Empedocle, Leucip, Democrit, Pitagoras au ajuns la concluzia că pământul este rotund și deci nici Hadesul și nici Câmpiile Elizee, în care ajungeau după moarte eroii și oamenii virtuoși, nu mai puteau fi localizate într-o mito-geografie terestră în centru pământului. Astfel o maximă pitagorică proclamă că *Insulele Fericiților erau Soarele și Luna*. Așa se face că în curând s-a impus o nouă eshatologie și geografie funerară. După Leucip și Democrit sufletul este de origine cerească, el este ca de foc, așa cum este Soarele și Luna și va sfârși întorcându-se în cer. La această eshatologie aduce îmbunătățiri Platon⁷⁴ pentru care sufletele sunt tot atât de vechi ca și universul și sunt într-o continuă migrare în succesiunea ființelor muritoare. Principiul suprem al universului este ideea de bine. Platon redescoperă și dezvoltă ceea ce s-ar putea numi ontologia arhaică, teoria ideilor, prelungește doctrina modelelor exemplare, specifică spiritualității tradiționale, iar discipolii săi vor formula doctrina nemuririi astrale și prin ea elementele orifice și pitagorice pe care ea le integrase vor cunoaște cea mai largă răspândire și vor fi dominante în epoca elenistică susținând cultele de mistere până la finele secolului IV d. Hr.

Conceptul germanic

Abstract

Conceptul germanic este unul cosmologic. În cadrele cosmogonice se inserează scenariile eshatologice ale ragnarökului și ale renașterii lumii. Ragnarokul este vremea morții. În cursul existenței, toți zeii au pactizat cu Loky⁷⁵, deci și zeii și oamenii trebuie să moară.

72 Despre el dă mărturie Cicero Marcus Tullius (106-43, î. Hr.), în *"Tuscul"*, I, 38, după M. Eliade, *Op. cit.* II, p. 195. 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 și mag grec, presocratic).

73 Horia C. Matei, *Lumea antică*, Danubis, București, 1991, p.179.

74 Platon (427-347, î. Hr), *Opere complete*, Humanitas, București, 2002, ediție îngrijită de Petre Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie; *Gorgias*, 493; *Menon*, 81; *Phaidon*, 107; *Republica*, VII; *Phaidros*; *Timaios*.

75 **Odhin** este cel mai important dintre zeii germanici, fapt pentru care a fost considerat tată al tuturor zeilor și suveran al lor, autorul principal al creației lumii zeilor și a oamenilor. Pe oameni: bărbat și femeie, Odhin i-a creat din doi arbori care creșteau la marginile lumii: Ask (frasin) și Embla sau Elm (ulm). **Tyr (Tiwarz, Ziu)** un nume înrudit cu numirile indoeuropene: Dyaus, Zeus, Jupiter. Deși inițial un zeu suprem, cu apariția războaielor, el cedează supremația lui Odhin. Tyr, zeu juridic, este apropiat, prin nume, de "thing" = adunările poporului din vreme de pace, cu drept consultativ prin care se aproba sau dezaproba hotărârea conducătorului, în mod direct prin strigăte și agitări de mâini, săbii, securi sau lovind cu sabia scutului. Cel mai important episod mitic legat de Tyr pare a fi avut loc la începutul timpului. Zeii prevăzători, cunoscând că lupul Fenrir zămislit de o gigantă cu Loki îi va devora în zilele ragnarökului, au inventat un joc cu o plasă fermecată, cu care credeau că-l vor înfășura și face inofensiv pe Fenrir. Dar Fenrir precaut pune o condiție: unul din zei să-și țină mâna între cleștele gurilor sale ca o cheazășie. Cine putea garanta decât Tyr. Plasa, odată înfășurată, se strângea însă tot mai tare și Fenrir simțind că nu mai poate ieși din strânsoarea magică a închis gura rețezând mâna

Moartea este însă o seminare, prin ea, o nouă sorginte umană răsare și un nou panteon în care Vidar va conjuga verbul a fi în sine și în lume la prezentul continuu.

Disertația

Triburile germanice au fost un popor al naturii, revelația naturală având un impact deosebit asupra credințelor lor. Însuși zeii naturii, sunt un bun exemplu. Inițial asenii luptă împotriva tuturor forțelor malefice: Thurși și Jotuni. Thurșii erau pătrunși de elementul luciferian, de impulsul de libertate și eroism, Jotunii erau asemenea ahrimanilor. În ragnarök asenii vor deveni victimele acestora, pentru că au pierdut partida veșniciei prin alianța cu Loky, ce este asemenea lui Lucifer. Loky nu se trage din aseni, ci din foc, cu toate acestea este nedespărțit de aseni. Păcatul și legătura dintre aseni și Loky este redată de către cântul Lokasenna sau cuvintele de harță ale lui Loky cuprinse în Oegirsdrecka, ospățul lui Oegir. La acest ospăț, unde domnește pacea sfântă, apare, neinvitat, Loky. Asenii nu-i oferă sacun, semn că nu este agreat în cercul lor, dar Loky nu acceptă refuzul, prin urmare el se adresează unora dintre aseni, jignindu-i prin cuvintele ce le amintesc anumite fapte și comportamente nedemne de o familie de zei. Încă odată hoțul acuză de hoție, *răul vrea să demaște 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. Când Loky rostește cuvintele : *«Îți mai amintești, tu, Odhin cum în timpuri străvechi / Ne-am amestecat sângele?*, Odhin devine mai ospitalier. El poruncește lui Vidar să-i facă, lui Loky, loc la masă. Vidar îi toarnă în pahar.

Vidar este cel mai tăcut dintre zeii aseni și singurul care nu a pactizat cu Loky. Nu a fost părtaș la păcat, de aceea, după amurgul zeilor, el va fi cel care-l va răzbuna pe Odhin. După o clipă de răgaz, Loky atacă

zeului Tyr (după Snorri, Gylfaginnig, cap.13, 21, zeul justiției devine ciung). Georges Dumezil crede că prin această faptă s-a degradat valoarea zeului Tyr și s-a violat jurământul divinilor zei, chiar dacă această nelegiuire a fost oarecum justificată. Prin această fapta zeii amână un rău din viitor, care oricum se va întâmpla în ragnarök, cu un rău făcut prea timpuriu. Înfăptuit la origini, prin lucrarea premeditată a zeilor, ca expresie a voinței lor, răul primește un dat existențial primar. De acum viața tuturor oamenilor se va desfășura, după modelul divin, cu viclenie și violență. **Loky** un zeu enigmatic și ambiguu, cu o etimologie nesigură, fără de cult, fără de temple, cu o purtare derutantă, când alături de zeii aseni, însoțindu-l pe Thorr în țara demonilor și a uriașilor, ocrotindu-l, precum și pe Odhin și Hoenir la piticul Andvari, pe care-i ajută să-l deposeze de comori; îi pune pe pitici să facă lucruri fermecate pentru zei: inelul Draupnir pentru Odhin, ciocanul pentru Thor, când împotriva lor, este autorul moral al omorului lui Baldr. De aceea specialiștii sacralului au făcut din Loki, din sec. XI încoace, când un zeu al focului, când un zeu al furtunii, al tunetului, al morții, sau chiar un analog diavolului, și mai mult un erou comparabil cu Prometeu, iar Georges Dumezil a propus o interpretare în legătură cu personajul malefic Duryodhana, din Mahabharata, și aduce în sprijinul propunerii sale echivalențele dintre războiul eshatologic din Mahabharata și cel din Edda, care echivalențe demonstrează existența unui vast mit eshatologic, povestind despre raporturile Binelui cu Răul și despre distrugerea lumii, mit ce s-a constituit încă înainte de dispersiunea popoarelor indo-europene.

din nou și niciunul dintre Aseni sau Asene, cu excepția lui Vidar nu a rămas neponegrit de el, dovadă că toți s-au abătut de la adevăr, toți s-au făcut netrebnici pentru veșnicie. Îi așteaptă *ragnarökul* ale cărui semne sunt cele cu care ne-am obișnuit din conceptele deja prezentate: moravurile decad și se pierd, oamenii seucid între ei, cutremurele sunt tot mai frecvente, soarele se întunecă, stele se prăbușesc, șarpele cel mare provoacă inundații catastrofale, demonii invadează pământul, confruntarea acestora cu zeii este inevitabilă. Așa se face că într-o câmpie întinsă se va da bătălia hotărâtoare. Fiecare zeu va avea ca adversar un demon și toți vor pieri. Dar de un sfârșit adevărat nici nu este vorba, ci de sfârșitul unei anume lumi, căci un nou pământ răsare, verde, frumos, îmbelșugat, cum n-a fost nicicând, purificat de orice suferință. Fiii zeilor defuncți vor reveni în Așgard, Baldr și Hodhr vor ieși din Infern, reîmpăcați. Un nou soare, mai strălucitor decât cel dinaintea sa, își va relua mersul pe cer. Iar perechea de oameni ocrotită de Yggdrasil va deveni sorginta unei noi umanități.⁷⁶

Se observă cu ușurință amestecul de elemente eshatologice iraniene și indiene, acea moștenire indo-europeană, dar și prezența elementelor creștine. Scenariul eshatologic german are ca element distinct, original, renașterea lumii prin perechea primordială conservată la rădăcinile arborelui cosmic, ca să populeze pământul cel nou. Avem de-a face cu un sincretism eshatologic demonstrat și de existența unei descrieri a ragnarökului pe o cruce din piatră care mai poate fi găsită în localitatea Gosfort-Cumberland, ce are pe o parte este dăltuită crucificarea Domnului Iisus, iar pe cealaltă parte este gravat scenariul eshatologic german. Aceasta explică și de ce mitologia germană se prelungește îmbogățită și revitalizată în instituția cavalerismului medieval.

În amurgul zeilor, imaginea profetică devine realitate istorică, zeii germani nu mai aveau decât trecut, căci lupul Fenrir l-a sfărtecat pe Odhin. Și când totul părea sfârșit, sfatul zeilor de pe Idafeld spune: *Vidar și Vali vor conduce lăcașul sfânt / după ce s-a stins flacăra lui Surtr / Modi și Magni vor arunca ciocanul Mjolnir / ca războiul să se încheie.*

Amurgul zeilor s-a produs, Vidar, în noul sfat, când va vorbi, va declanșa un nou început. El, numai el, va avea această putere când noul chip al lumii va apare: *Acum văd cum apare, cum se înalță iarăși / Pământul nou din valuri și proaspăt înverzit, / Și peste talazuri spumegânde cum plutește / Căutându-și iarăși hrana vulturul sur Uar / Pe-ogor ne-nsămânțat vor crește acum grâne. / Tot ce-i rău se va șterge și Baldr va renaște. / Hodhr și Baldr vor trăi în glorioasa cetate, / Sălașul vitejilor zei.*

Noii Zei sunt adunați. Ei dezbat acum cel mai important eveniment terestru:

76 Ștefan Pomian, *Repere de spiritualitate precreștină central și nord-vest europeană*, Universității de Nord, Baia Mare, 2006, p.146.

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 creștinismul din viitor, la realizarea căruia atât zeii cât și oamenii i-au parte.

Ceea ce nu au reușit nici zeii și nici oamenii a reușit Hristos, s-a întrupat și 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 potolește patimi, împacă ne-nțelegeri / Și dă lumii legi sfinte, ce nu vor fi călcate, / Cel voinic de sus, Care le conduce pe toate; / Împacă pe cei certați / Face să domnească pacea sigură pe vecie* ⁷⁷.

Dumnezeu rezolvă problemele vieții și veșniciei ca Domn al vieții noastre - argumentare în baze biblice noutestamentare

Abstract

Dumnezeu, iubind lumea, coboară între oameni. Prin Cuvântul ipostatic, în natura Sa umană asumată, biruiește răul și ispita, și prin ea revarsă în lumea toată această potențialitate. În natura Sa umană biruiește ispita renunțării și a blasfemiei, primind jertfa și binecuvântând pe cei ce-L jertfeau. Prin Duhul Sfânt pune în gura apostolilor cuvântul așezat în școala ucenicilor în puterile lor spirituale și-l face viu lucrător ca Evanghelia în toată lumea, voind ca tot omul să ajungă la cunoaștere și să se mântuiască, pentru ca în toate să fie Dumnezeu. Toate acestea sunt părți din întregul numit realitatea vieții și a credinței. Punctele slabe, la care se va lucra până la parusie rezidă în fărmicarea unității de credință, unii accentuând rolul valorilor ei, alții punând accent pe instituția credinței, o oarecare parte crezând că ei sunt instituția, ei sunt credința; se va lucra și la dezideratul exprimat de Iisus cu puțină vreme înainte de jertfa Sa: **“Am și alte oi, care sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc, și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor”** (Ioan: 10, 16).

Disertația

Teologia ioaneică sintetizează în prolog conceptul creștin desăvârșit: **“Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr. În lume era și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut. Întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit. Și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fiii lui Dumnezeu. Care nu din sânge, nici din parte trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut”** (Ioan 1: 10-14).

⁷⁷ Ibidem, p. 147.

Cuvântul ipostatic cuprindea în Sine rațiunile de a fi ale lucrurilor încă necreate. Cuvântul, prin vorba rostită de către Tatăl, mijlocește plasticizarea rațiunilor din Sine în lumea obiectivă. Deși plasticizate, rațiunile nu se depărtează, nici nu se desprind de Cuvântul ipostatic, ci rămân în Cuvântul și rămân în lume și El le susține, *“pentru că în El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate”* (Coloseni 1: 16-17).

La plinirea vremii (Galateni: 4, 4), Cuvântul făcându-se trup se sălășluiește întru ale Sale, dar parte din ele, pervertite de prezența răului, nu-L recunosc. Pentru a le deschide ochii, trebuia risipit întunericul și solzii satanei și trebuia început cu natura umană din El, căci lucrurile nu erau vinovate de răutatea și întunericul din ele, ci vinovat era omul, căci prin păcatul omenesc lucrurile s-au blestemat, s-au umplut de răutate și s-au întunecat ori mai bine-zis, rămânând ele în starea creată, omul le vede așa prin firea sa căzută.

Se justifică astfel examenul la care-și supune Hristos firea Sa unamă încă în stare nepătimitoare ca să fie statornică atunci când va pătimi pentru natura și indivizii naturii sale. Acest examen, paralelă a celui din rai pe care nu-l trec Adam și Eva, cuprins evanghelic după Sfântul evanghelist Matei (4: 1-11) este examenul naturii umane asumată în Hristos în stare curată, dar care, pentru dreptatea divină, se cuvenea încercată în modul extrem al ispitei.

Noul Adam, cum Îl numește pe Hristos Sfântul Pavel (1 Corinteni: 15, 45), biruind ispita se va arăta biruitor pe tot parcursul existenței Sale pământești, chiar dacă-și încarcă această natură cu toate păcatele lumii, după cuvintele înaintemergătorului Său, Sfântul Ioan Botezătorul: *“Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii”* (Ioan: 1, 29).

Dacă n-ar fi procedat așa, nu se putea motiva suferința și moartea Sa, căci moartea este “plata păcatului” (Romani: 6, 23), dar așa făcând, nu moare pentru Sine, căci Pilat nu găsisese în El nici o vină (Ioan: 19, 4), ci moare pentru lume, pentru oamenii care strigau: *“Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!”* (Matei: 27, 25) și care aveau nevoie de moartea Lui.

Dacă în pustia Carantaniei Satana este înfrânt și i se poruncește să slujească, Iisus îl alungă din lume prin jertfa Sa, reiterând starea de la începutul lumii când răul nu exista în ea.

Această alungare nu-i o vorbă retorică, nici o figură de stil, ci o realitate exprimată de gura Sa dumnezeiască: *“Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară, iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine”* (Ioan: 12, 31-32).

Nu este vorba doar despre locurile pe care le pregătea “în Casa Tatălui”

(Ioan: 14, 2-3), ci este vorba despre această lume umană, pământească pe care și pentru care a biruit și în care: *“Tatăl l-a dat Lui toate în mâini”* (Ioan: 13, 2) reîntregind împărăția și arătându-și văzut, nu în ghicitorie, puterea Sa: *“Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ”* (Matei: 28, 18) ca nici un fir de păr omensc să nu cadă fără voia dumnezeiască (Luca: 12, 7), El să fie *“moștenitor a toate”* (Evrei: 1, 2), iar cei ce-L vor crede și-L vor urma să ajungă pentru veșnicie casnici ai lui Dumnezeu, (Efeseni: 1, 19).

Prin această lucrare desăvârșită, dumnezeiască, a Sfintei Treimi, care nu se conjugă la vreun timp trecut ori viitor, ci mereu la prezent, creștinismul rezolvă problemele mari ale vieții ce trece grăbită și efemneră și problemele vieții eterne într-o simplitate și claritate dumnezeiască nemaiîntâlnită în toată istoria existențelor.

Acesta-i darul dumnezeiesc pe care Tatăl îl dă lumii prin Fiul Său întru Duhul Sfânt. Stă acest dar, lângă cărarea vieții fiecărui om, ca un pom încărcat cu roade, neîngrădit, care-și apleacă fructele spre fiecare om ce pășește în viață.

Dacă în raiul lui Adam și al Evei pomul neîngăduit era îngădit de porunca-sfat, acum gardul lipsește și pomul îmbie: *“Tu, omule, să iei fără sfială, că n-ai să dai la nimeni socoteală!”*⁷⁸

Dacă mai este rău în lume, el este în om și din cauza omului. Dumnezeu a făcut totul. Omul încă n-a făcut destul. Stă în puterea lui să reziste ispitei, să alunge răul din sine ori să nu-i deschidă ușa nici în trup și nici în suflet.

BIBLIOGRAFIE

Acsan, Ioan și Ion Larion Postolache, Poezia Egiptului faraonic, *Univers, București*, 1974.

Bagavad-gîta, XV, 16-17, Yoga discriminării între natură și spirit, *Informația, Documente spirituale, București*, 1992, traducerea Sergiu Al-George

Brihadarmanyaka Upanișhad, I, 4, 7, traducere în engleză de R. C. Zeehner, *Everyman's Library*, 944, London, 1966.

Cartea morților egipteană, cap. XXV, *Sophia, Arad*, trad. Maria Genescu.

Daniel Constantin, Civilizația Egiptului antic, *Științifică, București*, 1962.

Daniel Constantin, Gândirea egipteană antică în texte, *Științifică, București*, 1974.

Eliade, Mircea, Aspecte ale mitului, *Univers, București*, 1978, traducerea Paul G. Dinopol.

⁷⁸ După vorbele poetice ale lui M. B.

Eliade, Mircea, Istoria credințelor și ideilor religioase, vol. II-III, Chișinău, Universitas, 1992.

Eliade, Mircea, Nostalgia originilor, *Humanitas, București*, 1993, traducerea Cezar Baltag.

Eliade, Mircea, Sacrul și profanul, *Humanitas, București*, 1992, traducerea Rodica Chira.

Eznik, Contre les sectes, cartea a II-a, cap. VIII, text tradus în l. franceză de R. C. Zaehner, Zurvan.

Farquhar, J. N., *Hindu*, în *Encyclopedia of religion and Ethics*, vol. II.

Hegel, G. W., Prelegeri de filosofia religiei, *Științifică, București*, 1986.

Janin, Raymond, Vechile civilizații ale Indiei, *Prietenii Cărții, București*, 1997, traducerea Liana Gomboșoiu.

Jung, C. G., Comentariu psihologic la Bardo Thodol, în *Cartea morților tibetană*, Moldova, Iași, 1992, traducerea Nicolae Ionel.

Kun, După A. N., Legende și miturile Greciei antice, *Științifică, București*, 1964.

Lăzărescu, George, Dicționar de mitologie, *Ion Creangă, București*, 1979.

Mahabharata, 12, *Prietenii cărții, București*, 1997, traducerea Liana Gomboșoiu și Gabriela Dobrișan.

Matei, Horia C., Lumea antică, *Danubis, București*, 1991.

Moldovan, Ilie, Învățătura ortodoxă despre dreptate și rolul ei în realizarea ordinii morale, în *Ortodoxia* nr. 2, 1989.

Montet, Pierre, Egiptul pe vremea Dinastiei Ramses, *Eminescu, București*, 1973

Mundaka Upanishad, II, 1, 7, în *Hindu Scriptures, Everyman's Library*, 944, London, 1966.

P. Masson-Oursel, Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne, *Paris*, 1923.

Parain, Brice, Logosul platonician, *Univers encyclopedic, București*, 1998, traducerea Monica Jităreanu.

Platon (427-347, î. Hr), Opere complete, *Humanitas, București*, 2002, ediție îngrijită de Petre Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie; *Gorgias*, 493; *Menon*, 81; *Phaidon*, 107; *Republica*, VII; *Phaidros*; *Timaios*.

Pomian, Ștefan, Întemeietori de religii, *Umbria, Baia Mare*, 1999.

Pomian, Ștefan, Repere de spiritualitate precreștină central și nord-vest europeană, *Universității de Nord, Baia Mare*, 2006.

Pomian, Ștefan, Studii de istorie și filosofie a religiilor, *Universității de Nord, Baia Mare*, 2000.

Posner, Georges, după Serg Sauneron-Jean Yoyotte, "Enciclopedia civilizației și artei egiptene", *Meridiane, București*, 1974, traducerea Radu Florescu și Gloria Ceacalopol.

Schure, Eduard, Sanctuarele Orientului, *Princeps, Iași*, 1991.

Textul lui Eudemos din Rodos, a doua jumătate a sec. IV, î. Hr., a fost editat de J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages*

Vasilescu, Emilian, Istoria religiilor, *Institutului Teologic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București*, 1975.

XXX, Teologia Morală Ortodoxă, Vol. I, *Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București*, 1979.

Zimmer, Heinrich, Mituri și simboluri în civilizația indiană, *Humanitas, București*, 1994, traducerea Sorin Mărculescu.

MANDATUL CERULUI DESCOPERIT ÎN RELIGIILE NEAMURILOR, DAR ÎMPLINIT PRIN EXCELENȚĂ ÎN IISUS HRISTOS

Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN

ABSTRACT

From a theological point of view, through king we understand the human being. After the words of Genesee, the human being was placed by his Creator, God, as a king through all his creation. This fact is shown in the primordial bless spoken by God to the first couple of people, Adan and Eve. He said: "And God made humans after his face, he made it after God's face; he made man and woman. And God bless them and he said: „Grow up, reproduce you, cram the land and defeat it; rules over the fish in the sea, over the birds of the sky, over all animals, over all beings that move on the earth and over the entire world.” (Fac. I, 27-28) This bless comprise the celestial mandate of a king. The first couple of people received it, at the first hour of humanity for all the people. In this theological sense, Joan Hrisostonul lead us in his commentary at Hexaemeron, in O.VIII, the second chapter. Here he asks himself why human was created last, he responds to himself with faith and divinity inspiration the next things: for a good reason. When a king comes in the city it is necessary to go everybody before him. Everybody prepare the king's palace. God wanted to put the human over the entire world as a king and master. At first, God built to human a beautiful house and the world. Secondly, after everything was done, he put the human to rule over it. Through his acts, God shows us how much loves humans. This dignity consists on the one hand on the fact that the human being was the dilemma of the creation act, like the beings union. This shows the 'wild beings - which - was afraid, was tremble and was defeat to their master' On the other hand, the most important part is that the human were its own master. He was put in the heaven garden "to work it and to guard it" (Fac. II, 14) and he brings glory and gratitude to God through himself, as a temple and as a king and priest of the creation, having develop his existence, in his own way of being in front of God and of creation, as an alive liturgy which doesn't need an altar, neither Eucharistic gratitude. The heart of people was the altar and the dialogue in front with God makes vain the Eucharistic gratitude. After this dignity was lost through sin, the human isn't the altar any more, isn't itself the liturgy any more. He will use the nature to build altars. He will use the flora and the fauna to bring glory and gratitude to God and, therefore, being submissive to death the wild beings don't know as a master any more. The same saint father said that human isn't master any more "because of his disobedience". He was an alive temple and now he is a ruined temple. If human remain without sin, he would be a house of the alive God. This was his ontological mission, confirmed by the God Jesus, in his king pray: „I glorify in them" (In. 17,10) In this context we have to mention that, in the Greek language, the notion which define the king βασιλεus is in the same family of words with the notion which define, in a particular sense, the God's Church, I mean η βασιλεια, "The House of God" or "The King House" means in which the Saint Apostle Petru names Christians "king priesthood" (I Pt. II, 9)

Prin împărat, într-un anumit înțeles teologic mai larg, se poate înțelege omul, care, după cuvintele Genezei a fost așezat, de Dumnezeu Creatorul lui, ca împărat peste întreaga creație, fapt care este deslușit arătat în binecuvântarea primordială rostită de Dumnezeu peste prima pereche de oameni, Adam și Eva, când a zis: *“Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: “Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul”.* (Fac. I, 27-28)

Această binecuvântare cuprinde în sine mandatul ceresc, de împărat, pe care prima pereche de oameni l-a primit, la prima oră a omenirii, nu doar pentru sine, ci pentru toți oamenii. În acest sens teologic ne îndreaptă în comentariul său la Hexaemeron Sfântul Ioan Gură de Aur, în Omilia a VIII-a, cap. II, unde după ce se întreabă, de ce omul a fost creat cel din urmă, își răspunde cu înțelepciune și inspirație dumnezeiască următoarele: *“pentru o pricină foarte dreaptă. După cum atunci când are să vină un împărat într-un oraș este nevoie să meargă înainte însoțitorii și toți ceilalți, ca să pregătească palatul împăratească și așa intră împăratul în palat, în același chip și acum. Vrând Dumnezeu să-l pună pe om peste toate cele de pe pământ ca împărat și stăpânitor, i-a zidit mai întâi această locuință frumoasă, lumea; și numai după ce a fost gata totul l-a adus pe om, ca să o stăpânească. Ne arată Dumnezeu, chiar prin fapte, cât de mult prețuiește această ființă”.*¹

Această demnitate împăratească consta, pe de o parte, în faptul că omul era diadema actului creator, ca încununare a fapturilor, ceea ce arată *“fiarele sălbatice - care - se temeau, tremurau și se supuneau omului, stăpânul lor”*², iar pe de altă parte, și aceasta este partea cea mai importantă, în faptul că își era propriul stăpân, în grădina raiului fiind așezat *“ca s-o lucreze și s-o păzească”.* (Fac. II, 14) și aducea slavă și mulțumire lui Dumnezeu prin sine însuși, ca templu și ca împărat și preot al creației, având desfășurată existența, în felul de a fi față de Dumnezeu și creație, ca o liturghie vie, care nu avea nevoie de altar, nici de epicleză, inima omului era altarul și dialogul direct cu Dumnezeu făcea inutilă epicleza.

După ce această demnitate s-a pierdut prin păcat, omul nu mai este altar, nu mai este însuși liturghia vie, ci va folosi natura ca să clădească altare, flora și fauna ei ca să aducă slavă și mulțumire lui Dumnezeu și, prin urmare, fiind supus morții, fiarele sălbatice nu-l mai cunosc ca stăpân,

1 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, VIII, cap. II, în P. S. B. nr. 21, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 100, traducere Dumitru Fecioru

2 *Ibidem*, p. 110, cap. IV.

căci, *“din pricina neascultării i s-a tăiat și stăpânirea”*, zice același sfânt părinte.³ El care era templul viu, iată-l un templu ruinat. Dacă rămânea nepătimitor, rămânea casă a Dumnezeuului celui viu. Aceasta era menirea lui ontologică, confirmată de Domnul Iisus, în rugăciunea Sa împărătească : *«M-am preaslăvit în el»* (In. 17, 10). În acest context trebuie amintit faptul că, în limbajul grecesc, noțiunea care definește pe împărat βασιλεὺς este în aceeași familie de cuvinte cu noțiunea care definește, într-un anume înțeles, Biserica lui Dumnezeu, adică η βασιλική⁴ = “Casa lui Dumnezeu” sau “Casa Împăratului”, înțeles în care Sfântul Apostol Petru îi numește pe creștini: *“preoție împărătească”*. (I Pt. II, 9)

Fragment tranzitoriu

Aceste înțelesuri au determinat, într-o anume perioadă antică timpurie, la formularea unui concept, numit de Mircea Eliade, *«mandatul cerului»*, un concept prezent în spații geografice diferite și la niveluri variate de cultură și religie. În temeiul și în cadrul acestui mandat, regele-împăratul era trimis al cerului pentru a așeza în mijlocul oamenilor ordinea, dreptatea și binele și a săvârși slujirea sacerdotală de preot care adesea se sacrifica pe sine însuși pentru popor ca erou civilizator, de exemplu: Osiris, Prometeu, Zalmoxis, Lipițtar, primii 7 regi tibetani.

Mandatul cerului în religii precreștine

În religii împletite cu mari civilizații regele sau împăratul este respectat ca trimis al divinității.

1) Poporul cel mai apropiat evreilor și cu care ei au străbatut laolaltă aproximativ calea unui jumătate de mileniu (Ieș. XII, 40-41) a fost poporul egiptean, de la care avem datele cele mai timpurii și mai bine conservate, grație piramidelor pe pereții cărora au fost incizate în scriere hieroglifă, despre care multă vreme s-a crezut că are doar un rol ornamental. În cadrul acestei scrieri există tabele cronologice cu dinastiile egiptene întinse peste trei mii de ani. Herodot, poposind în Naucratis, o colonie grecească întemeiată în Delta Nilului prin sec. VI î. Hr., a aflat că *“după datele cronologice ale egiptenilor, a existat o primă perioadă în care ar fi domnit -pe pământ- zeli; a doua perioadă în care ar fi domnit pe pământ semizeii, și abia în perioada a treia au început să domnească oamenii, mandatați de cer”*.⁵

³ Ibidem.

⁴ *Novum Testamentum Graece et Latine*, United Bible Societies London, 1969, p. 43.

⁵ Herodot, *Istoriei*, vol. I, cartea a II-a, cap. IV, p. 134.

Pe când încă pământul egiptean nu era decât o movilă ridicată, la Helio-polis, din «**Apele Primordiale**», regele care a domnit peste acest pământ primar a fost însuși Creatorul. În Cartea Morților, Zeul proclamă: *“Eu sunt Atum, când eram singur în “Num” = Oceanul planetar. Eu sunt Ra în prima sa manifestare, când a început să domnească asupra creației sale”(cap. 17), iar o glossă adaugă: “Aceasta înseamnă că Ra începe să apară ca cel ce esista înainte ca Șu să ridice Cerul deasupra Pământului”*. De asemenea despre *“Osiris, toate tradițiile sunt de acord că era un rege legendar, celebru prin vigoarea sa și prin dreptatea cu care guverna Egiptul”*.⁶ La acestea se mai adaugă mărturia verbului *khay* = *a străluci* întrebuițat pentru a desemna emergența soarelui în momentul creației, cât și în fiecare dimineață, dar și apariția faraonului la ceremonialul încoronării sale, la festivități sau în consiliul privat⁷.

Primul rege om care ar fi domnit peste Egipt a fost - după spusele proților egipteni - Menes (Min, Narmer). Acesta a unit, conform tradiției, cele două regate constituind statul unitar egiptean, cu capitala la Thinis⁸. Tradiția pretinde că pe timpul lui s-a introdus scrierea și cultul zeilor și s-a organizat administrația.⁹ Odată așezată administrația, prin dinastia regală umană, faraonul va întruchipa *Ma'At* = *ordinea, dreptatea, binele*. Faraonul așează *Ma'At* în Egipt, dar, prin intermediul lui, fiecare individ poate cunoaște pe *Ma'At*. Astfel că faraonul se constituie în modelul exemplar pentru toți supușii săi. Împlinindu-și rolul de mijlocitor, pentru popor, faraonul este zeificat: *“El este un zeu care ne face să respirăm prin acțiunile sale”*¹⁰ ceea ce înseamnă că însăși viața fiecăruia depindea de faraon. Prezența și lucrarea faraonului asigura stabilitatea întregului Cosmos, a statului și deci continuitatea vieții. Așa se face că însuși cultul trebuia oficiat de către faraon. El a fost astfel cel dintâi preot al poporului egiptean. Abia mai târziu faraonul își va delega funcția sa preoțească unui «Mare Preot» al zeului sub patronajul căruia faraonul administra Egiptul.

2) Deși menționați adesea în Vechiul Testament, hitiții au fost un popor cu o religie mai puțin cunoscută. Abia după 1876 apar scrieri despre poporul hitit și religia lui. Prin anul 1900 s-au putut alcătui, în urma descoperirilor arheologice, un “Corpus al inscripțiilor hitite”, cuprinzând 96 de inscripții, întipărituri și sigilii.¹¹ În cadrul acestui corpus, sunt inscripții

6 *Cartea Egipteană a morților*, Editura Sophia, Arad, 1993, traducere de Maria Genescu.

7 Frankfort, *Ancient Egypt Religion*, pp. 54-55; cf. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 97.

8 M. D. Popa ~ Horia C. Matei, *Mică enciclopedie de istorie universală*, Editura Politică, București, 1988, p. 501.

9 Herodot, *Op. cit.*, pp. 134-135.

10 Frankfort, *Op. cit.*, p. 43.

11 A se vedea cursul nostru de *Istoria și filosofia religiilor*, Editura Umbria, Baia Mare, 1999, p. 52,

care vorbesc despre rolul suveranului. Suveranitatea era, la hitiți, un dar al zeului: *“Mie, Regelui, zeul furtunii (Teșub) și zeul soarelui (Telepinu), mi-au încredințat țara aceasta și casa (...) Zeii mi-au dat mie, Regelui, ani mulți. Acești ani nu au limită”*.¹²

Deși iubit și dăruit cu cinste, regele hitit nu este fiu de zeu, nici semizeu, este doar un vicar, un mandatar al zeilor pe pământ. Totuși statuia sa, după moarte, îi era așezată în templu, iar suveranii urmași îi aduceau ofrande. Când se vorbea despre moartea lui se spunea că devenise zeu.

3) Cu totul altfel se prezintă situația în Mesopotamia antică. Suveranul, deși i se recunoștea nașterea sa terestră, era considerat ca fiu al zeului, mijlocitorul între zei și oameni și invers. Ca reprezentant al zeilor el proclama că: *“suveranul a trăit în intimitatea zeilor, în grădina fabuloasă în care se află arborele vieții și apa vieții. Pe pământ el este trimisul Zeului, păstorul poporului, chemat de zeu să instaureze dreptatea pe pământ: “Când Anu și En-lil l-au chemat pe Lipitiștar la conducerea țării ca să orânduiască dreptatea în țară (...) atunci eu, Lipitiștar, umilul păstor din Nippur (...) am orânduit dreptatea în Sumer și Akkad, așa cum a spus En-Lil”*.¹³

Pe la jumătatea sec. al XVIII-lea, î. Hr. din dispoziția regelui Hammurabi se dătuia în stâncă «Codul lui Hammurabi», primit în dar de la zeul «En-lil».

În conștiința mesopotamiană legile își au sorginea la zei, altfel spus, sunt revelate. Zeii au descoperit suveranilor, care cârmuiau sub mandatul cerului, legislația prin care ei să orânduiască dreptatea și să statornicească ordinea în țară. Îndeosebi divinitățile urano-solare, cele care aduc totul la lumină, patronau legislația. Șamaș, zeul soare, privea cu ochi blând pe sărman, dar pedepsea aspru pe cei nedrepti; Innana (Iștar), zeița lunii, dovedea dreptatea, respectiv nedreptatea, înaintea justiției divine.

La nivel obștesc s-au elaborat coduri de legi, încă de timpuriu, în mai multe orașe mesopotamiene. De exemplu: *Codul de legi din Nippur* (oraș în apropierea cetății-stat Ur). Acest cod privea îndeosebi probleme administrative și comerciale, ale proprietății private și ale sclaviei. În contrast cu legile din Nippur stă *Codul de legi din Eșnunna*, întocmit în limba akkadiană, din care s-au păstrat aproximativ 60 de articole cu un conținut variat. Dar și aceste legi se mărginesc mai mult la problemele vieții cotidiene din mediul agrar, comercial, bancar și familial. Autorul lor este regele Bilalama¹⁴.

Cel mai renumit cod de legi mesopotamian rămâne *Codul lui Hammurabi*, din timpul regelui asiro-babilonian Hammurabi (1792-1749, î. Hr.). Acest cod a fost eternizat pe un stâlp de bazalt mare și negru în anii

12 **Mircea Eliade**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Humanitas, Chișinău, 1992, vol. I, p. 148. traducere de Cezar Baltag.

13 **Ibidem**, p. 83.

14 **Grup de autori**, *Istoria Universală*, vol. I, p. 285, București, Editura Științifică, 1959, traducerea editurii.

40-43 de domnie a regelui Hammurabi. Stâlpul de bazalt a fost descoperit în anul 1902 în trei fragmente, în orașul Susa, fosta capitală a Elamului. Sus în partea dreaptă este reprezentat regele stând înaintea zeului soare Șamaș, protectorul justiției. Sub acest relief, pe două laturi ale stâlpului este dăltuit textul, împărțit în trei părți, pe 46 de coloane, cuprinzând aproximativ 3600 de linii de text¹⁵. În partea întâi regele Hammurabi sacralizează suveranul declarând că: *"zeii i-au dat stăpânirea pentru ca cel puternic să nu-l asuprească pe cel slab"*. Partea a doua înșiră binefacerile pe care regele le-a făcut cu orașele poporului său. Partea a treia cuprinde textul propriu-zis al legii, împărțit în 282 de articole. Conținutul acestora în puține cuvinte este acesta:

Articolele, 6-13 se referă la constatarea furtului și pedepsele rânduite.

14-20 se referă la furtul de copii și sclavi și tăinuirea lor.

21-25 examinează diferite cazuri de jaf.

26-41 se referă la îndatoririle și drepturile ostașilor.

42-47 stabilesc drepturile și îndatoririle persoanelor

48-52 stabilește limita drepturilor cămătarului la recoltele de pe ogorul dat lui în gaj.

53-56 prevăd pedepse pentru folosirea neglijentă a rețelei de irigații.

57-58 apără proprietarii ogoarelor de stricăciunile provocate de turme.

59-66 se referă la dreptul de posesie al grădinilor.

67-100 sunt consacrate construcțiilor, stăpânirii caselor și cametei.

101-107 se referă la negustorie, negustorii takmari și ajutoarele lor.

108-111 reglementează situația cârciumelor și a caselor de toleranță.

112-126 reglementează dreptul de depozit și cel al datoriilor.

127-195 cuprind dreptul familial.

196-225 fixează cuantumul pedepsei pentru vătămări corporale.

226-227 fixează raportul dintre stăpâni și sclavi.

228-235 reglementează munca și răspunderea arhitecților și a constructorilor de vase (corăbii).

236-277 se ocupă de diferite forme de închiriere.

278-282 cuprind dispoziții referitoare la sclavi.¹⁶

Ca și legislațiile anterioare, *Codul lui Hammurabi*, nu cuprinde indicații cu privire la intervenția zeilor. Excepție fac *articolele 2 și 132* care admit judecata zeilor împotriva vrăjitoriei și adulterului. Conținutul lor tributar imperativului vremii le-a limitat durata valabilității. Cele ce se vor impune, la puțină vreme, și vor deveni eterne, vor fi legile lui Moise, *Decalogul*, pe care mulți l-au considerat de influență mesopotamiană, dar, judecând după conținutul *Codului lui Hammurabi*, nici nu poate fi vorba despre aceasta.

15 A. Negoită, *Civilizația asiro-babiloniană*, p. 369.

16 *Ibidem*, pp. 286 și u. Vezi și Emil Condurachi, și Vladimir Iliescu, *Crestomație de texte privitoare la Istoria Antică*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1963.

Ca reprezentant al zeului între oameni, suveranul sumerian era și reprezentantul oamenilor în fața zeului. În această calitate era chemat să ispășească, o dată pe an, cu ocazia Anului Nou, păcatele poporului. Această ispășire se făcea printr-o moarte ritualică. În cursul acestui ritual, regele era închis într-o grotă de munte. Pe timpul absenței sale avea un locțiitor de rege. În urma acestui ritual, regele nu era divinizat. Divinizarea nu i se atribuia nici măcar după moarte. El împărtășea condiția semidivină doar în calitatea lui de rege. Acest lucru este demonstrat și de cele petrecute cu *“omul care a văzut totul până la capătul lumii”*, Ghilgameș.

4) În civilizația indiană, marcată de vedism și brahmanism, iar în perioada marilor transformări ale secolelor VI-V, î. Hr., de mișcările jainiste și budiste, mitul legat de mandatul suveranului nu a suferit schimbări radicale. Potrivit tradiției, suveranul indian, *“rajahul”* urma un prelung ritual de inițiere în urma căruia avea să unească cele trei straturi: de jos, pământene și cerești, precum și să intre în stăpânirea celor patru puncte cardinale. Ritualul se numea *“rajasuya”*. Ceremonialul se declanșa cu ocazia Anului Nou, ocazie cu care se reitiera epoca primordială a fericitelor începuturi, când *“dharma”* = ordinea, era în întregime prezentă în lume. Ritualul avea trei etape. Etapa întâi consta într-un an de ofrande, *“diksa”*, prin care pretendentul la tron suferea moartea ritualică (Aithia Brahmana, II, 11), el însuși constituind oblația oferită zeilor (Sathapatha Brahmana, III, 6, 3, 19). Cum se proceda? Arunca boabe de nisip în focul domestic al vetrei, boabe care-l simbolizau și care-i asigurau identificarea în cer, locul în preajma zeilor și existența desăvârșită în lumea aceasta. Se urmăreau astfel două ținte. Pe de o parte, atingerea condiției divine, pe de altă parte binecuvântarea și regenerarea naturală a întregii societăți peste care avea să fie așezat stăpân. Cea de a doua etapă dura aproximativ un an și consta în desfășurarea de ceremonii care să simbolizeze transformarea (pretendentului) embrionului, gestarea și renașterea lui în noul rol de Cosmocreator. Aceasta a doua etapă avea ca țintă maturizarea și desăvârșirea lui trupească și se încheia în timpul coacerii recoltelor pământului. A treia etapă se desfășura tot ritualic. se urmărea dobândirea supremației asupra celor trei lumi și asupra celor patru direcții geografice. Se circumscria astfel spațiul și timpul de domnie. În final, de anul Nou, era uns cu mir, simbolizând grăsimia apelor care, coborând din cer, vor aduce fertilitate pământului.¹⁷

Rolul suveranului indian, de a realiza comuniunea cu cele trei straturi: subteran, terestru și ceresc, în cele patru zări, s-a păstrat, precum s-a spus, aproximativ același și astfel, în secolul III, î. Hr. consemnăm declarația celui dintâi rege budist, Așoka, inițiatorul misionarismului budist, prin care

¹⁷ Ibidem, pp. 233-234.

dorea să deschidă calea ecumenismului, a unificării întregii lumi prin intermediul religiei: *“toți oamenii sunt copiii mei. Așa cum le doresc copiilor mei să aibă tot binele și fericirea din lumea de aici și în cea de dincolo, tot așa îi doresc oricărui om de pe pământ”*.¹⁸

5) Istoriografia chineză consemnează existența în mileniul III, î. Hr. a civilizației chineze timpurii. Suveranii de atunci (2.550-2.450) sunt numiți *«împărați legendari»*.¹⁹ Ei erau considerați de origine divină. Cel dintâi dintre ei era însuși Huan Di = Domnul de sus. Ceilalți: Zhuanxu, Diku, Diyao, Dishun, erau descendenții săi divini. Di este răspunzător de succesiunea normală a ritmurilor cosmice, suveranul chinez era considerat regent al divinului Di pe pământ, cel care aducea sacrificii “Domnului de sus” Shang (Huang) Di. În caz de dezastre: secetă, calamități, cutremure, suveranul se supunea unor ritualuri expiatorii. Cu alte cuvinte, în mâinile suveranului era prosperitatea poporului. În acest context, la arat suveranul trăgea prima brazdă de teren pentru însămânțarea ogoarelor, iar semințele pentru semănat se depozitau în palatul său, în locul numit “Fiul Cerului” sau “Camera împărătesei”.

Evoluând în timp, spre noi, suveranul nu mai este considerat de origine divină, dar începe a funcționa *mandatul cerului*. Reprezentanții dinastiei Zhou (1.066-249 î. Hr.) se considerau descinzând dintr-un strămoș mitic Hou Ji = Prințul Meiului elogiat în Che King (Shi Jing), poemul 153, ca unul care le-a dat grâul și orzul la porunca zeului.²⁰ Suveranii din dinastia Zhou, înlăturând dinastia Shang, în anul 1.066 î. Hr. într-o proclamație dată de noul suveran Wu Wuwang (1.066-1.064 î. Hr.) justifică gestul lor de abolire a vechii dinastii prin porunca primită de la Stăpânul ceresc, justificată prin *mandatul cerului*. Suveranul chinez Zhou va aduce două feluri de jertfe: divinității Di și strămoșilor săi. După moartea lui, el însuși fiind divinizat, i se vor aduce sacrificii ca unui strămoș. Uneori, în cazuri de mari calamități, serviciul ritualic se desfășura pe parcursul a 300 sau 360 de zile, context în care cuvântul sacrificiu însemna însuși anul, fapt ce confirmă importanța religioasă a calendarului care garanta, prin intermediul sacrificiului, revenirea normală a anotimpurilor. În cursul unui astfel de sacrificiu suveranul locuia în palate construite potrivit anotimpurilor.

Marii reformatori: Confucius și Lao Tse nu se vor dezice de *mandatul cerului*. Confucius (551-479 î. Hr.) admira virtuțile suveranilor, ca: pietatea filială față de zeu, respectul față de frate, loialitatea, înțelepciunea, iubirea, curajul și omenia²¹, considerând ca cea mai importantă virtute umană

18 Ibidem, vol. II, p. 208.

19 M.D. Popa ~ Horia C. Matei, *Op. cit.*, pp. 80 și 82.

20 Chou King, în traducerea lui J. Legge, p. 428; cf. M. Eliade, *Op. cit.* vol. II, p. 14.

21 Horia C. Matei, *Lumea antică*, Editura Danubius, București, 1991, p. 138.

“știința de a cârmui”. El considera că “Dao” = Calea cerului, a fost ilustrată la modul exemplar de suveranii eroi civilizatori : Yao (2.297-2.179), Shun (2.179-2.140) și de regii dinastiei Zhou: Wen și Wu.

La rândul său, Lao Tse (sec. VI, î.Hr.) a așezat în lucrarea sa “*Dao de Jing*” un număr mare de sfaturi adresate în special suveranilor și căpeteniilor militare. El cere ca suveranul să urmeze “calea lui dao”, să practice “wu wei”, adică non fapta, non acțiunea, pentru că “Dao rămâne în nemișcare, dar nimic nu rămâne nefăptuit”.

6) Tot în mediu chinez, dar tibetan, suveranii au avut și au încă un statut aparte. Miturile povestesc că primul rege a fost în Tibet un zeu care s-a coborât din cer, s-a unit cu zeița munte și a inaugurat regalia, oferind un model de suveran exemplar. Cei dintâi șapte suverani au respectat modelul dat. În timpul stăpânirii lor demonii erau închiși în cel de-al șaptele etaj subteran, iar pe pământ era o fericire deplină. Acești suverani nu rămâneau pe pământ decât ziua, iar noaptea se retrăgeau în cer, după chipul soarelui. ei aveau în creștetul capului lor o funie de lumină, numită “mu”. Acest tip de legătură cu cerul aveau pretenția că îl au și suveranii sumerieni, prin “melamu” cât și cei iranieni, prin “xvarena”. Funia de lumină era de culoare alb-gălbuie spre brun. Când mureau, suveranii se topeau în funia “mu”, iar funia se topea în cer. Sincretismul lamaist a conservat ideea funiei “mu” în tehnica folosită de toți lama în vederea eliberării finale, care seamănă cu modul de a se topi în funia “mu” a suveranilor mitici.²²

Dalai Lama și-a constituit în timp personalitate multiplă, arogându-și demnitățile de suveran, învățător și Mare Preot. Un atare salt peste timp îl regăsim astăzi doar în Roma.

7) În Roma antică, conform tradiției, regele deținea primul rang sacerdotal. El se intitula “*rex sacrorum*” = rege al sacrului. Sacralitatea sa rezidă în mitul întemeietorului, Romulus.²³

În timpul monarhiei romane, regele deținea primul rang în ierarhia sacerdotală. El era ajutat la ritualuri și sacrificii de către regina sa și în funcție de sacrificiul religios, de un corp sacerdotal, condus de un *Pontifex Maximus*, care în suita sacră a lui “rex” reprezenta o funcție complementară. Astăzi a rămas doar calitatea de “Pontifex”, pe care o mai are Sanctitatea sa, suveranul statului Vatican, care este în același timp învățătorul și marele preot.

Convingerile că regalitatea este sacră au dus în timp la concepția “*sângelui regesc*” sau “*albastru*”, concretizată în căsătoriile suveranilor doar

22 R. A. Stein, *La civilisation tibetaine*, pp. 189-190; G. Tucci, *Religiile Tibetului*, pp. 286 ș. u.

23 Titus Livius, *Ab urbe condita - De la fundarea Romei*, I, 3 și următoarele
 Quintus Flaccus Horatius (65 î. Hr.- 8 d. Hr.), *Epoda a VII*, vers. 17-20.
 A scris 17 Epode, opere ale maturității sale.

între ei, fără imixiunea din afară, pentru ca virtualitatea divină cu care au fost înzestrați să nu dispară. Acest obicei nu este străin nici zilelor noastre.

Împăratul cerului și al pământului în revelația dumnezeiască vechitestamentară

Chestiunea *mandatului cerului* nu este străină de Sfânta Scriptură, dimpotrivă, când Avraam s-a strămutat în Canaan a întâlnit, într-o înfruntare armată, un rege-preot, pe Melhisedec, "regele Salemului". (Fac. XIV, 18) Acest Melhisedec "era preot al Dumnezeului Celui Preînalt". (Fac. XIV, 18) Pe el îl vor lua autorii biblici ca model al lui Mesia. Psalmistul David într-o profeție mesianică se exprimă astfel: "Din pântecul mai înainte de luceafăr te-am născut. Juratu-S-a Domnul și nu-l va pareă rău: "Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melhisedec". (Ps. CIX, 3-4)

Melhisedec, regele Salemului, altfel spus, al Ierusalimului de mai târziu, era considerat de istoricul roman, de origine iudaică, Josephus Flavius ca întemeietor al cetății Urushalim, din Canaan, pe muntele Moria, acolo, unde Avraam a fost îndemnat de Dumnezeu să-și aducă jertfă de holocaust pe propriul său fiu, pe Isac²⁴. De remarcat faptul că acest rege-preot avea același Dumnezeu, pe "Cel Preînalt", precum avea și Avraam. În limbajul vremii și al locului se numea :

El-Saddai = Cel Preînalt sau din munte (Fac. XIV, 19);

El Roi = Dumnezeu ațoatevăzătorul (Fac. XVI, 13);

El'Olam = Dumnezeu cel veșnic (Fac. XXI, 33);

El Betel = Eu sunt Dumnezeu sau Cel ce s-a arătat în Betel (Fac. XXXI, 13)

Avraam însă, având cu el doar o familie, era doar un rege potențial, în care toți recunosc pe patriarhul poporului evreu. De asemenea Moise, la distanță în timp de peste un jumătate de mileniu, va fi mandatat de "Cel Preînalt", adică Dumnezeu lui Avraam care-și descoperă de astă dată un nume, doar odată amintit în vremea lui Avraam, pe cel de *Yahweh*, vezi Fac. XXII, 14, și mandatează pe Moise pentru conducerea poporului evreu, din țara Egiptului spre țara făgăduinței. (Ieș. III, 2-15) Moise nu s-a intitulat niciodată rege de fapt, pentru că nu avea să aibă o țară niciodată, dar a fost, de drept, regele poporului evreu, pentru că a avut un popor, pe care l-a format din toate punctele de vedere: religios, moral, social, politic și administrativ.

Regalitatea, ca formă de stat, este cerută de poporul ales după statornicirea lui în pământul făgăduinței, și după o îndelungată perioadă a judecătorilor. Regalitatea ca instituție o cere poporul de la judecătorul

²⁴ Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 203.

Samuel, dar nu o creează Samuel, ci el roagă pe Domnul și abia atunci când Domnul îi zice: *“ascultă glasul poporului”* (I Regi, VIII, 7), Samuel expune în fața poporului *“mandatul suveranului”*: *“Iată care vor fi drepturile regelui care va domni peste voi: pe fii voștrii îi va lua și-i va pune la carele sale și va face din ei călăreții săi și vor fugi pe lângă carele lui. Va pune din ei căpetenii peste mii, căpetenii peste sute, căpetenii peste cincizeci; să lucreze țărinile sale, să-i secere pâinea sa, să-i facă arme de război și unelte la carele lui. Fetele voastre le va lua, ca să facă miresme, să gătească mâncare și să coacă pâine. Țarinile, viile și grădinile de măslini cele mai bune ale voastre le va lua și le va da slugilor sale. Din sămănăturile și din viile voastre va lua zeciuială și va da oamenilor săi și slugilor sale. Din robii voștri, din roabele voastre, din cei mai buni feciori ai voștri și din asinii voștri va lua și-i va întrebuința la treburile sale. Din oile voastre va lua a zecea parte și chiar voi veți fi robii lui. Veți suspina atunci sub regele vostru, pe care vi l-ați ales, și atunci nu vă va răspunde Domnul”*. Poporul însă nu s-a învoit să asculte pe Samuel, ci a zis: *“Nu, lasă să fie peste noi, și vom fi și noi ca celelalte popoare, ne va judeca regele nostru, va merge înainte și va purta războaiele noastre”*. A ascultat deci Samuel toate cuvintele poporului și le-a spus Domnului; iar Domnul a zis către Samuel: *“Ascultă glasul lor și pune-le rege!”* (I Regi, VIII, 11-22)

După o primă încercare, mai puțin reușită, căci pornise mai mult din voința poporului decât din voia lui Dumnezeu, va urma consacrarea regalității evreiești prin David, care a fost ales de Domnul, și din casa căruia, pentru a avea și după trup viață împărătească, S-a născut Domnul Iisus Hristos. Chiar dacă lui David nu i se recunoaște demnitatea preoțească, totuși și el, după ce a reînnoit *“Cortul Mărturiei”* - pe cel vechi l-a adunat așezându-l înfășurat în cel nou - l-a Ierusalim, *“a adus David arderile de tot și jertfele de pace, a binecuvântat poporul în numele Domnului”*. (I Paral. XVI, 1-2)

Când Domnul a lovit poporul cu ciumă *«David a făcut în țarina cumpărată de la Ornan lebuseul, în Ierusalim, jertfelnic Domnului și a înălțat ardere de tot și jertfe de împăcare și a chemat pe Domnul și Dumnezeu l-a auzit trimițând foc din cer pe altarul arderii de tot, iar către îngerul morții a zis Domnul: “pune-ți sabia în teacă!”»* (I Paral. XXI, 26-27)

Drept urmare, Psalmul 109, pe lângă faptul că profetește despre Mesia, proslăvește, prin analogia pe care o face oarecum între David și Mesia, mijlocirea lui David la Dumnezeu pentru popor: *“Zis-a Domnul Domnului Meu: “Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor Tale”. Toiagul puterii Tale Ți-l va trimite Domnul din Sion, zicând: “stăpânește în mijlocul vrăjmașilor Tăi. Cu Tine este poporul Tău în ziua puterii Tale, întru strălucirea sfinților Tăi. Din pântecul mai înainte de luceafăr Te-am născut” Juratu-S-a Domnul și nu-i va părea rău: “Tu ești*

preot în veac, după rânduiala lui Melhisedec”. Domnul este de-a dreapta Ta; sfărâmat-a în ziua mâniei Sale împărați. Judeca-va între neamuri; va umple totul de ruini; va zdrobi capetele multora pe pământ. Din pârau pe cale va bea; pentru aceasta va înalța capul”.

În conștiința Bisericii Creștine, providența divină este aceea care rânduiește toate ale lumii și ale omului: *“Tatăl vostru Cel din ceruri face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepti și peste cei nedrepti” (Mt. V, 45); “Și cine dintre voi, îngrijindu-se poate să adauge staturii sale un cot? (Mt. VI, 27) Context în care Sfântul Apostol Pavel scria romanilor: “Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, cel ce se împotrivesc stăpânirii se împotrivesc rânduielii lui Dumnezeu, iar cei ce se împotrivesc își vor lua osândă”. (Rom. XIII, 1-2)*

Prin urmare, din cele expuse pe marginea Sfintei Scripturi, rezultă legitimitatea acestui concept, mandatul cerului.

c) Mandatul cerului împlinit prin excelență în Iisus Hristos

1. Suportul biblic fundamental nou testamentar:

- Ioan 18, 14: *“și Caiafa era cel ce sfătuipe pe iudei că este de folos să moară un om pentru popor”.*

- Isaia 53, 7-11: *“Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un mile spre junghiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața Lui²⁵! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte. Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu fusese în gura Lui. Dar a fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință. Și fiindcă Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmașii Săi, Își va lungi viața și lucrul Domnului în mâna Lui va propăși. Scăpat de chinurile sufletului Său, va vedea rodul osteneților Sale (prin înviere) și de mulțumire Se va sătura. Prin suferințele Lui, Dreptul, Sluga Mea, va îndrepta pe mulți (Rom. 8,30), și fărădelegile lor le va lua asupra Sa”.*

- Ioan 18, 38: *“Pilat ... le-a zis: “Nu găsesc în El nici o vină”.*

- Ioan 18, 38-40: *“Pilat ... le-a zis: Este la voi obiceiul ca la Paști²⁶ să*

²⁵ Aici viața este sufletul pe care-l încredințează lui Dumnezeu rostind: “Părinte, în mâinile Tale încredințez sufletul (duhul) Meu”. La regnul animal, Sf. Vasile Cel Mare, în “Omilia la Hexaemeron”, identifică viața cu sângele și deci sufletul animalelor se întoarce în pământ, prin moarte. Tocmai spre a face diferența profetul Isaia remarcă că “s-a luat de pe pământ viața Lui”.

²⁶ În amintirea eliberării evreilor din Egipt. Ei, care erau vinovați față de Dumnezeu și egipteni, au fost eliberați.

vă eliberez pe unul. Voiți deci să vă eliberez pe regale iudeilor? Deci au strigat iarăși, zicând: Nu pe Acesta, ci pe Baraba. Iar Baraba era tâlhar”.

- Matei 27, 4: “Am greșit vânzând sânge²⁷ nevinovat. Ei i-au zis: Ce ne privește pe noi?”

- Matei 27, 19: “Și pe când stătea Pilat în scaunul de judecată, femeia lui i-a trimis acest cuvânt: Nimic să nu-l faci Dreptului acelaia, că mult am suferit azi, în vis, pentru El”.

- Matei 27, 40-43: “Arhiereii, bătrânii și cărturarii, bătându-și joc de El, ziceau: Pe alții i-a mântuit, iar pe Sine nu poate să Se mântuiască! Dacă este regale lui Israel, să Se coboare acum de pe cruce și vom crede în El. S-a încrezut în Dumnezeu, să-L scape acum, dacă-L vrea pe El! Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu. În același chip îl ocărau și tâlharii cei împreună-răstigniți cu El”.

- Luca 23, 40-43: “Și celălalt, (tâlhar) răspunzând, îl certa, zicând: Nut e temi tu de Dumnezeu, că ești în aceeași osândă? Și noi pe drept, căci noi primim cele cuvenite după faptele noastre; Acesta însă n-a făcut nici un rău. Și zicea lui Iisus: Pomenește-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta! Și Iisus i-a zis lui: Adevărat grăiesc ție, azi vei fi cu Mine în rai”.

- Matei 27, 54: Iar sutașul și cei ce împreună cu el păzeau pe Iisus, văzând cutremurul și cele întâmplare, s-au înfricoșat foarte, zicând: Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu era Acesta!”

2) Prezentare în sinteză

Mandatul cerului este cuprins în binecuvântarea primită de Adam (Fac. 1, 28-29), în chemarea ca slujire împlinită de toți regii înțelepți dar mai ales de către Melhisedech ((Evr. 5, 5-6; 7, 10-11), dar o are Iisus Hristos ca Dumnezeu și ca om, adică Adam cel de pe urmă (1 Cor. 15, 22 și 45) și o arată în toate minunile Sale, dar mai ales în Sfânta sa Înviere, Înălțare la cer și ședere de-a dreapta Tatălui și o va arăta în judecata obștească (Art. 2-VII, din Crez). Îngerul vestește Fecioarei Maria (Lc. 1, 32-33), iar Iisus o mărturisește înaintea lui Pilat: “Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (In. 18, 36) și în lucrarea veșnică desfășurată în Biserică, prin conducerea oamenilor spre mântuire Matei 28, 20.

3) Mandatul de împărat al cerului și al pântului prin excelență împlinit în Hristos

Prin terminologia **perihoresis** Sfântul Ioan din Damasc înțelege, în varietatea sensurilor, cu precădere modul în care Tatăl comunică, ca act

27 Nu era doar sânge, ci era viață.

ființial și veșnic, ființa și slava divină Fiului prin naștere și Duhului prin purcedere, mai înainte de actul creator : *“Slava Mea ... Mi-ai dat-o ... mai înainte de întemeierea lumii!”* (In. 17, 24) Fiul este născut din Tatăl, mai înainte de începutul timpului: *“Din pântec mai înainte de luceafăr Te-am născut”*. Ps. 109, 3. Despre ce era atunci nu avem mărturii scripturistice, doar mintea noastră, însoțită de credință și luminată de dragostea dumnezeiască ne poate arăta un gând, poate postula o judecată, că era doar Dumnezeu în slava Sa treimică, astfel că, nașterea de care vorbește textul: *“Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut”* (Ps. 2, 7) are înțelesul de naștere continuă, veșnică, Fiul nu S-a născut cândva, ci se naște, și prin naștere El vine, dar în același timp și rămâne veșnic în sânul Tatălui, ca Cel ce este Cuvântul în care se cuprinde întreg planul dumnezeiesc al economiei Sfintei Treimi, adică a ceea ce numim lucrarea dumnezeiască sau Dumnezeu în afară, în creație. Acest plan cuprinde pleroma căci toate cele ce aveau să se facă și susțină, de la început (Fac. 1, 1) și până în veșnicie erau cuprinse întru El căci: *“și perii capului ... sunt toți numărați”*. (Mt. 12, 7)

Pe aceste considerații Sfântul Maxim Mărturisitorul numește pe Fiul *“Rațiunea cea una ca multe rațiuni, ce stă împărțită în chip neîmpărțit în varietatea făpturilor, precum arată însușirea lor de a se referi una la alta și totuși de a rămâne fiecare ea însăși în chip neamestecat. Și iarăși multe rațiuni ca una, prin referirea tuturor spre ea, care există pentru sine în chip neamestecat, fiind Cuvântul ființial și ipostatic al lui Dumnezeu și Tatăl, ca obârșie și cauză a tuturor. Pentru că în El s-au zidit toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, fie văzute, fie nevăzute, fie scaune, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii, toate în El și prin El s-au zidit (Col. 7, 16). Având rațiunile celor făcute subzistând în El dinainte de veacuri, prin bunavoința Sa a creat din nimic zidirea cea văzută și nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu rațiunile și înțelepciune la vremea cuvenită, pe cele generale și pe cele individuale. Căci credem că premerge o rațiune creațiunii îngerilor, o rațiune fiecăreia dintre ființele și puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o rațiune oamenilor, o rațiune tuturor celor care au primit existența de la Dumnezeu”*.²⁸ Cuprinderea tuturor rațiunilor de a fi, a celor create, în Fiul motivează și întruparea Sa, și nu a altei persoane dumnezeiești, pentru reșezarea lor din starea decăzută și căzută sub blestem din cauza păcatului în starea întru care au fost create. Teologia ioaneică și paulină arată că Tatăl le-a creat și le susține pe toate prin Fiul căci: *«toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut»* (In 1, 3); și prin urmare *«L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile»*. (Evr. 1, 2)

28 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. S. B. 80/1983, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 80, traducere de Dumitru Stăniloae.

Înțelegem că, în calitatea Sa de Fiu și Cuvânt al lui Dumnezeu Tatăl, El participă la lucrarea de creație, în două moduri. Mai întâi prin cuprinderea într-nsul ca logos a rațiunilor de a fi ale tuturor celor ce aveau să fie create, *“căci în El sunt fixate rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual, pe când făpturile există în potență, dar încă nu actual. Căci nu pot fi deodată Cel infinit și cele marginite, nici nu va fi vreo rațiune care să arate că pot exista deodată fiinta și Cel supraființial și că pot fi identificate Cel nemasurat cu ce e măsurat, Cel liber de realție cu ceea ce se află în relație, Cel care nu are în Sine nici un fel de categorie care să poată fi afirmată cu ceea ce e constituit prin toate acestea”*.²⁹ A doua oră, prin plasticizarea prin cuvânt a rațiunilor de a fi a celor cuprinse în planul dumnezeiesc al creației, precum subliniază Sfinții Apostoli Ioan și Pavel: *“toate prin El s-au făcut”*. (In. 1, 3; Evr. 1, 2)

Părintele Stăniloae își începe cel de-al doilea volum al Teologiei Dogmatice cu expunerea acestei participări a Fiului lui Dumnezeu în creație, în care, în temeiul demnității Sale împărătești, toate rațiunile de a fi ale lucrurilor cuprinse în El se plasticizează: *“Rațiunile divine sunt nu numai sensuri ale bogăției infinite de adânci a Logosului dumnezeiesc, ci și raze de viață divină și de putere ce iradiază din oceanul de viață și de putere ipostaziat în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ca și în Tatăl și în Duhul Sfânt. Lucrurile create ca chipuri raționale ale acestor raze ce iradiază în ele, sunt și ele de aceea unități de putere și de viață. Ultimul lor substrat este energia care are în ea un sens sau o complexitate de sensuri și include tendințele unor indefinite interferări producătoare ale atâtor unități legate între ele. Lucrurile sunt chipurile create ale rațiunilor divine plasticizate, chipuri pline de putere și purtate de tendința unor nenumarate referiri între ele. În starea lor plasticizată se referă sensul, puterea și viața rațiunilor divine în unitatea lor din Logosul divin”*.³⁰

În acest context un teolog ortodox, din lumea apuseană, numește, după Sfântul Irineu, pe *“Fiul și pe Duhul cele două mâini ale lui Dumnezeu”*³¹, vrând să accentueze că în lucrarea de creație se manifestă voința și lucrarea cea una dumnezeiască numită și iconomia Sfintei Treimi ce cu-

29 Ibidem, pp. 83-84.

30 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 7-8.

31 Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 71.

prinde în sine lucrările Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh, niciuna din persoanele dumnezeiești nelucrând independent de celelalte două, pentru că sunt nedespărțite: *“Ipostasurile sunt unite fără să se amestece și despartite fără să se despartă” ... “Cuvântul cel enipostatic, icoana substanțială, desăvârșită și vie a nevăzutului Dumnezeu, nu a fost adus din neexistență la existență, ci a fost totdeauna împreună cu Tatăl și în Tatăl, născut din El din veșnicie și fără de început. Căci n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci o dată cu Tatăl, și Fiul, Care S-a născut din El. Căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată, fără de Fi”*.³²

Creația este susținută de Fiul în temeiul demnității împărătești cu toate că purtarea de grijă este a Tatălui *“priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jirnițe, și Tatăl vostru Cel ceresc le hrănește. Oare nu sunteți voi mult mai presus decât ele?”*. (Mt. 6, 26). Providența se susține în Fiul căci Tatăl grăiește în Cuvântul și prin Cuvânt ca inspirație dumnezeiască pentru acești mult mai presus decât păsările, în repetate rânduri *“prin prooroci”* în Duhul Sfânt, Art. 8, Crez; iar mai pe urmă grăiește lor direct prin Fiul. (Evr. 1, 1-2)

Cuvântul Fiului întrupat este expresia puterii Sale, expresie a demnității Sale împărătești, că *“Îi învăța pe ei ca unul care are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor”*. (Mt. 7, 29); făcea minuni cu cuvântul *“a certat vânturile și marea și s-a făcut liniște deplină”*. (Mt. 8, 26); *“a strigat cu glas mare: Lazăre, vino afară! Și a ieșit mortul, fiind legat la mâini și la picioare cu fâșii de pânză și fața lui era înfășurată cu o mahramă. Iisus le-a zis: dezlegați-l și lăsați- să meargă”*. (In. 11, 43-44); *“Doamne nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu, ci numai zi cu cuvântul și se va vindeca sluga mea!”* (Mt. 78, 8)

Minunile în sine, fiind de competență dumnezeiască, arată demnitatea împărătească a Domnului Iisus. Aceste minuni au fost făcute: prin cuvânt, prin apucare de mână (Mt. 9, 25), prin punerea mâinii (Mt. 8, 15), prin folosirea unor materiale (In. 9, 6-7), etc.

Minunile sunt făcute asupra naturii - înmulțirea pâinilor de orz și a peștilor (In. 6, 9-14); asupra oamenilor - între multe altele, cea a vindecării slăbănogului de la Vitezda (In. 5, 1-9); iertarea femeii păcătoase (In. 8, 4-11); învierea tânărului din Nain (Lc. 7, 14); izgonirea duhurilor necurate din oameni (Lc. 9, 42); asupra Sa însăși - chenoza sau smerenia Celui plin de slavă care comportă întruparea, nașterea, afectele și pătimirea (Fil. 2, 6-9) precum arată Sfântul Pavel: *“Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, și*

32 **Sfântul Ioan Damaschinul**, *Dogmatica*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 26-27, traducere de Dumitru Fecioru.

încă moarte de cruce”; schimbarea la față: “pe când se ruga El, chipul feței Sale s-a făcut altul și îmbrăcămintea Lui albă strălucind” (Lc. 9, 29); învierea (Mt. 28, 1-7); înălțarea Sa la cer (Lc. 24, 51). Pe lângă toate acestea, se așează multe altele care nu s-au scris în scripturi: “alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui” (In. 20, 30-31).

În aceste minuni s-a arătat nu numai demnitatea Sa pe care o are ca Dumnezeu mai înainte de crearea lumii și în timpul lucrării de creație, ci demnitatea împărătească pe care a primit-o ca om, prin curățenia trupului Său. Prin mijlocirea acestui trup își exercită puterea demnității Sale împărătești în timpul activității mesianice. De aceea și trupul Său va fi părtaș la cea de-a treia stare a demnității Sale împărătești. Această participare începe de la înviere. Odată cu învierea El poate să spună: *“Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ”* (Mt. 28, 18). Ea este deplină odată cu înălțarea la cer. Părintele Stăniloae ne arată clar: *“Înălțarea la cer și șederea la dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului Său omenesc, deplina umplere a lui de înfinitatea dumnezeiască, deplina ridicare a lui la starea de mediu transparent neîmpiedicat al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. Fără îndoială aceasta nu înseamnă și topirea trupului lui Hristos în înfinitatea dumnezeiască” ... “Prin înălțare Își trece trupul în planul unei pnevmatizări așa de desăvârșite - fără să înceteze de a-l avea - încât nu Se mai arată vizibil, ci Se sălășluiește invizibil în cei ce cred în El”*.³³

Cu înălțarea Sa la cer se face trecerea în cea de-a treia stare a demnității Sale împărătești, în care fiind nu iese din comuniunea cu cei ce cred în El, dimpotrivă până la a doua venire El se sălășluiește invizibil în ei, iar după aceea va fi “toate în toți”; căci: *“Pe când ei priveau, S-a înălțat și un nor L-a luat de la ochii lor. Și privind ei, pe când El mergea la cer, iată doi bărbați au stat lângă ei, îmbrăcați în haine albe, care au zis: Bărbați galileieni, de ce stați privind la cer? Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ati văzut mergând la cer”* (F. Ap. 1, 9-11.)

Persoana Domnului este înțeleasă în trei moduri : mai înainte de întrupare, ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat și deplin pnevmatizat înălțat la ceruri. Cel dintâi se referă doar la Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu neîncetat născut din Tatăl, care prin actul nașterii îi comunică ființa divină sau dumnezeirea. În acest mod înțeles Fiul este împărat veșnic. Cel de-al doilea, prin întrupare, Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu este și rămâne în sânul Tatălui, în temeiul însușirii comune a omniprezenței dumnezeirii, nu se strică nicidecum vreun raport în Sfânta Treime prin întruparea Fiului, dar El, Fiul, se numește de

³³ Dumitru Stăniloae, *Op. cit.* pp. 184-185.

la întrupare Iisus Hristos așa cum învață Sfântul Ioan Damaschinul: *“Noi spunem că în momentul în care Cuvântul S-a făcut trup, în același moment a și fost numit Iisus Hristos”*.³⁴ Acum demnitatea împăratească o are și ca om. Dar de specificat că de acum această demnitate împăratească îi este veșnic proprie căci unirea ipostatică este veșnică. Cel de-al doilea mod de înțelegere este, în temeiul acestei uniri ipostatice după înviere când trupul Său este deplin pnevmatizat. Această pnevmatizare îl face pe Hristos și după omenitate “Duh”: *“Domnul a devenit prin patimă Duh; de aceea trebuie să trăim și noi împreună cu El patima în chip mistic. Hristos este Duh prin unirea ipostatică cu Logosul divin, Care e Duh; dar această unire își produce efectul deplin într-o ridicare și a naturii, care prin înviere s-a îndeplinit și s-a vădit deplin. Căci Domnul a venit mai întâi în umilința trupului păcatului. Pe acesta trebuia să-l ținuiască pe cruce, ca în el să omoare păcatul și cu aceasta moartea. În același timp însă, în care păcatul a fost nimicit pe cruce, robul Iisus, Fiul omului cel umilit, a apărut în măreția Domnului și a Fiului Omului. Întregul Dumnezeu-Om e acum Duh”*.³⁵

Nu înseamnă însă că trupul Domnului are ubiquitate spațială. Starea trupului Domnului este a trăirii unei adânci și în același timp înalte prezențe spirituale, adică piscul este unit cu abisul, nimic mai spiritual ne putându-se experimenta: *“Domnul S-a suit la cer și folosindu-se de un nor, ca de un car de lumină, S-a urcat în slavă și a intrat în Sfânta Sfintelor cea nefăcută de mână și S-a așezat de-a dreapta mării, în ceruri, făcând frământătura noastră împreună-șezătoare și împreună-Dumnezeu”*.³⁶ Iisus se află acum cu trupul unde se află veșnic cu dumnezeirea, pe tronul dumnezeiesc, pe treapta supremei autorități. Părinții Bisericii adunați în cel de-al doilea sinod ecumenic au formulat o dogmă în acest sens: *“și S-a înălțat la cer și șede de-a dreapta Tatălui”* (Art. 7 din Crez).

Această stare este cuprinsă în formula dogmatică a Sinodului I Ecumenic:

«Și iarăși va să vină cu slava să judece viii și morții a cărui împărăție nu va avea sfârșit». (Art. 7 din Crez); *«Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va șede pe tronul slavei Sale. Și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile»* (Mt. 25, 31-32.)

Această stare a demnității împărătești a Domnului Iisus Hristos se arată în cadrul faptelor apocaliptice cunoscute teologic ca:

- a doua venire sau Parusia
- judecata obștească
- epectaza sau ziua a opta, explicată de Sfântul Grigorie de Nyssa ca o întindere nesfârșită în Dumnezeu.

³⁴ Sfântul Ioan Damaschinul, *Op. cit.* p. 183.

³⁵ Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, pp. 34; 37, Regensburg, 1935, ediția a 2-a.

³⁶ Sfântul Grigore Palama, *Cuvântări*, 21, La Înălțare, în P. G. 151, col. 280 D.

Învățătura despre a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos numită și Parusie nu este un concept care s-a dezvoltat cu timpul. În Biserică, ci dintru început Cel care a descoperit-o oamenilor a fost însuși Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Domnul Iisus Hristos. Această învățătură este cuprinsă în conținutul mandatului de împărat al cerului și al pământului, primit de Fiul lui Dumnezeu de la Tatăl, mai înainte de zidirea lumii, și arătat de El în mandatul apostolic: *“de cel care se va rușina de Mine și de cuvintele Mele în neamul acesta desfrânat și păcătos, și Fiul Omului se va rușina de el, când va veni în slava Tatălui Său cu sfinții îngeri”* (Mc. 8, 38; Lc. 9, 26).

Și iarăși: *“Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă”* (Mt. 24, 30; Mc. 13, 26).

Această a doua venire a Domnului se va deosebi de cea dintâi, adică de întruparea Fiului lui Dumnezeu, atât prin modul venirii cât și prin scopul ei. La întrupare Fiul lui Dumnezeu S-a pogorât pe pământ din sânurile Tatălui, ale dumnezeirii, plin de umilință și lipsit de slava Sa divină, primind a Se naște în ieslea vitelor, într-o peșteră păstorească sărăcăcioasă, spre a ne învăța smerenia prin propria Sa pildă, ca la sfârșitul activității Sale mesianice să Se lase judecat și osândit pe nedrept, crucificat pentru păcatele care nu erau ale Lui, ci ale oamenilor (Isaia 53, 4-11), ba mai mult a și murit pentru cei pe care i-a iubit, pentru ca să-i poată ierta de tot și veșnic.

La a doua venire va fi însoțit de slavă și de strălucirea sfinților îngeri, iar venirea Sa va fi nu spre iubire și iertare, ci spre a impune, prin judecată, dreptatea pentru toți, indivizi și popoare.

La prima Sa venire S-a lăsat judecat de către oameni, la cea de a doua a Sa venire, va judeca El omenirea în spiritul dreptății dumnezeiești.³⁷

Dacă cea dintâi venire s-a petrecut în smerenie și chiar demnitatea împărătească este îmbrăcată în haina smereniei și ascunsă de la fețele oamenilor, a doua venire se va petrece în slavă deplină și în vederea Domnului față către față, de către cei ce vor învia și de către cei ce, vii fiind, vor fi schimbați într-o clipă, ca să poată sta înaintea Lui la judecată. Dacă întruparea s-a făcut ca ploaia pe lână, a doua venire este trâmbițată: *“Căci precum fulgerul iese de la răsărit și se arată până la apus așa va fi și venirea Fiului Omului”*. Mt. 24, 27; Lc. 17, 24; *“Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului cu putere și cu slavă multă. Și va trimite pe îngerii Săi cu sunet mare de trâmbiță și vor aduna pe cei aleși ai Săi din cele patru vânturi de la marginea cerurilor până la celelalte margini”* (Mt. 24, 30-31).

37 Arhimandrit Serafim Man, *Livada duhovnicească*, Editura Diecezană Cluj-Napoca, 1990, pp. 21-22.

Dacă venirea a doua este un eveniment ce se va petrece cu siguranță, nu se poate însă preciza cu certitudine momentul manifestării ei. Acest lucru îl afirmă însuși Iisus: *“Iar de ziua și ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl”* (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32)

Comentatorii vechi și noi, referindu-se la acest text, spun că trebuie înțeleasă ideea ca o neîngăduință din partea Tatălui, de altfel însuși Fiul spune că vorbește și descoperă numai ceea ce Tatăl i-a îngăduit: *“Eu n-am vorbit nimic de la Mine, ci Tatăl care Ma trimis, Acesta mi-a poruncit ce să spun și ce să vorbesc”* (In. 12, 49).

Se poate afirma că Fiul nu spune chiar dacă știe, pentru că nu se cuvine ca noi să aflăm. Sfântul Vasile Cel Mare³⁸ consideră că dacă Fiul nu ar ști nu ar fi Dumnezeu; și dacă nici Fiul nu ar ști atunci nu ar ști nici Tatăl. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur³⁹ crede că Iisus a arătat deja prin multe alte lucruri și fapte, chiar dacă n-a spus exact, cele necesare despre ziua și ceasul acela. Dar să ne gândim că ar fi spus ceva, atunci ar fi fost asaltat cu întrebări de tot felul. Deci deși anunță a doua venire, El n-o precizează ca timp, pentru ca oamenii să stea de veghe.

Un comentariu mai cuprinzător asupra cuvintelor *“despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl”*, face Sfântul Atanasie cel Mare, în Cuvântul al treilea împotriva arienilor. Arienii se căzneau să dovedească inferioritatea Fiului față de Tatăl și numeau aceste texte ca pe unele care arată neajunsurile Fiului căruia îi contestau firea divină. Împotriva acestora a luptat pe față, chiar în primul sinod ecumenic, deși avea doar 35 de ani, Sfântul Atanasie⁴⁰, iar mai pe urmă prin scrisori, precum: *“Încetați deci urâtorilor de Dumnezeu și nu mai umiliți pe Cuvântul. Nici nu mai înlăturați dumnezeirea Lui, care este a Tatălui, socotindu-L ca pe unul care are vreo nevoie, sau suferă de neștiință. Nu aruncați cele ale voastre asupra lui Hristos cum făceau iudeii care aruncau oarecând cu pietre asupra Lui, căci acestea nu sunt ale Cuvântului, întrucât e Cuvântul, ci sunt proprii oamenilor. Și precum văzându-L scuișând și întinzând mâna și strigând pe Lazăr, nu spunem, că minunile au fost omenești, deși s-au săvârșit prin trup, ci ale lui Dumnezeu, așa când spun Evangheliile cele omenești ale Mântuitorului trebuie să privim iarăși la firea celor spuse și văzându-le ca fiind străine față de Dumnezeu să nu le punem la socoteala dumnezeirii Cuvântului, ci pe seama umanității Lui. Căci deși Cuvântul însuși S-a făcut trup, pătimirile erau ale trupului. Dar dacă trupul*

38 Sfântul Vasile Cel Mare, *Epistola* 236, în P. S. B. nr. 12/1988, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe Române, București, pp. 488-492, traducere de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae.

39 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia* 77/78 la Matei.

40 Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, în P. S. B. nr. 15/1987, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, pp. 372-380, traducere de Dumitru Stăniloae.

e purtat dumnezeiește în Cuvântul, harul și puterea sunt ale Cuvântului. Căci facea lucrurile Tatălui prin trup. Dar arăta nu mai puțin afectele trupului în Sine. Așa a întrebat și a sculat pe Lazăr; a mirat pe maica Sa zicând: *“încă n-a sosit ceasul Meu”* (In. 2, 4) însă îndată a prefăcut apa în vin, căci era Dumnezeu adevărat în trup și trup adevărat în Cuvântul. De aceea din fapte se făcea cunoscut pe Sine ca Fiul a lui Dumnezeu și Îl făcea cunoscut pe Tatăl Său, iar din afectele trupului arăta că poartă trup adevărat și că acesta era propriu al Lui”.

Așa stau înțeleșurile și în expresia: *“Iar de ziua aceea și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii, nici Fiul”* (Mc. 13, 32). La prima vedere pare că Fiul nu știe toate, dar ar fi o nebunie să se afirme astfel de stări, prin care ne-am contrazice pe noi înșine, căci mai înainte vreme s-a dovedit că Fiul, Cuvântul ipostatic al Tatălui cuprinde toate rațiunile lucrurilor, deci știe toate și toate prin El s-au făcut (In. 1, 3) și toate sunt sub stăpânirea Sa (Evr. 1, 2). Dar, deși știa, n-a spus acestea ucenicilor (Rom. 8, 24), nu le-a spus din pricină că El era purtător de trup omenesc și aici a vorbit, prin comuniunea însușirilor, cele dumnezeiești omenește și a vorbit pentru oamenii cărora le era mai de folos să nu știe. E firesc Cuvântului Ipstastic să știe toate cele făcute de El și să ignore începutul și sfârșitul fiecăruia, prin urmare, El care știa și sfârșitul general și comun al tuturor lucrurilor prin El făcute și susinute, în firea Sa umană nu le arată, ci le lasă ascunse, de la chenoză, de exemplu, în rugăciunea arhierască, Domnul se roagă omenește: *“Părinte, a sosit ceasul, preamărește pe Fiul Tău”* (In. 17, 1), de unde se vedește că dumnezeiește știe ceasul și sfârșitul tuturor, dar ca om nu avea această cunoaștere. Conviețuirea acestora în aceeași persoană divino-umană sunt proprii iubirii de oameni a Mântuitorului, căci de vreme ce S-a făcut om nu se rușinează de cele omenești, din pricina trupului neștiutor. De aceea și zice cu seninătate: *“nu știu”* vrând să arate că știind ca Dumnezeu, nu știe ca om, ca să nu se arate dumnezeirea neștiutoare, iar omul cu atotcunoașterea. Așa, vorbind de îngeri, n-a mers mai departe, că nici Duhul Sfânt n-a făcut-o, ci a tăcut, arătând prin aceasta, nouă, că Duhul știe, și astfel știe și Cuvântul, căci Fiul, care zice că nu cunoaște ziua, zice că Îl cunoaște pe Tatăl (Mt. 15, 27), de unde concluzia că cel care-L cunoaște pe Tatăl, cunoaște toată zidirea.

Nu e de mirare că indicând omenescul neștiutor, căci e propriu oamenilor să nu știe, și pentru că a îmbrăcat trupul neștiutor, în care aflându-se, a spus trupestă că *“nu știe”*, căci după ce a spus *“nici Fiul nu știe”* și a dat exemple cu neștiința oamenilor din vremea lui Noe, a adăugat și sfatul: *“privegheați deci că nu știți nici voi ceasul în care vine Domnul vostru”* (Mt. 24, 42), și iarăși: *“în ceasul în care nu gândiți, vine Fiul Omului”* (Mt. 24, 44), rezultând clar că El nu știe pentru că S-a făcut asemenea nouă, care nu știm, că nu e de folos să știm, căci dacă oamenii ar cunoaște vre-

mea exactă a venirii celei de a doua, ar disprețui timpul de până atunci, așteptând zilele apropiate sfârșitului și ar motiva grija față de ei numai pentru atunci. De aceea Domnul a tăcut și asupra sfârșitului fiecăruia, prin moarte, ca nu cumva mândrindu-se oamenii cu știința sau arătându-se nepăsători cu momentul immanent, ca ucenicii în Grădina Ghetsimani, să înceapă a fi fără de grijă și să adoarmă. Pe când așa, necunoscut, sfârșitul e mereu presupus și așteptat.

În temeiul demnității Sale împărătești, Fiul lui Dumnezeu era conștient, din veci, de venirea Sa în lume, ca Mântuitor. Tot așa este conștient și de a doua Sa venire și instaurarea deplină și definitivă a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Aceasta se vede și din modul în care prezintă Împărăția lui Dumnezeu, în pildele Sale. În fiecare din ele, pune accent pe două învățături esențiale: pregătirea continuă pentru întâmpinarea ei și imposibilitatea omului de a prevedea momentul ei: Mt. 24, 42-51; 25, 1-13; 14-30; 19, 28; In. 20, 21.

Ucenicii, curioși Îl întreabă: *“Doamne, oare în acest timp vei așeza Tu, la loc, împărăția lui Israel?”* (F. Ap. 1, 6) la care El le răspunde: *“nu este al vostru a ști anii și vremurile pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa”* (F. Ap. 1, 7) Dar ucenici nu se lasă, ei totuși vor să afle măcar câte ceva, de aceea îi cer să le arate măcar semnele apropierii vremii.

În fine, acestea le sunt arătate:

Propovăduirea Evangheliei la toate neamurile (Mt. 24, 14);

Ivirea profeților mincinoși și căderea multora de la credință

(Mt. 24, 11-12);

Venirea lui Antihrist. “copii, este ceasul de pe urmă, și precum ați auzit că vine antihrist, iar acum mulți antihristi s-au arătat” (1 In. 2, 18); *Venirea pe pământ a lui Enoh și Ilie* (Apoc. 11, 3-11);

Catastrofe (Mt. 29, 4 ș. u.; Mc. 23, 7-13; Lc. 21, 9-19);

Convertirea poporului evreu la creștinism (Rom. 11, 25-26; Osea 3, 5);

Arătarea pe cer a semnelui Fiului Omului (Mt. 24, 30).

Toate aceste semne se împlinesc și se vor împlini spre atenționarea noastră, pe fața întregului pământ, sub ochii tuturor oamenilor, ca nimeni dintre oameni să nu poată spune că n-a fost pregătit de Dumnezeu mai dinainte pentru înfricoșătoarea Sa venire ca să judece viii și morții.

Instaurarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ a fost inaugurată prin lucrarea de răscumpărare a Domnului Hristos, dar ea va fi deplin așezată între oameni abia cu Parusia. În diferite comunități creștine învățătura despre împărăția lui Dumnezeu a fost denaturat înțeleasă. Unii credeau că Parusia este immanentă. Astfel Sfântul Apostol Pavel scrie tesalonicenilor că deși ea este aproape, chiar lângă ușă, totuși: *“despre anii și vremurile ei nu aveți nevoie să vă scriem, că voi înșivă știți bine că ziua Domnului vine așa ca un fur noaptea”* și le atrage atenția să fie totdeauna pregătiți (1 Tes.

4, 15-17; 5, 1-11). În cea de a doua epistolă, Apostolul îi mustră pe acea care nu au înțeles mesajul și continuau să nu lucreze așteptând parusia (2 Tes. 3, 6-12). Rezultă de aici distincția pe care o face Apostolul între așteptarea parusiei și imposibilitatea anticipării ei.

În același context scrie și Sfântul Apostol Petru în cele două epistole ale sale. Pentru el parusia este evenimentul principal și hotarul dintre cele două lumi, pământească și cerească. Ea va marca schimbarea lumii prezente și începutul celei viitoare, spirituale și veșnice, împărăția luminii și a slavei: 1 Pt. 1, 1; 2, 11; 4, 7; 4, 13; 5, 4; 2 Pt. 2,1-2; 2, 15-21; 3,3-12, etc.

O particularitate a parte prezintă cea de-a doua epistola petrină în ceea ce privește focul ca agent distrugător al lumii celor nelegiuiți (2 Pt. 3, 7-13) și a universului material, pentru a da naștere unei lumi noi, purificate, spiritualizate, cu cer și pământ nou, în care să locuiască toată dreptatea, care să fie lumea dreptilor. Demonstrând realitatea parusiei, ca împlinire a profețiilor vechi și ale Domnului, Apostolul lămurește venirea Domnului tănuită, ca un fur, arătând că ziua în care va veni este nesigură, dar venirea este sigură și știută. Prin aceasta el corectează eroarea unora și convingerea greșită a unor credincioși contemporani lui care așteptau o parusie immanentă. Apostolul aduce alte două motive pentru justificarea întârzierii ei, îndelunga răbdare a Domnului, *care dorește ca tot omul să se mântuiască și să cunoască adevărul* (1 Tim. 2,4) și viața de sfințenie și curăție care poate grăbi venirea ei (2 Pt. 3, 11-13). De ziua Parusiei sau venirii Domnului întru slavă sunt legate, după Sfântul Apostol Petru, și alte evenimente extraordinare ca învierea morților, care trebuie să preceadă judecata și răsplata fiecăruia. Cei nelegiuiți vor fi atunci nimiciți, prin foc, odată cu cerurile și pământul de acum, iar cei drepti se vor sălășlui în lumea cea nouă ce se va naște, pe care ei au și așteptat-o și nădăduit-o. Aceasta este lumea spiritualizată a celor ce au dobândit intrarea în împărăția veșnică a Mântuitorului Hristos.⁴¹

Părinții Apostolici urmează aceeași cale cu privire la Parusie ca expresie a stării împărătești a Domnului Iisus Hristos. Ei mărturisesc credința neștirbită în cea de a doua venire a Domnului și îndeamnă pe credincioși să viețuiască în virtuți, în adevăr, în combaterea celor care denaturează adevărul.

Păstorul Herma sugerează sfârșitul lumii la încheierea zidirii turnului ce preînchipuie încheierea misiunii lumești a Bisericii⁴².

Învățătură a celor 12 Apostoli îndeamnă la priveghere, la menținerea candelor aprinse, la încingerea coapselor, la a fi gata: *“adunați-vă des, pentru a căuta cele de folos sufletelor voastre, că de nu vă va fi de folos*

41 **Pr. Ioan Mircea**, *Epistola întâi a Sf. Apostol Petru*. Introducere și comentariu. Teza de doctorat, București, 1973, pp. 162-163. **Idem**, *Epistola a doua a Sf. Apostol Petru*. introducere și comentariu, București, 1973, pp. 81-82.

42 **Herma Păstorul**, P. S. B. 1, pp. 240-241.

tot timpul credinței voastre, nu veți fi desăvârșiți în timpul cel din urmă, că în zile din urmă se vor înmulți profeții falși și cei ce strică; și se vor schimba oile cu lupi și dragostea în ură sporind fărădelegea. Se vor urî unii pe alții și se vor prigoni și se vor vinde și atunci se va arăta înșelătorul lumii, ca fiu al lui Dumnezeu, și va face semne și minuni; și pământul va fi dat în mâinile lui și va face lucruri nelegiuite care nu s-au făcut niciodată. Atunci va merge făptura oamenilor în locul cercetării și se vor sminti mulți și mulți vor și pieri ... Și atunci se vor arăta semnele adevărului, mai întâi semnul deschiderii cerului, apoi semnul glasului trâmbiței și al treilea învierea morților, dar nu a tuturor, ci după cum s-a zis: “va veni Domnul și toți sfinții cu El”. Atunci lumea va vedea pe Domnul venind pe norii cerului”⁴³

Sfântul Clement Romanul îndeamnă în epistola a II-a către Corinteni: “Să așteptăm dar în orice ceas Împărăția lui Dumnezeu în dragoste și dreptate, pentru că nu știm ziua arătării lui Dumnezeu”⁴⁴

Îndemnuri de genul acesta găsim și în Epistola lui Barnaba: “Aveți în jurul vostru oameni cărora să le faceți bine? Nu-i lipsiți de ajutorul vostru! Aproape este ziua în care vor pieri toate împreună cu cel viclean. Aproape este Domnul și plata Lui”⁴⁵

Iată astfel, în patristica timpurie, scenariul Parusiei alcătuit. El se va desfășura deci astfel:

La apariția pe cer a semnelor demnității Fiului omului (Mt. 24, 30) și la sunetul trâmbițelor arhanghelilor lui Dumnezeu (1 Tes. 3, 16), și la glasul Fiului lui Dumnezeu (In. 5, 28), Domnul se va pogori din cer cu putere și cu slavă multă, înconjurat de îngerii Săi (Mt. 24, 30, 16, 27). El va veni în același trup preamărit cu care a înviat și S-a înălțat la cer (F. Ap. 1, 11). În aceeași clipă se va petrece prefacerea lumii sau schimbarea chipului lumii actuale (2 Pt. 3, 12-13), învierea morților și schimbarea trupurilor celor vii (1 Tes. 4, 16-17; 1 Cor. 15, 51). Pe noul pământ, Domnul va așeza scaunul de judecată, stând pe slava lui înconjurat de îngeri, apostoli și toți sfinții (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30; 1 Cor. 6, 2). Judecata va fi față de toate neamurile (Mt. 25, 31-46) și se va încheia odată pentru totdeauna, pentru cei drești și pentru cei nedrești.

Ce va urma, ne spune Sfântul Grigorie de Nyssa într-un cuvânt «*epectaza*» prin care se înțelege revărsarea demnității împărătești a Domnului nostru Iisus Hristos peste toți oamenii drești, a căror stare de dreptate a fost pecetluită prin judecata finală. Epectaza presupune o întindere nesfârșită a sufletelor oamenilor spre o unire cât mai deplină a lor cu Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să fie toate în toți, «*pan en Teon*».

43 *Învățătură a celor 12 Apostoli*, P. S. B. 1, p. 32, traducere, Dumitru Fecioru.

44 **Sfântul Clement Romanul**, *Epistola către Corinteni*, în P. S. B. 1, București, 1979, p. 99, traducere de Dumitru Fecioru.

45 *Ibidem*, p. 102.

“Există - crede J. Danielou⁴⁶ - o realitate necreată și creatoare a existențelor, care e pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egală cu ea însăși, este superioară oricărei sporiri și oricărei diminuări și nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea există realitatea adusă la existență prin creare, care e pururea crescând prin argumentarea în bine, încât nu se mai vede în ea nici limită, iar o argumentare aici în bine nu va fi circumcisă printr-un sfârșit, ci binele actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare și cel mai desăvârșit posibil, nu este niciodată decât începutul unui bine superior și mai mare. Astfel se verifică cuvântul Apostolului că prin întinderea (Epectază) spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârșite se uită”.

Epectaza se explică mai concret prin ridicarea drepturilor, în viața veșnică, de către Dumnezeu, din slavă în slavă, căci binele de care se împărtășesc ei îi face capabili de participare la bunuri și mai mari, trezindu-le o nouă sete de îndumnezeire. Se înțelege că omul ca spirit este nelimitat, doar că între el și Dumnezeu va exista veșnic deosebirea esențială dintre necreat și creatură. Adică sufletul omenesc este veșnic în devenire, adică în tensiunea după Dumnezeu și în îndumnezeirea sa.

Epectaza explică faptul că Dumnezeu fiind inaccesibil în ființă, rămâne mereu transcendent, stimulând și susținând mereu întinderea omului după El.

În viața viitoare nu va fi nici un interval între făptură și Faptuitor, ci o mișcare a făpturii către Creatorul ei, suține, în acest context, și Sfântul Maxim Mărturisitorul.⁴⁷

Dacă în lume, deci în temporal, firea umană este supusă mișcării transformatoare din pricina stabilității mărginite a lumii și a coruperii prin alterare în cursul vremurilor, în viața viitoare firea umană se mișcă veșnic fără alterare, se mișcă stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de la El la altcineva, pentru că El nu are hotar. Se mișcă stabil și veșnic în Dumnezeu fiindcă Dumnezeu este persoană supremă, mai exact, Treime de persoane supreme, absolute, care poate da oamenilor, nu pentru o clipă, ci veșnic, acea bucurie mereu nouă a iubirii și care este totodată odihnă și aceeași odihnă.

Viața veșnică este o comuniune continuă și stabilă cu Dumnezeu și întreolaltă cu Dumnezeu, *“Care lucrează toate în toți”* (1 Cor. 12, 6), este partea de moștenire a celor drepti. Slava lui Dumnezeu se va răsfrânge asupra acestora, care vor înainta și ei din slavă în slavă, împlinindu-se astfel cuvintele Mântuitorului: *“Cei drepti vor străluci ca soarele în împărăția*

46 **Jack Danielou**, *Platonisme et Theologie mystique*, p. 317, în *Comentar la Cântarea Cântărilor*, P. G. 44, col. 885 D - 888 A, cf. Dumitru Radu, *Îndrumări Misionare*, p. 939.

47 **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, *Răspunsuri către Talasie*, 59; *Filocalia Românească*, vol. III, p. 320.

Tatălui lor” (Mt. 13, 43), căci Dumnezeu este, fără echivoc, Tatăl dreptilor prin moștenirea dată lor prin demnitatea împărătească a Domnului Iisus Hristos, care S-a coborât între oameni ca Om, pentru ca pe oameni să-i ridice la starea de fii și moștenitori ai lui Dumnezeu, precum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: *“Când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte! Astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos”* (Gal. 4, 4-7).

În epectază se înțelege pe deplin cuvântul Sf. Apostol Pavel către Romani *“că Dumnezeu toate le lucrează spre folosul nostru ... pe care i-a cunoscut ... i-a chemat, pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și preamărit”* (Rom. 8, 28-30), cuvânt pe care unii îl interpretează eronat în vremelnicia acestei lumi și ajung la eroarea predestinării, dar Sfântul Pavel surprinde aici veșnicia dreptilor încununată cu binecuvântata demnitate împărătească, dată dintru început oamenilor, din actul creator, despre care am amintit în cuvul preliminar, de asemenea surprinde dragostea și preștiința lui Dumnezeu, care pe toți îi cheamă la Sine cu dragoste, dar întru preștiința Sa cunoaște că doar unii se vor îndrepta definitiv spre El.

Epectaza, ca sete continuă după Dumnezeu și continuu stâmpărată de Dumnezeu explică concret revărsarea demnității împărătești a Mântuitorului peste drepti prin ridicarea lor, în viața veșnică, de către Dumnezeu, din slavă în slavă, căci binele de care se împărtășesc ei îi face capabili de participare la bunuri și mai mari, trezindu-le o nouă sete de îndumnezeire. Se înțelege că omul ca spirit este nelimitat, doar că între el și Dumnezeu va exista veșnic deosebirea esențială dintre necreat și creat. Altfel spus, sufletul omenesc este veșnic în devenire, în tensiune după Dumnezeu și după îndumnezeirea sa chiar și în epectază, când și trupurile înviate devin părtașe la slava sufletelor lor. Aceasta este ținta finală spre care se îndreaptă nădejdea tuturor binecredincioșilor creștini și spre care Hristos îi conduce pe toți ca unul ce are veșnic mandat a fi împărat prin excelență al cerului și al pământului.

BIBLIOGRAFIE

- **Casel, Odo**, Das christliche Kultmysteium, Regensburg, 1935, ediția a 2-a.
- **Danielou, Jack**, Platonisme et Theologie mystique, p. 317, în *Comentar la Cântarea Cântărilor*, P. G. 44, col. 885 D -888 A, cf. Dumitru Radu, *Îndrumări Misionare*
- **Eliade, Mircea**, Istoria credințelor și ideilor religioase, Editura Humanitas, Chișinău, 1992, vol. I, traducere de Cezar Baltag.

- **Horatius, Quintus Flaccus** (65 î. Hr.- 8 d. Hr.), *Epoda a VII**R. A. Stein, *La civilisation tibetaine*
- **Lossky, Vladimir**, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993
- **Pomian, Ștefan**, *Principii morale*, Edit. Umbria, Baia Mare, 1999.
- **Popa M. D. ~ Horia C. Matei**, *Mică enciclopedie de istorie universală*, Editura Politică, București, 1988
- **Sfântul Clement Romanul**, *Epistola către Corinteni*, în *P. S. B. 1*, București, 1979, traducere de Dumitru Fecioru.
- **Arhimandrit Man, Serafim**, *Livada duhovnicească*, Editura Diecezană Cluj-Napoca, 1990
- **BIBLIA sau Sfânta Scriptură**
- *Cartea Egipteană a morților*, Editura Sophia, Arad, 1993, traducere de Maria Genescu.
- **Chou King**, în traducerea lui J. Legge
- **Condurachi, Emil ~ Vladimir Iliescu**, *Crestomație de texte privitoare la Istoria Antică*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1963.
- **Eliade, Mircea**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Humanitas, Chișinău, 1992, traducere Cezar Baltag.
- **Eusebiu de Cezarea**, *Viața lui Constantin Cel Mare*, în *P. S. B. 14*, trad. Radu Alexandrescu.
- **Frankfort**, *Ancient Egypt Religion*, Payot, Paris, 1924.
- **Grup de autori**, *Istoria Universală, vol. I*, București, Editura Științifică, 1959, traducera editurii.
- **Herodot**, *Istории*, Editura Minerva, București, 1984.
- **Herodot**, *Istории*, Editura Științifică, București, 1961.
- *Învățătură a celor 12 Apostoli*, *P. S. B. 1*, traducere, Dumitru Fecioru.
- **Ioan Mircea**, *Epistola întâi a Sf. Apostol Petru. Introducere și comentariu. Teza de doctorat*, București, 1973
- **Ioan, Mircea**, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.
- **Matei C. Horea**, *Lumea antică*, Editura Danubius, București, 1991
- **Matei, C. Horea ~ Popa, D. M.**, *Mică enciclopedie de istorie universală*, Editura Politică, București, 1988.
- **Negoită, Atanasie**, *Civilizația asiro-babiloniană*
- **Novum Testamentm Graece et Latine**, *United Bible Societies*, London, 1969.
- **Pomian, Ștefan**, *Istoria și filosofia religiilor- note de curs*, Editura Umbria, Baia Mare, 1999.
- **Sfântul Atanasie cel Mare**, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, în *P. S. B. nr. 15/1987*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, traducere de Dumitru Stăniloae.
- **Sfântul Grigore Palama**, *Cuvântări*, 21, *La Înălțare*, în *P. G. 151*, col. 280 D.
- **Sfântul Ioan Damaschinul**, *Dogmatica*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, traducere de Dumitru Fecioru.
- **Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Omilii la Facere*, în *P. S. B., nr. 21*, Editura Institutului Biblic și de misiune al B. O. R., București, 1987, traducere Dumitru Feciorul.

- **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, *Ambigua*, P. S. B. 80/1983, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 80, traducere de Dumitru Stăniloae.
- **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, Răspunsuri către Talasie, 59; *Filocalia Românească*, vol. III
- **Sfântul Vasile Cel Mare**, Epistola 236, în P. S. B. nr. 12/1988, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe Române, București, traducere de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae.
- **Stăniloae, Dumitru**, academician, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978
- **Stein, R. A.**, *La civilisation tibetaine*.
- **Titus Livius**, *Istoria romană*, vol. V, De la întemeierea Romei, în *Clasicii literaturii universale. Proză istorică latină*, Editura pentru literatură universală, București, 1965.

PĂTRUNDEREA CREȘTINISMULUI ÎN SUECIA ȘI FINLANDA

Pr. dr. Cristian ȘTEFAN

ABSTRACT

As far as can be ascertained, Ansgar, a French Benedictine monk, was the first to preach Christian Gospel in what is now Sweden. He arrived at the trading centre of Birka on the island Björkö in Lake Mälaren in 829. It took a long time for Sweden to be Christianized, partly because it was divided into provinces, each headed by an independent king or chieftain. Olof Skötkonung, king of both Götar and Svear, was the first king to be baptized, about 1000. The king had played a central role and he was considered sacred, divinely ordained through the act of coronation. The Christian mission was very difficult in Finland. "The Apostle of Finland" was named bishop Henrik, but the best results in Christian mission had Thomas, a Dominican monk.

Epoca fierului în Suedia, în care se pare că începe cultul zeului Thor, merge înapoi până în jurul anului 500 î.Hr. Mai târziu, ciocanul a fost considerat sacru, ca unealtă divină, și cu el erau consacrate miresele și trupurile morților, iar oamenii erau binecuvântați cu semnul ciocanului, ca și cum erau binecuvântați creștinii cu semnul Crucii.

Cultul zeului Odin, care era considerat zeul înțelepciunii și fusese probabil introdus din Danemarca sau din sud, datorită raselor germanice, datează din perioada creștină. În secolul al VIII-lea sacrificiile umane nu erau necunoscute. Se poate spune că până în secolul al IX-lea popoarele nordice nu au fost luate în considerare de către lumea creștină. Această realitate a fost "răsplătită" de perioada vikingilor, prin năvăliri și jafuri, când au suferit mulți oameni nevinovați și au fost distruse biserici, până ce vikingii au devenit ei înșiși creștini.¹

Această neglijare a națiunilor Scandinaviei de către vecinii lor creștini a adus dezastru peste aceștia din urmă, fapt ce a determinat inițierea unor strânse legături cu Scandinavia. De aceea, prima încercare din partea țărilor creștine a fost de a-i converti pe nordici la noua religie, trimițând misionari începând cu secolul al IX-lea.² Convertirea Suediei la creștinism a durat o perioadă destul de lungă, întinzându-se, de la sosirea primilor misionari până la data când s-a putut spune că Biserica s-a așezat pe baze solide, vreme de trei secole.

Ambasadori ai curții Suediei, au venit la curtea împăratului franc Ludovic

¹ Wordsworth, John - "The National Church of Sweden", London 1911, pag. 31

² Waddams, H. M. - "The Swedish Church", London 1946, pag. 1

cel Pios (814-840), în anul 829, cerându-i să le trimită misionari creștini în țara lor, întrucât mulți suedezi erau dispuși să primească creștinismul. Aceasta a fost posibil deoarece suedezii auziseră de la vecinii lor danezi despre relațiile cu Imperiul franc și despre religia acestora.³ Cel care a fost solicitat să meargă și în Suedia a fost Anskar, cel care mai întâi activase prin ținuturile daneze.

Anskar, însoțit de un călugăr Witmar⁴, din Nouveau Corbie, s-a imbarcat încărcat de daruri trimise de împărat pentru regele Suediei. Însă corabia a fost atacată de pirați, iar misionarii au rămas fără daruri, între care erau incluse și cărți. Cu toate acestea, ei au ajuns la Birka, pe insula Björkö a lacului Mälär, lângă vechea capitală Sigtuna, unde regele Björn le-a permis să propovăduiască Evanghelia lui Hristos și să-i boteze pe cei care erau dispuși să devină creștini.

Prima comunitate de creștini a inclus un număr de sclavi, care fuseseră luați captivi din țările creștine. Unul dintre primii lor convertiți a fost un om de rang și sfătuitor al regelui, pe nume Herigar, care a și construit o biserică pe proprietatea sa.⁵

După ce a petrecut aproape un an și jumătate în Suedia, Anskar s-a întors pentru a raporta împăratului realizările și să pună la cale un plan mult mai dezvoltat în vederea continuării misiunii creștine. În acest scop Ludovic cel Pios a făcut din localitatea Hamburg un scaun arhiepiscopal și un centru de activitate misionară pentru țările nordice, iar Anskar a fost hirotonit ca arhiepiscop de către episcopul Drogo de Metz. La scurt timp după aceasta, Anskar a făcut un drum la Roma, unde a primit și recunoașterea - pallium - din partea papei Grigorie IV (827-844). Cu această ocazie, el a fost însărcinat, împreună cu arhiepiscopul Ebo de Rheims, să conducă opera de încreștinare a țărilor din nord.⁶

Întorcându-se de la Roma, Anskar l-a hirotonit ca episcop ajutător pe Gautbert, nepotul lui Ebo, primind numele de Simion. Acesta s-a dus în Suedia, unde a fost primit frumos de către rege și popor⁷. Apoi a început să predice cuvântul Evangheliei și a ridicat o biserică la Sigtuna, numărul creștinilor crescând în fiecare zi. El și-a desfășurat această muncă misionară în jur de 10 ani, când la anul 845 s-a produs o revoltă a păgânismului împotriva creștinilor, iar episcopul Simion a fost depozat de toate și izgonit din țară. Nepotul său, Nithard, a fost ucis, în același an. Tot atunci, orașul Hamburg a fost invadat de către nordici și distrus, iar

3 Murray, Robert - *"A Brief History of the Church of Sweden"*, Ediția a II-a, Stockholm 1969, pag. 8

4 Robinson, C.H. - *"Anskar, The Apostle of the North, 801- 865"*, London 1921, pag. 36

5 *Ibidem*, pag. 49

6 *Ibidem*, pag. 53

7 *Ibidem*, pag. 55 - 56

Anskar a fost nevoit să se mute la Bremen, o localitate mai puțin expusă raidurilor vikinge. De acum înainte, titulatura lui a devenit **“arhiepiscop de Hamburg-Bremen”**⁸.

Cu toate acestea, Anskar nu i-a disprețuit și nici nu i-a uitat pe cei din țările nordice. Două decenii mai târziu, el a întreprins o altă călătorie la Birka, în anul 848, în timpul când conducea regele Olof, rămânând pentru o perioadă de timp.⁹ El a ajuns într-o perioadă critică, în care aveau loc multe discuții între oameni pe teme religioase. Existau două tendințe în ceea ce privește păgânismul din Scandinavia: una spre monoteism cu un caracter sceptic și una îndreptată spre creșterea numărului zeităților.

Această situație a determinat convocarea unei adunări, numită Thing, unde să se ia o hotărâre. Anskar l-a solicitat pe rege să se pronunțe în favoarea creștinismului, încă înainte de convocarea adunării, propunere ce a fost înnoită și la adunare.¹⁰ Rezoluția acestei întruniri a fost una favorabilă creștinismului, recunoscându-se Dumnezeu creștin și creștinismul ca religie națională, după ce s-a trecut peste același procedeu și în alte părți ale Suediei. Apoi, Anskar l-a lăsat pe Eribert, un alt nepot de-al episcopului Gautbert, ca superintendent al misiunii creștine și s-a întors în Germania, unde a murit la data de 3 februarie 865, în orașul Bremen. La scurt timp el a fost canonizat de către papa Nicolae I (858-867)¹¹.

Timp de 70 de ani, după moartea lui Anskar, cu greu s-a mai putut face ceva pentru a se extinde opera misionară în Suedia. Rimbart, succesorul și biograful său, între anii 865-888 a întreprins mai multe vizite, atât în Suedia, cât și în Danemarca, dar condițiile politice au făcut dificilă realizarea unei activități misionare. În efortul său de a răscumpăra captivii luați de nordici, el a fost nevoit să-și cheltuiască din tezaurul Bisericii sale.¹²

Un succesor al lui Rimbart, Unni, a vizitat Suedia, murind la Birka în anul 936. Urmașul său, Adaldag, a hirotonit ca episcop pentru Suedia pe un danez, Odinkar. Însă se pare că opera misionară creștină nu s-a extins dincolo de Birka.

Primul rege creștin al Suediei a fost Olof Skötkonung, care a condus țara între anii 993 și 1024. Potrivit tradiției suedeze, el a fost botezat de către episcopul Sigfrid la izvorul Husaby, lângă Skara în anul 1008. Episcopul Sigfrid a fost de origine engleză și se pare că este aceeași persoană

8 Murray, Robert - *op.cit.*, pag. 9-10

9 Wordsworth, John - *op.cit.*, pag. 54

10 Robinson, C.H. - *op.cit.*, pag. 62

11 Wordsworth, John - *op.cit.*, pag. 55

12 *Ibidem* - pag. 57

identificată cu Sigurd, care a fost asociat cu Olaf Tryggvason.¹³ Conform lui Adam de Bremen, el a predicat printre suedezi și ceilalți locuitori ai Nordului și se pare că a activat ca și misionar în districtul Verend în Smaland, unde este venerat ca fondatorul Bisericii din Wexio.¹⁴

În ceea ce privește introducerea creștinismului în West Gotland se știe că un mare merit îi revine regelui, care a dovedit un mare zel pentru convertirea supușilor săi și pentru distrugerea templelor păgâne. În încercarea de convertire a acestei regiuni, un fapt demn de remarcat este acela că nu s-a făcut uz de forță, ci li s-a respectat libertatea de a alege a oamenilor. Căpetenia acestei regiuni a acceptat cu bucurie acest statut și în curând a fondat o biserică pentru Dumnezeu creștin și un scaun episcopal, aproape de danezi și norvegieni, în orașul Skara. Primul episcop a fost Thurgot, hirononit de arhiepiscopul Unwan (1013-1029).

Urmașul la tron, Anund Jacob, a continuat opera de încreștinare, contribuind la răspândirea religiei creștine peste cea mai mare parte a Suediei. În anul 1030 a fost hirotonit cel de-al doilea episcop de Skara, în persoana lui Goteskalk, de către arhiepiscopul de Bremen. Apoi arhiepiscopul Adalbert de Bremen (1045-1072) a hirotonit cinci episcopi pentru Suedia, între care și John Călugărul, ca episcop de Birka. Acesta din urmă este primul călugăr, despre care se spune că a activat în Suedia, după Anskar. Unul dintre acești episcopi, Adalward, a reușit să aducă la adevărata credință pe mulți locuitori din orașul Sigtuna și din împrejurimi și a încercat să desființeze idolatria la Uppsala.¹⁵

Un alt episcop, numit Simion sau Stenfi, a predicat printre lapsi, în regiunile cele mai nordice, fiind venerat ca Sf. Staffan.

S-a încercat o încreștinare prin forță, atunci când episcopii l-au îndrumat pe Stenkil, devenit rege la anul 1066, să o folosească în vederea extinderii credinței creștine și a desființării idolatriei, însă cererea lor a fost respinsă. Fiul său Inge, care i-a urmat la tron începând cu anul 1080, nu a demonstrat aceeași înțelepciune cu a tatălui său și a forțat botezarea locuitorilor din Svithiod. Poporul, însă, a aruncat cu pietre în el, fiind obligat pentru un timp să abdice.

O regiune care a fost încreștinată prin forță a fost Smaland și a fost opera regelui norvegian Sigurd (1121-1130). După 3 ani regele Inge și-a recăștigat tronul, dar s-a oprit de la distrugerea templului păgân din Uppsala. Un rege de mai târziu, Sverker I cel Bătrân (1132-1156), a condus inițiativa construirii catedralei din Uppsala, la anul 1138, și a folosit pentru construirea ei materiale din vechiul templu păgân.¹⁶ Uppsala a devenit centru

¹³ *Ibidem* - pag. 71-72

¹⁴ Robinson, Charles Henry "The Conversion of Europe", London 1917, pag.480

¹⁵ *Ibidem* - pag. 481

¹⁶ Wordsworth, John - *op.cit.*, pag. 81

episcopal, încă din anul 1130, înlocuindu-l pe cel de la Sigtuna.

Un englez, pe nume Eskil, a fost hirotonit episcop de Strengnas, de către Sigfrid, și a propovăduit ca misionar în Svdermanland. Aici, cumnatul regelui Inge, Blot-Sven, a venit că să aducă jertfe zeilor păgâni. Se spune că episcopul s-a rugat lui Dumnezeu ca să facă ceva și să-i împiedice. Ca rezultat al rugăciunii sale a urmat o furtună cu fulgere, ploaie și zăpadă care a răsturnat altarul păgân și a împiedicat desfășurarea cultului. Păgânii au fost atât de nervoși încât l-au omorât pe episcop, iar ziua martiriului său este ținută la data de 12 iunie.

Către sfârșitul secolului al XI-lea, trei englezi au devenit, în succesiune, episcopi de Skara: Rodulward, Ricolf și Edward.

Un alt englez, călugărul David, a întemeiat scaunul episcopal de Vesteras în Vestermanland și se spune că a fost martirizat în anul 1082. Sf. Botvid, primul misionar născut în Suedia, a fost botezat în Anglia și de asemenea a suferit o moarte martirică, cam în aceeași perioadă de timp. Orașul Botkyrka este numit după numele lui.¹⁷

Pe la anul 1130, ceea ce înseamnă în jur de 300 de ani de la misiunea lui Anskar, Suedia devenise în întregime o țară creștină. Cam în același timp, arhiepiscopul de Hamburg-Bremen încetase să mai fie conducătorul spiritual al Nordului Europei. În anul 1103, țările nordice au cerut un arhiepiscop de-al lor care să aibă reședința în localitatea Lund, provincia Scania, în acea vreme teritoriu danez. Numele lui a fost Asker, un prieten al marelui Anselm de Canterbury.¹⁸

Epoca misionară era încheiată, iar organizarea eclesiastică s-a înfăptuit foarte repede. Biserici au fost construite pretutindeni, episcopii aveau desemnate scaune diocezane. Un document datat în anul 1120 enumeră șase scaune episcopale, dintre care patru sunt încă existente: Skara, Linköping, Strängnäs și Västerås. Scaunul de Uppsala, mai înainte amintit, este considerat al șaptelea, iar spre sfârșitul Evului Mediu s-a înființat și scaunul de Växjö, din sudul Suediei.

După anul 1150, regii Suediei au cerut papei să dea poporului suedez un primat, iar cardinalul englez Nicholas Breakspeare, devenit apoi papa Adrian IV, în drumul său spre Norvegia, a trecut și prin Suedia. S-a ținut și un sinod la Linköping (1152), unde s-a hotărât ca suedezii să plătească o taxă anuală papalității.¹⁹ Spre deosebire de Norvegia, la acea dată Suedia nu era pregătită să facă pasul separării Bisericii, deoarece secolul al XII-lea a fost dominat de lupte puternice dintre două dinastii rivale.

Biserica a devenit națională abia în a doua jumătate a secolului al XII-lea,

¹⁷ Robinson, C.H. - *op.cit.*, pag. 483

¹⁸ Murray, Robert - *op.cit.*, pag. 11

¹⁹ Godfrey, John - *op.cit.*, pag. 483

când Uppsala a devenit scaun arhiepiscopal, urmând ceea ce Danemarca și Norvegia dobândise mai devreme. A rămas și scaunul de Lund la rang arhiepiscopal, dar mai mult formal. Primul arhiepiscop al Suediei a fost Ștefan, un călugăr cistercian din mănăstirea Alvastra.²⁰ El a fost hirotonit în august 1164 la Sens, de către papa Alexandru III, refugiat din cauza conflictului cu Frederick Barbarosa, și arhiepiscopul Eskil de Lund.

Monahismul, se pare că nu a fost introdus în Suedia până în secolul al XII-lea, când a fost fondată prima mănăstire de la Alvastra (1143), în East Gotland. Un an mai târziu, a fost întemeiată alta, la Nydala, în Smaland, iar apoi în câțiva ani fiecare district mai mare din Suedia avea una sau mai multe mănăstiri.

În insula Gotland, creștinismul a fost introdus mai devreme, în secolul al X-lea. Dar nu se cunoaște aproape nimic despre primii misionari. Urme ale Bisericii creștine se pot găsi în jurul anului 900, întemeiată la Visby.

O ultimă zonă de interes în ceea ce privește misiunea creștină în Apus, este Finlanda, una foarte dificilă din punct de vedere al activității misionare. Papa Inocențius III, într-o scrisoare către arhiepiscopul de Lund, spune că cel care accepta un scaun episcopal în Finlanda era condamnat la o moarte de martir. Un astfel de climat nu făcea altceva decât să-i descurajeze pe misionari.

Păgânismul din Finlanda era asemănător cu aninismul, iar mitologia era distinctă de cea din celelalte țări scandinave. Aceasta din urmă includea cultul morților, în timp ce natura era populată de divinități diverse. Erau spirite ale pământului, ale apei și mai exista un zeu al aerului numit „**Cel Bătrân**”, de care depindea recolta. Într-un teritoriu plin de păduri erau numeroase divinități ale copacilor, al căror căpetenie era Tapio, protectorul vânătorilor²¹.

Finlanda era situată între două mari puteri: Suedia și Rusia, fapt ce a îngreunat mult soarta locuitorilor, întrucât teritoriul lor a fost disputat timp de o mie de ani, de cele mai multe ori nu în scop imperialistic, ci mai ales din motive strategice pentru cele două părți.

Un alt fapt adevărat a fost acela că vikingii suedezi și-au îndreptat atenția mai mult în zona Mării Baltice și în Golful Bothnia, ceea ce a dus la conflicte între suedezi și finlandezi. La început finlandezii au fost locuitori pașnici, însă fiind luați prin surprindere au fost nevoiți să înceapă a-și organiza apărarea, practicând noi metode de strategie marină și de comerț marin. Vikingii au fost încreștinați mai devreme și pentru a reuși să-i țină sub control pe rivalii

²⁰ Murray, Robert - *op.cit.*, pag. 14

²¹ „*The Church in Anglo-Saxon England*”, Cambridge 1962, pag. 360

lor finlandezi, s-au hotărât să-i convertească la creștinism.²² Aceasta nu a fost o sarcină ușor de îndeplinit, deoarece finlandezii erau deciși să opună rezistență.

Pe la mijlocul secolului al XII-lea (c.1155),²³ regele suedez Erik IX a pornit o cruciadă împotriva păgânilor, învigându-i și obligându-i să se boteze. Mulțumit de succesul rapid, regele s-a întors în țară, lăsându-l pe episcopul Henrik să aibă grijă pe mai departe de activitatea misionară.

Oricum, finlandezii au privit această convertire mai mult ca pe o formalitate, fiind profund împotriva noii doctrine creștine, nu atât pentru că țineau la cultul zeilor, ci mai ales datorită aversiunii față de dușmanii suedezi. Acest succes militar i-a alarmat și pe ruși și la numai un an după cruciadă, episcopul Henrik a fost ucis de către un conspirator finlandez. Suedia nu a putut replica imediat, deoarece era frământată de lupte interne. Mai mult, finlandezii și aliații lor ruși au hotărât să atace Suedia în anul 1187, omorând chiar și pe arhiepiscopul de Uppsala.²⁴ Mai târziu, episcopul Henrik a fost canonizat, fiind numit "Apostolul Finlandei".

O încercare în a-i converti pe finlandezi a fost făcută și de către danezi, dar nici ei nu s-au bucurat de un mai mare succes.

Cel care a reușit mai mult a fost un englez, pe nume Thomas, căruia i s-a încredințat încreștinarea țării de către papa Inocențiu IV (1243-1254). El a fost călugăr dominican și a fost hirotonit episcop pentru Finlanda, în jurul anului 1220.²⁵ O explicație a succesului său, este și faptul că papa l-a susținut militar și cu toate că s-a dovedit un misionar viguros, metodele sale nu au fost întotdeauna între cele mai corecte. Către sfârșitul vieții sale, a avut sentimente de căință și i-a cerut permisiunea papei, ca să se retragă într-o mănăstire din Gotland, unde și-a petrecut ultimii ani în liniște și pace.

Prin el, papalitatea a reușit să se instaleze în Finlanda, înainte ca Biserica Ortodoxă să se poată instala cu fermitate. Cu toate acestea finlandezii nu s-au dovedit a fi buni creștini, ci dimpotrivă au fost cei mai răzbunători membrii ai Bisericii. Devenise o practică comună pentru ei ca să accepte religia creștină atunci când erau amenințați, ca apoi să revină la păgânism odată cu trecerea pericolului.

Etapa finală a încreștinării poporului finlandez s-a derulat pe la mijlocul secolului al XIII-lea. Regele suedez Erik Erikson, determinat de papalitate, a întreprins o cruciadă împotriva păgânilor din centrul Finlandei. Poporului i s-a oferit o singură variantă: botezul sau sabia; ceea ce a determinat triumful final al Bisericii din Apus asupra ținuturilor Scandinaviei.

22 Stephen de Ullman - *"The Epic of the Finnish nation"*, London 1940, pag. 28

23 Murray, Robert - *op.cit.*, pag. 13

24 Stephen de Ullman - *op.cit.*, pag. 29

25 Godfrey, John - *op.cit.*, pag. 360

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR - PREDICATOR PRIN EXCELENȚĂ AL IUBIRII CREȘTINE

Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

ABSTRACT

Die monastische Bewegung mit ihren Anfängen schon im 5. Jahrhundert erlebte bereits während der Vaterzeit eine erste Blüte, als sie nach den Ende der grossen Verfolgungen die Spiritualität des Martyriums ablost. Es gibt die Verbindung des Monchtums mit dem Jungfraulichkeitsideal zu nennen. Im 4-5 Jahrhundert haben zahlreiche Autor wie Johannes Chrysostomus anhand des Themas von Christus, dem Brautigam und in Verbindung mit dem Hohenlied der Liebe eine Spiritualität der Jungfraulichkeit entfaltet. Heiliger Johannes Chrysostomus hat das Lieben Christi gelehrt also Ort der Offenbarung deiner Liebe zu uns durch Heiligen Liturgie in Kirche. Er hat predigt Christus Evangelie war im Licht der Paulinischen Lehre von christliches Liebe. Die christliche Liebe ist Christus Lebens, neuen Lebens vollkommen durch Öffnung die Herz zu Gottes Sohn, Jesus Christ und Liebe zu Ihr Bruders. Johannes Chrysostomus bleiben auf Jahrhunderts Predigkeit mittels Exzellenz die christliches Liebe.

Linii pentru o biografie generală a Sfântului Ioan

Figura impresionantă a Sfântului Ioan Gură de Aur, care a marcat profund „secolul de aur” al Bisericii creștine, ocupă în literatura patristică un loc cu totul aparte, el însuși dovedindu-se a fi unul dintre cei mai însemnați părinți și dascăli ai lumii cu care creștinătatea se mândrește, aparținând unei adevărate pleiade de oameni superiori, ale căror lucrări, virtuți și genii au exersat atâta influență asupra destinului Creștinismului, încât a umplut cu strălucire incomparabilă acest secol¹. Sfântul Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, a rămas peste veacuri una dintre cele mai înalte și complexe personalități duhovnicești a Bisericii creștine din Răsărit², care a dominat în mod inegalabil epoca și vremea sa, dând dovadă de alese calități intelectuale și morale, care a impresionat și continuă să impresioneze generații de creștini prin întreaga sa activitate pastorală, catehetică și liturgică pusă în slujba Bisericii lui Hristos. Sfântul Ioan s-a impus ca o personalitate proeminentă care a dominat în mod incomparabil epoca sa. Istoricul român Teodor M. Popescu arăta, într-un studiu dedicat Sfântului Ioan Hrisostomul, că în Răsărit nici un alt om al

1 **Diac. Gheorghe Băbuț**, *Istoria Sfântului Ioan Gură de Aur*, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 2003, p. 3.

2 Anul acesta, pe 13 noiembrie, împlinindu-se 1600 de ani de la trecerea sa la cele veșnice, motiv pentru care și noi am întocmit acest studiu ca un omagiu adus marelui Părinte, pedagog, predicator și sfânt care este Sfântul Ioan, Gura de Aur a Bisericii creștine.

timpului său nu s-a distins și nu a avut însemnătatea pe care a avut-o el și nici nu a atras interesul contemporanilor și stima posterității ca și el și nimeni nu a lăsat amintirea și nici n-a ajuns la celebritatea lui³. Știința lui teologică și talentul său neîntrecut, virtuțile lui evanghelice și calitățile lui sufletești mari, atitudinea lui eroică în încercări dureroase și mai ales destinul lui măreț și în același timp tragic, au umplut, încă de atunci, lumea creștină de faima și numele lui, respectat de la Răsărit la Apus, la greci, romani și barbari. Nimeni nu a mai fost atât de iubit, atât în timpul vieții, cât și după moarte, ca Sfântul Ioan Hrisostomul.

Și pentru că aminteam faptul că Sfântul Ioan a făcut parte din rândul unei remarcabile pleiade de oameni care au strălucit ca și adevărați luceferi în sânul Bisericii creștine din secolul al IV-lea, vom spune că și alți părinți, contemporani Sfântului Ioan, dispuneau de aceeași înclinare și erau cuprinși de un remarcabil entuziasm pentru acțiune, pentru propovăduirea cuvântului Evangheliei Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dar nici unul nu s-a ridicat la nivelul său. De pildă, străluciții săi contemporani apuseni, Ieronim și Augustin, dețineau o înaltă putere de pătrundere în ceea ce se numește speculațiile teologice, Sfântul Ioan i-a întrecut prin avântul său misionar și prin energia practică pe care o pune în lucrarea sa de a schimba pe oameni în slujitori ai binelui. Alături de ei și alți părinți, precum Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Athanasie al Alexandriei, Ambrosie al Mediolanului, și alții mulți, sunt negreșit luceferi strălucitori pe orizontul intelectual al Bisericii creștine, care vor străluci în veci în decursul secolelor spre slava Mântuitorului nostru Iisus Hristos și a Bisericii întemeiate de El, însă în fruntea tuturor acestora locul de onoare se cuvine Sfântului Ioan, Arhiepiscopul Constantinopolului, pe care creștinătatea întreagă, imediat după încetarea lui din viață, l-a proclamat „*cel mai mare luminător al lumii, dascăl ecumenic, stâlpul bisericii, lumina adevărului, trâmbița lui Hristos, prooroc și vorbitor al tainelor lui Dumnezeu, theoforul Ioan sau Hrisostomul Ioan*”.⁴

Viața sa atât de exemplară, ca una dintre cele mai bogate în atitudini, fapte și virtuți, dar mai ales opera sa, au immortalizat personalitatea acestui mare Sfânt Părinte al Bisericii creștine. Și cu toate că viața și faptele minunate ale Sfântului Ioan au fost puțin cunoscute timpului imediat următor trecerii sale la viața veșnică, opera sa atât de vastă și profundă a aureolat de timpuriu memoria sa, veritabila sa colecție literară constituind o comoară nepuizabilă de mărgăritare ale Bisericii creștine. Sfântul Ioan este unul dintre cei mai mari oratori ai Bisericii dintotdeauna, un mare teolog, mare ierarh și sfânt și, în aceeași măsură, un foarte mare păstor de suflete. Multe din culmile sfințeniei, ale desăvârșirii duhovnicești, ale artei oratorice bisericești,

3 Cf. **Teodor M. Popescu**, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1957, p. 531.

4 Vezi **P.S. Theodosie Athanasie**, *Viața și activitatea Sfântului Chrisostom*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1923, p. 19.

ale științei de Dumnezeu, ale tratamentului și conducerii pastorale atinse de această uriașă personalitate creștină au rămas până în zilele noastre neegalate de nici o altă persoană. De aceea Sfântul Părinte a rămas peste veacuri în sânul Bisericii lui Hristos un izvor nesecat de apă vie, un far dătător de lumină cerească, un model de luptător neînficat împotriva răului și al imoralității, un păstor ideal de suflete⁵.

Cel ce avea să devină arhipăstorul Bisericii din Constantinopol, spre sfârșitul secolului al IV-lea, Ioan, s-a născut în Antiohia, la Antakya (în sudul Turciei de azi), în timpul domniei împăratului Constans (337-361), între anii 344 și 347⁶. După informațiile furnizate de unii scriitori bisericești, cum este și Paladie, Sfântul Ioan provenea dintr-o familie nobilă, tatăl său ocupând o funcție importantă în armată, iar mama sa, Antuza, era de neam grec, o femeie foarte cultivată, cu un caracter puternic și provenea dintr-o familie creștină destul de bogată⁷. Tatăl său, Secundus, a murit foarte curând după nașterea sa, probabil când pruncul Ioan avea un an sau doi, iar mama sa Antuza, rămasă văduvă la doar 20 de ani, nu s-a mai recăsătorit după moartea soțului, ci s-a dedicat creșterii și educației fiului ei⁸. De aceea, primele elemente de educație creștină Sfântul Ioan le-a primit de la mama sa⁹, iar educația clasică a primit-o de la retorul timpului Libanius și de la filosoful Andragatius¹⁰.

Copilăria și-a petrecut-o sub domnia scurtă a lui Iulian Filozoful (361-363), adolescența și tinerețea sub domnia lui Valens (363-378), devenind bărbat adult în timpul domniei împăratului Theodosiu I (379-395) și ajungând la maturitate deplină în timp ce Arcadius (395-408) domnea în Constantinopol, el trecând la cele veșnice în anul 407¹¹.

După ce și-a încheiat studiile, la vârsta de 18 ani, s-a dedicat citirii și aprofundării Sfintelor Scripturi, dar și rugăciunii contemplative. A fost

5 Pr. prof. Spiridon Căndea *Sfântul Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete*, în BOR, nr. 10 / 1957, p. 922.

6 Cf. C. Baur, John Chrysostom and his Time, Maryland, 1959, p. 3.

7 A se vedea toate acestea la **Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Tratat despre preoție*, în trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, Edit. IBM al BOR, București, 1998, p. 31 ș.u.

8 Cf. David C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în trad. rom. de Luminița I. Niculescu, Edit. Sophia, București, p. 16.

9 El însuși recunoaște că influența hotărâtoare asupra dezvoltării sale spirituale a avut-o mai ales mama sa, Antuza, o ființă model, împodobită de virtuți, numele ei fiind sinonim cu virtutea, care i-a oferit un model de viață aleasă determinându-l să lucreze pentru umanitate întocmai ca aceia care se văd chemați să răsfoare legi. Părintele Constantin Cornițescu spune că mama sa „a făcut o operă nemuritoare; a format un om mare, un sfânt a cărui voce și exemplu vor fi amintite creștinătății întregi în orice timp, și a modelat sufletul unei perle a vieții creștine, dăluindu-l cu măiestria artistului”. (Pr. prof. C-tin Cornițescu, *Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1977, p. 615).

10 Cf. Ioan G. Coman, *Patrologia*, Edit. mănăstirii Dervand, 1999, p. 133.

11 Cf. A. J. Festugière, *Antioche*, Paris 1950, p. 412.

botezat de curând, în orașul Amida, de episcopul Baetanus, după care la scurt timp a fost făcut citeț, la Antiohia, de episcopul orașului, Pimen.

Ajuns la vârsta maturității, însetat de cunoșterea cea vie, s-a revoltat împotriva sofistilor, pe care-i socotea „niște comercianți de cuvinte”¹², urmând sfaturile marelui Diodor, unul din numeroșii monahi care locuiau în peșterile din munții cei înalți nu departe de oraș, curând acesta devenindu-i tânărului Ioan povătuitor duhovnicesc și învățător teologic¹³. Este știut faptul că Diodor a fost un mare erudit, care interpreta Scripturile potrivit tradiției școlii din Antiohia, adică într-un sens predominant istoric și literar, această metodă teologică fiind foarte utilă pentru Sfântul Părinte care a învățat astfel să citească cu răbdare fiecare cuvânt, fiecare literă, fără să omită nimic, această obișnuință de a citi făcându-l unul din cei mai buni cunoscători ai Bibliei¹⁴. Cât timp a fost elevul lui Diodor, tânărul Ioan și-a ales calea, dorind să devină „*un sfânt ca Pavel*” pentru care admirația sa era fără limită și pe care s-a străduit toată viața să-l egaleze prin toate eforturile sale.

Foarte curând devine, după Meletie, cel mai celebru, și prin virtute și ca orator, printre slujitorii Bisericii, un adevărat idol al auditoriului, cu toate că Sfântul Ioan socotea această glorie ca pe un obstacol în calea lui spre sfințenie. Cunoscând extraordinarele eforturi ale Părinților deșertului se hotărăște să-și părăsească orașul natal și să îmbrățișeze viața de pustnic, care era, după părerea sa, treapta cea mai înaltă pe care putea urca un om¹⁵. La insistențele mamei sale renunță deocamdată la această hotărâre, rămânând acasă și ducând o viață semimonastică¹⁶.

La scurt timp după moartea mamei sale s-a retras în munții Antiohiei, unde sub îndrumarea unui eremit, un stareț sirian cu numele de Isihie, a trăit singur într-o peșteră, în post, asceză, rugăciune și citirea cărților Noului Testament. Din cauza frigului și a posturilor foarte severe sănătatea i s-a șubrezit mult contractând o boală digestivă și renală care îl va chinui tot restul vieții¹⁷. Deși iubea mult acest mod de viață ascetică, agravându-i-se boala, a fost nevoit să se întoarcă în Antiohia în jurul anului 377.

Revenit la Antiohia¹⁸ a fost hirotonit diacon, în anul 381, de către epis-

12 David C. Ford, *op. cit.*, p. 18.

13 Ibidem, p. 19.

14 Virgil Gheorghiu, *op. cit.*, p. 34.

15 Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Studiu introductiv din PSB vol. 21, p. 10.

16 David C. Ford, *op. cit.*, p. 19.

17 Cf. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 20.

18 În timpul Sfântului Antiohia era un mare oraș al Asiei Mici, chiar unul din cele mai reprezentative, un oraș de aur cu o iluminată feerie și o populație de jumătate de milion de locuitori, în care găseai amfiteatre, băi, edificii grandioase, iar contemporanii numeau acest frumos oraș *Perla Orientului* sau *Voluptoasa Antiohie*. Petrecându-și aici mare parte din copilărie a avut o profundă influență asupra vieții și formării spirituale a Sfântului Ioan. (Vezi Virgil Gheorghiu, *Gură de Aur, atletul lui Hristos*, Edit. Deisis, Sibiu, p. 13).

copul Meletie. Urmașul lui Meletie în scaunul episcopal din Antiohia a fost Flavian, care în ciuda împotrivirii sale, l-a hirotonit preot pe Sfântul Ioan pe la anul 386. În calitate de preot a predicat în toate bisericile din Antiohia, în fiecare Duminică și sărbătoare, iar în Postul Mare în fiecare zi, mângâind poporul credincios ce participa la sfintele slujbe, ajutând pe cei nevoiași și bolnavi, încurajând pe tineri și îmbărbătând pe cei căzuți, dovedindu-se a fi de tânăr un excelent îndrumător al vieții duhovnicești, întrunind în persoana sa o viață aleasă condusă cu înțelepciune și viețuind după poruncile divine, expunând practic, cu cea mai mare sinceritate, sensul duhovnicesc al Sfintei Scripturi.

Angajat pe această nouă cale a slujirii Bisericii Sfântul Ioan s-a consacrat, începând din anul 381, *Societății creștine*, un fel de asistență socială de cruce roșie, ce funcționa pe lângă biserica din Antiohia. El s-a dăruit acestei lucrări cu întreaga sa pasiune de atlet al lui Hristos pe o perioadă de cinci ani, timp în care n-a crușat nici o osteneală, n-a ocolit nici o jertfă, n-a pregetat nici o clipă, ci ziua și noaptea se găsea mereu în slujba ajutorării aproapelui său, în slujba alinării durerilor și suferințelor fraților săi, în slujba povățuirii tuturor credincioșilor pe căile mântuirii creștine¹⁹. Apoi tot la Antiohia, încă din perioada diaconatului său, Sfântul Ioan a trasat în pagini de neuitat calitățile care trebuie să împodobească pe un adevărat păstor sufletesc, astfel încât a întocmit un profund tratat *Despre preoție*, în care a evidențiat pregnant vocația, sfințenia, evlavia, cultura multilaterală, râvna pentru bine, dragostea de Hristos și de oameni, tactul în opera pastorală a preotului slujitor al lui Hristos, el însuși dovedindu-se plin de grijă și dragoste pentru credincioși și pentru Biserică, susținând prin faptele sale principiile și obligațiile adevăratei preoții²⁰.

Întreaga activitate a Sfântului Ioan din Antiohia, care a fost de altfel perioada celei mai desăvârșite creații duhovnicești, cu predicile sale, cu grija față de săraci și bolnavi, stăruința lui în formarea morală a credincioșilor și apărarea dreptei credințe în fața ereticilor, i-au adus celebritatea despre care s-a vorbit și în capitala imperiului, la Constantinopol. Astfel în anul 397, la moartea arhipăstorului Nectarie al Constantinopolului, poporul drept-credincios a cerut stăruitor împăratului să fie adus în scaunul episcopal cel mai vrednic om în slujirea preoțească din acea vreme, care nu era altul decât Sfântul Ioan, preotul din Antiohia. Așa se face că după numeroase insistări, Sfântul Ioan a fost hirotonit episcop al Constantinopolului, în ciuda împotrivirii sale, pe când avea aproximativ 50 de ani. Ca arhipăstor, Sfântul Ioan a luat asupra sa o sarcină care părea multora utopică, dar el a predicat, cum n-a mai făcut-o nimeni până la el, îndemnând poporul la o viață morală ideală, gândind toate în duhul Evangheliei lui Hristos, cu o putere sufletească nemaîntâlnită, cu o căldură și o consecvență uimitoare, arătându-se pe sine ca

19 Pr. prof. Spiridon Căndea, *art. cit.*, p. 922.

20 Pr. prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr.7-8 /1955, p. 406.

fiind un înflăcărat apostol, cu viață de ascet, care îl fac fără asemănare în istoria Creștinismului.

Înaltul ierarh al lui Hristos, care avea într-adevăr un suflet de apostol, o viață de adevărat anahoret și o energie de profet, își dorea o Biserică și o lume în care egalitatea, buna înțelegere, munca cinstită și pacea să fie realități în care să se regăsească toți și toate. A dus o lucrare de înnoire a vieții sociale implicându-se direct asupra marilor probleme sociale ale vieții cotidiene. Este bine știut faptul că nimeni nu a atacat cu atâta vehemență pe cei bogați, analizând amănunțit aspectele revoltătoare ale vieții și a faptelor, puse în paralelă cu existența mizeră și indestructibilă a săracilor. Critica Sfântului Ioan este însoțită adesea de aprecieri și propuneri revoluționare chiar pentru mediul social al secolului al IV-lea. El atrage atenția asupra egalității dintre toți oamenii, asupra lăcomiei și războaielor, ca drept cauză principală a apariției inegalității, asupra valorii sufletului omenesc, asupra stabilirii unor raporturi corecte între bogați și săraci, fie prin întreținerea acestora din urmă, fie prin instaurarea organizată a unei vieți de obște²¹.

Pe la începutul anului 398, fiind arhiepiscop al Constantinopolului, Sfântul Părinte este pătruns de datorii acestei înalte demnități, punând un deosebit interes în creștinarea goților, în îngrijirea celor bolnavi și săraci, în moralizarea clerului și a poporului, șase ani neîntrerupți vocea lui a răsunat cu putere în biserica Constantinopolului, îndemnând, sfătuind, rugând și câteodată chiar poruncind ca fiecare creștin să devină adevărat atlet, urmaș și mărturisitor al Mântuitorului Hristos²². Măsurile administrative, reformele introduse în viața clerului și predicile sale care biciuiau pe față viciile, au creat dușmănia și nemulțumiri. A nemulțumit în primul rând pe oamenii palatului arhiepiscopal care s-au văzut lipsiți dintr-o dată de luxul și banchetele cu care-i obișnuise fostul arhiepiscop Nectarie, Sfântul Ioan introducând în palat viața ascetică, el însuși mâncând o dată în zi, mâncări simple și fără vin²³. Biciuind fără nici o cruțare răul, ori din ce parte ar fi venit, cei nemulțumiți în frunte cu Teofil al Alexandriei, cu împărăteasa Eudoxia și cu Eutropiu au început a urzi fel de fel de intrigi împotriva lui, aducându-i tot felul de acuze neîntemeiate, interpretând cu totul greșit predicile sale, precum și viața lui ascetică, la aceștia adăugându-se și câțiva episcopi nemulțumiți. Intriga și minciuna a triumfat spre necinstea celor ce au făcut uz de ele, ceea ce a dus astfel la căderea Sfântului Hrisostom din tronul Patriarhal și la exilarea lui²⁴.

La presiunea populației împăratul însă ordonă reîntoarcerea Sfântului Ioan în scaunul patriarhal, care este primit în triumf de păstoriții săi. Cu

21 Cf. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 601.

22 P.S. Theodosie Athanasie, *op. cit.*, p. 17.

23 Pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 407.

24 P.S. Theodosie Athanasie, p. 18.

toate acestea pacea a fost de scurtă durată, existând multe împotriviri la adresa patriarhului declanșându-se din nou ostilități sub influența lui Teofil și a împărătesei Eudoxia, la presiunea căroră împăratul Arcadie a dispus caterisirea patriarhului și exilarea lui în Cucusus, un sat obscur din Armenia, unde a și trecut la cele veșnice în timpul unui marș forțat către o altă localitate de surghiunire în ziua de 13 septembrie a anului 407, fiind înmormântat în biserica Sfântului Basilisc în Comana.²⁵

După cum se vede, Sfântul Ioan Hrisostom a trăit într-o epocă de mari prefaceri și de zbulucium general, de convulsii politice și religioase, de conflicte și răsturnări de oameni și de situații care au clătinat imperiul și implicit Biserica. Ierarhul cu suflet de apostol, cu viață de ascet, cu energie morală de profet, se găsea mereu și lucra neconținut într-o societate căreia îi aparținea și de care totuși se deosebea: îi aparținea prin părinți, prin dascăli, prin clerici, prin monahii și credincioșii timpului, prin prietenii și adversarii săi, însă se deosebea de ea prin idealul său moral-ascetic, pe care îl voia realizat integral de toți la locul și în chemarea lor.²⁶

Asemeni unui luceafăr, Sfântul Ioan Gură de Aur a depășit cu mult pe cei din jurul său și din vremea vieții sale, dovedindu-se a fi nu doar un om de frunte, un ales, un ierarh mare, o instituție, un principiu, ci și „o mare idee intrupată ca o chemare sfântă”.²⁷ Ceea ce a impus și impune pe Sfântul Ioan Bisericii a fost și este ortodoxia, adâncimea și frumusețea învățăturii sale, viața sa exemplară și excepționalul său talent de predicator.²⁸

Numele lui, sinonim cu iubirea și cu elocvența, strălucește în istoria Creștinismului cu cea mai curată strălucire. „Cerulei i-a plăcut să reunească peste această existență privilegiată toate aceste daruri ale harului și ale naturii pe care el le împarte tuturor; strălucirea talentului, măreția și împărăția cuvântului, entuziasmul credinței, râvna binelui, iubirea sublimă, știința și sentimentul cel mai profund al Evangheliei, iubirea roditoare și, se poate zice, aureola Sfinților rar a încununat capul unui om asemenea Sfântului Ioan”.²⁹

2. Activitatea literară și pastorală a Sfântului Ioan Hrisostomul

Este de netăgăduit faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur ocupă primul loc în literatura bisericească, mai ales ca hermeneut neîntrecut al Sfintei Scripturi, el fiind acela care a luat Sfânta Scriptură și din scoarță în scoarță

25 Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 31.

26 Prof. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1957, p. 532.

27 Cf. *ibidem*.

28 Pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 403.

29 Diac. Gheorghe Băbuș, *op. cit.*, p. 17.

a explicat-o înaintea credincioșilor adunați în biserică, făcând-o accesibilă la gradul de inteligență al fiecăruia. Există o definiție paradoxală conform căreia „Ioan Gură de Aur nu a fost neapărat un teolog, însă a posedat o teologie”.³⁰ Această concepție spirituală este, totuși, slăbită de evaluarea ei anacronică a omului, din moment ce prin standardele patristice clasice, Ioan Gură de Aur s-a dovedit a fi cel mai impresionant teolog datorită faptului că a fost și cel mai apreciat interpret al Sfintelor Scripturi.³¹ Într-adevăr, chiar și operele numeroase ale Sfântului Ioan Gură de Aur pot fi puse sub titlul „acestei teologii a incompletitudinii”,³² din moment ce și el, ca și toți scriitorii biblici, a lăsat completările autorității divine a Persoanei Duhului Sfânt, mai ales în ceea ce privește constituirea Bisericii ca Trup al lui Hristos. Asta și pentru că formulările securității intelectului pretind completări.³³

Pentru a-l situa pe Sfântul Ioan Gură de Aur între marii teologi ai timpului său, trebuie să cunoaștem și ce poziție a deținut el în lunga luptă purtată pentru supremația exegetică între Școlile rivale din Antiohia și Alexandria³⁴. Educat în maniera antiohiană a hermeneuticii antialegorice, Ioan Gură de Aur a trecut peste toate înclinațiile exclusive ale mai marilor lui dascăli și a îndrăznit să folosească cu succes alegoriile.³⁵ Astfel, combinând cele două metode, care sunt mai degrabă complementare una alteia, el a fost mai mult decât capabil să caute unitatea inspirației în Scripturi. Mai mult, analogiile superficiale antiohiene, în comparație cu intuiția alexandrină a conexiunilor tipologice profunde, foarte des păreau superficiale. Dar folosirea patristică a alegoriei este justificată, din moment ce apare aproape exclusiv în teologia aplicată regăsită în predicile sale.³⁶ Fără îndoială, Ioan Gură de Aur este recunoscut pentru metoda lui serioasă, istorică și psihologică în arta interpretării principalelor surse ale teologiei sale. A invocat autoritatea tradiției orale, însă un aspect mult mai evident al revelației a fost găsit, pentru Ioan Gură de Aur, ca și pentru ceilalți Sfinți Părinți ai Bisericii, în special, în Sfintele Scripturi.³⁷

Prin alegerea atentă a cuvintelor, prin morfologie și sintaxă, limba Sfân-

30 Cf. **C. Baur**, *John Chrysostom and his Time*, p. 356.

31 Cf. **Henri de Lubac**, *Exegèse médiévale*, vol. I, Paris, 1958, p. 38.

32 *Ibidem*, p. 39

33 A se vedea dezvoltarea acestei chestiuni la Frank Lake, *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral*, Londra, 1966, p. 591 ș.u.

34 Cf. **P.S. episcop Daniel**, în articolul intitulat *On Divine Philantropy*, publicat în Rev. „Theologia”, nr. 1, Atena, 1983, p. 243.

35 Vezi pe larg **Henri de Lubac**, *Typologie d'Allégorisme*, Paris, 1947, p. 196 ș.u.

36 Cf. **George Florovsky**, *Revelation and Interpretation, Biblical Authority for Today*, Londra, 1951, p. 180.

37 Cf. **H. de Lubac**, *Exégèse médiévale*, p. 56.

tului Ioan este de o desăvârșită corectitudine și puritate. La fel stilul său inconfundabil, care prin imaginile, figurile, comparațiile și patetismul său neafectat, se înscrie printre cele mai fermecătoare podoabe ale limbii grecești, deși oratorul scrie la aproape 800 de ani după perioada clasicismului elen propriu-zis. Ritmul scrierilor sale transformă adesea textul în pagini de poezie, ținuta generală a formei și a conținutului e aceea învățată în școala lui Libanius, deși puterea talentului său domină frecvent formulele tradiționale ale schematismului școlii libaniusiene.³⁸

Operele literare ale Sfântului Ioan se impun printr-un fond bogat, serios și realist, ce cuprind o varietate largă de material didactic pe baza textelor din Sfânta Scriptură și din toate domeniile vieții omenești³⁹, o comoară prețioasă pentru istoria culturii timpului, zidind integral ființa umană nu numai prin ideile lui superioare exprimate, ci și prin atitudinea neclintită în problemele pe care le studiază, dar în același timp și printr-o metodă psihologică de o rară abilitate și elasticitate. De aceea Sfântul Părinte este unul dintre cei mai mari și mai gustați scriitori ai Bisericii creștine, fondul și forma scrierilor sale prezentând și astăzi un viu interes nu numai istoric și cultural, ci și unul de continuă actualitate, morală, socială și literală.

Scrierile atât de numeroase ale Sfântului Ioan Gură de Aur, după structura lor, se pot împărți în: Tratatate pastorale, pedagogice, morale, apologetice și dogmatice; *Cateheze*; *Comentarii* diverse la Sfânta Scriptură; *Omilii* la cărți și texte din Vechiul și Noul Testament; *Cuvântări* la praznice împărătești, la sfinți și la diferite împrejurări; *Ecloge* pe diferite teme; *Scrisori* către persoane oficiale sau către alte persoane; *Cărți de cult*, în special alcătuirea slujbei Sfintei Liturghii, care-i poartă numele, sau a multor alte rugăciuni. Toate acestea îl așează pe Sfântul Ioan în rândul celor mai însemnați scriitori bisericești din prima perioadă a Creștinismului și indiferent de conținutul scrierilor sale, ele sunt în ansamblu gloria oratorică hrisostomiană, glorie neatinsă până astăzi în scurgerea vremii și care a adus autorului supranumele de „*Gură de Aur*”.⁴⁰

Spre deosebire de ceilalți oratori și interpreți patristici, Sfântul Ioan se distinge prin geniul său oratoric și prin numărul impresionant de predici cu tematică moral-socială, fapt pentru care, datorită eforturilor sale de transformare a societății prin morală, a dobândit nemuritoarea denumire de „*sociolog al epocii patristice*”⁴¹, el însuși dovedindu-se a fi un *adevărat*

38 Vezi **Magistr. Simion S. Caplat**, *Problema formei în predica Sfântului Ioan Gură de Aur*, în BOR, nr. 7- 8 / 1965, p. 711 ș.u.

39 **Pr. prof. Ioan G. Coman**, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1957, p. 611.

40 **Ibidem**.

41 **Arhimandrit Veniamin Micle**, *Trepte spre amvon, Studii Omiletice*, Imprimeria Coresi, București, 1993, p. 107.

învățător al dragostei și un apostol al lui Dumnezeu. Spunem „pedagog al dragostei” fiindcă întreaga sa viață și activitate pastorală au fost afierosite acestei dragoste, dragoste despre care el însuși afirmă, în Omilia a IV-a din Faptele Apostolilor, „că face sufletul mai încăpător ca cerul”⁴².

Tainica putere a predicii hrisostomice își are originea în faptul că Sfântul Ioan s-a identificat mereu cu Hristos și și-a angajat destinul vieții pe linia propovăduirii adevărului revelat de Acesta, predica lui degajând o potențialitate divină ce convergea la mari înălțimi duhovnicești⁴³. Cuvântările sale și-au luat seva din cele două surse fundamentale specifice propovăduirii creștine: Revelația dumnezeiască și viața reală a credincioșilor, procedeu care l-a ajutat să transmită cu succes mesajul divin și să contribuie decisiv la ameliorarea vieții religioase, morale și sociale a epocii sale. Tema predilectă a predicilor și apoi a scrierilor sale este combaterea cu toată puterea a patimilor omenești și accentul pus pe dobândirea virtuții creștine. Dar a făcut și teologie explicând și demonstrând cu inepuizabile dovezi scripturistice taina de răscruce a creștinismului, Sfânta Treime și mântuirea noastră prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu, ajungând să polemizeze cu eretici de toate nuanțele din vremea sa - manihei, marcioniți, valentinieni, arieni, anomei sau și evreii. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost, fără îndoială, un propovăduitor prin harul lui Dumnezeu, încât s-a spus că „*Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz... au stat mult timp la baza retoricienilor și chiar au atentat la marile școli ale Atenei, dar Ioan Gură de Aur i-a întrecut de departe ca orator de carieră preoțească*”⁴⁴. Și faptul că însuși împăratul Arcadius a confirmat popularitatea Sfântului Ioan Gură de Aur prin venirea lui personală la Biserică, doar cu scopul de a-i asculte predicile, confirmă categoric acest lucru.

Și pentru că veni vorba de Sfinții Părinți ai secolului de aur din sânul Bisericii creștine, acei „*mari dascăli ai lumii creștine și ierarhi*”, Sfinții Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei, Grigorie Teologul, episcop în Nazians și Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, vom spune că toți au strălucit ca trei luceferi luminoși ai unei constelații, pe cerul aceleași epoci, trăind în mult frământatul secol al IV-lea și activând în locuri diferite și cu metode diferite, dar lăsând Bisericii o zestre de o valoare inestimabilă reprezentând agonisita de mult preț a geniului și a minții lor luminate, a vieții lor pilduitoare prin sfințenie și a muncii lor neistovite și creatoare⁴⁵. Biserica s-a oprit cu admirație asupra activității lor de

42 **Sfântul Ioan Hrisostomul**, *Omilii la Faptele Apostolilor*, IV, 2, apud P.S. Theodosie Athanasiu, op. cit., p. 39.

43 **Diac. prof. Nicolae Bâlcă**, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Gură de Aur ca Predicator*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8/1968, p. 507.

44 Cf. **C. Baur**, *John Chrysostom and his Time*, vol. I, Maryland, 1959, p. 231, 207.

45 **Pr. prof. Ene Braniște**, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în BOR, nr. 1-2/1958, p. 171.

mari cugetători și interpreți ai Sfintei Scripturi, de permanenți apărători ai dreptei credințe, de inegalabili propovăduitori ai Evangheliei, de neîntrecați trăitori ai dreptei credințe, de adevărați păstori sufletești care s-au îngrijit pentru desăvârșirea păstorilor lor, pentru bunăstarea și ajutorarea lor, pentru instaurarea păcii, a dreptății și a iubirii creștine în lume.

Apostolatul misionar, desfășurat cu zel inegalabil de Sfinții Trei Ierarhi, este dominat de grija față de om, ființă creată de Dumnezeu să trăiască pe pământ pentru a-și pregăti viața viitoare, această grijă fiind privită sub ambele aspecte: psiho-fizic și creștin-social. În lumina acestor principii, acești sfinți părinți au dorit să transforme omul într-o ființă nouă, superioară, demnă de chemarea și misiunea sa.

Și dacă Sfântul Vasile cel Mare, ca mare ascet și monah, a creat un nou stil de viață monastică și ca un înflăcărat predicator social a combătut în cuvântările sale manifestările decadente, păcatele și viciile care descompuneau viața omului și a societății, iar Sfântul Grigorie Teologul a pus bazele concepției trinitare despre Dumnezeu, dovedindu-se a fi predicatorul prin excelență preocupat de grija pentru păstrarea nealterată a ortodoxiei credinței creștine, atunci Sfântul Ioan Gură de Aur s-a distins între ceilalți predicatori creștini atât prin geniul său oratoric și prin numărul impresionant de predici cu tematică moral-socială, cât și prin activitatea pastorală de profunzimi și proporții covârșitoare în calitatea lui de ierarh exemplar. De altfel, pentru Sfântul Ioan preoția reprezenta „*slujirea unică care ține de ființa Bisericii*”, deoarece experiența vieții liturgice din Sfântul Altar este singura care poate oferi omului „*un eveniment unic, dumnezeiesc, plin de sfințenie și măreție*”⁴⁶.

Preoția reprezenta pentru Sfântul Ioan însăși dragostea dumnezeiască. Sensul preoției creștine este semnul iubirii lui Hristos, dragostea față de comunitatea pe care El a încredințat-o păstorului; preoția este semnul și lucrarea dragostei manifestată în lucrarea transformării oamenilor în roade și făclii ale dragostei între frați; este o slujire ce are în vedere sufletul și dorința de transfigurare a omului prin adevărata iubire agapică⁴⁷. El chiar prezintă condiția esențială a preoției spunând că „preoția se naște din iubire, se exercită prin iubire și devine prețul iubirii”⁴⁸.

Slujirea înaltă a preoției este atât pentru Dumnezeu, pe care ea Îl slăvește

46 **Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Despre preoție*, în trad. rom. de Pr. dr. Dumitru Fecioru, Edit. Sophia, București, 2004, p. 75.

47 **Drd. Simion S. Caplat**, *Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „*Studii Teologice*”, nr. 7-8 / 1966, p. 490. În Tratatul său „*Despre Preoție*”, Sfântul Părinte vorbește admirabil despre sublimitatea preoției, despre măreția și puterea preotului în fața Sfântului Altar utilizând o frumoasă comparație cu Moise, dar un Moise al Legii celei noi urcat pe piscul cel mai înalt al slujirii preoțești, cum și de acel sentiment al nimicniciei preotului în fața Dumnezeirii de pe Sfântul Altar. (Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, pp. 19-21).

48 Cf. **Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Bogățiile oratorice*, în trad. rom. de Diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 2002, p. 203.

prin jertfă, cât și pentru oameni, pe care-i sfințește prin iertarea ei; ea se săvârșește pe pământ, dar are rânduiala cetelor cerești, fiind rânduită de Însuși Duhul Sfânt, și prin intermediul căreia preotul aduce lui Dumnezeu aceeași slujbă pe care o aduc îngerii în ceruri, de aceea el trebuie să fie „sfânt pentru suflete și pentru Dumnezeu”, fiind „mijlocitor al celor vinovați ce se înalță neîncetat la picioarele tronului ceresc pentru a cere har”⁴⁹.

Iată cât de înaltă și sublimă este preoția celor chemați a sluji cu vrednicie lui Dumnezeu și oamenilor. De aceea, Sfântul Părinte a evidențiat și datorria mirenilor de a-i respecta și iubi pe preoți, pentru că „preoții reprezintă o instituție demnă de prețuirea noastră, de vreme ce Dumnezeu Însuși a întemeiat-o”⁵⁰. Mai mult, Sfântul Ioan mai spune că „...preotul vorbește în numele lui Dumnezeu descoperindu-ne adevărurile și voințele Sale, ca atare a-l iubi pe preot este o datorie pentru că el este un trimis a lui Dumnezeu”⁵¹. Prin preot dobândim Tainele cele înfricoșate, prin el ne naștem la viața cea veșnică, prin mâinile lui se fac toate, prin el dobândim Împărăția și ni se deschid porțile cerului, drept urmare „dacă iubim pe Hristos și Împărăția cerurilor trebuie să recunoaștem prin cine avem toate aceste daruri”. Și concluzionează Sfântul Părinte, spunând: „Cel care-l cinstește pe preot îl va cinsti și pe Dumnezeu; și cel care se deprinde să-l disprețuiască pe preot îl va supăra pe Dumnezeu... Și chiar dacă preotul este rău, văzând Dumnezeu că din venerație pentru El cinstești pe acest preot, care este nevrednic de a fi cinstit, El Însuși te va răsplăti”⁵².

Prin toate acestea Sfântul Părinte Ioan Hrisostomul ni se prezintă în istorie ca fiind una dintre cele mai proeminente personalități ale Bisericii creștine din toate timpurile, viața, faptele și scrierile sale impunându-ni-l ca o adevărată columnă a duhului care a vrut să unească și să contopească cât mai deplin cerul cu pământul și, totodată, o apariție excepțională pentru vremea și mediul său, încercând să reînvie prin viața și opera sa ethosul perioadei apostolice. Predispozițiile și darurile sale naturale ca imaginația mereu aprinsă și creatoare, inteligența tăioasă, gândirea clară și perspicace, curajul sfânt susținut de o voință tenace, toate cultivate cu trudă și hărnicie și binecuvântate de harul divin, au făcut ca Sfântul Ioan să se poată adânci în tainele și dumnezeieștile învățături ale Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos și să-și pună întreaga sa personalitate, toată știința și cultura sa, experiența sa bogată și imaginația sa în slujirea legii, a iubirii de oameni și de Dumnezeu⁵³.

49 Idem, *Despre Preoție*, p. 211.

50 David C. Ford, *op. cit.*, p. 375.

51 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice*, p. 223.

52 Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 374.

53 Vezi Diac. prof. Nicolae Bâlcă, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1968, p. 501.

Predica hrisostomiană este o dăruire neprecupețită a înălțării vieții creștine, fiecare pagină din opera omiletică a Sfântului Ioan cuprinzând o temeinică invitație la iubire, la acea iubire ce descoperă motive noi și noi de-a iubi pe oameni și pe Dumnezeu, cuvântările lui delectând sufletele și rămânând peste veacuri un tezaur de neprețuit în sanctuarul literaturii Bisericii creștine.

Viața și gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur rezumă și ilustrează în chip concludent societatea și epoca în care a trăit, persoana și viața lui făcând parte integrantă din istoria imperiului bizantin, a lumii și a Bisericii de atunci, destinul lui oglindind fidel și expresiv vremea în ceea ce a avut și nobil și meschin⁵⁴. Sfântul Părinte a adus timpului său o credință și o evlavie de mare putere și căldură, o puritate morală rar întâlnită, un temperament sensibil, o bună credință în toate, un idealism total, sinceritate pură, pasiunea binelui, un talent excepțional de predicator, de muncă, devotament, de sacrificiu al oricărui interes personal, o viață simplă în toate, un exemplu de creștin, de preot și de episcop armonizat în chip exemplar cu principiile Evangheliei Domnului Iisus Hristos. Pentru toate acestea Sfântul Ioan Gură de Aur peste veacuri, iată împlinindu-se anul acesta 1600 de ani de la mutarea sa la cele veșnice, este de o actualitate continuă în Bisericile creștine mai ales prin calitatea sa de predicator și slujitor al cuvântului, fiind cel mai mare predicator al creștinismului patristic și unul din cei mai mari ai lumii creștine, un orator înnăscut cu o deosebită bogăție de idei și originalitate de imagini în conținutul predicilor sale, urmărind mereu un măreț scop moral⁵⁵. Înzestrat cu putere rapidă de pătrundere, cu memorie puternică, spirit de observație, mare capacitate de a lega ideile și noțiunile înrudite și o imaginație vie, la care se adaugă o întinsă știință teologică, un temperament de foc, o inimă extrem de sensibilă și un zel apostolic care nu l-a părăsit niciodată în lucrarea de desăvârșire și sfințire a semenilor săi, Sfântul Ioan a fost și a rămas modelul neîntrecut al tuturor creștinilor de pretutindeni și din toate timpurile însemnând pregnant istoria Bisericii creștine cu pecetea harului lui Dumnezeu care a rodit însutit în el, dovedindu-se a fi un adevărat „*etalon al ortodoxiei*” prin ceea ce s-a crezut „pretutindeni, întotdeauna și de către toți”.

3. Iubirea creștină - izvorul și coroana tuturor virtuților creștine

Sfântul Ioan Gură de Aur a evidențiat mereu în scrierile sale virtutea dragostei ca pe un principiu fundamental al existenței și ca pe cea mai

⁵⁴ Prof. Teodor M. Popescu, *art. cit.*, p. 552.

⁵⁵ Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 409.

Înaltă poruncă a lui Dumnezeu așa cum este prezentată în religia creștină, în care „*Dumnezeu este iubire*” iar mântuirea, actul acesteia. Pentru Sfântul Părinte dragostea de Dumnezeu și de oameni este cea mai vie și minunată realitate, singura pentru care viața trebuie trăită. El este cu adevărat învățătorul dragostei creștine, putând afirma fără teama de a ne dezminți că după Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Ioan (evangelistul) porunca divină a dragostei n-a avut un interpret mai elocvent. Iubirea creștină s-a dovedit a fi tema preferată a Sfântului Ioan și dintre învățătorii Creștinismului nimeni n-a avut puterea ca și el de-a populariza dragostea, de a o face să intre în spirite și în moravuri, de a doborî înaintea ei împotrivirile dușmănoase ale mândriei și ale egoismului.

Iubirea, după Sfântul Părinte, este virtutea prin excelență care a mântuit lumea din robia păcatului și din osânda morții, a unit cerul cu pământul transfigurând pe oameni în îngeri⁵⁶ și a dat posibilitatea omului să trăiască pe pământ ca-n cer, fără ca sufletul să-i poată fi tulburat de invidie, de mânie, de răutate sau trufie. Iubirea este virtutea care poate să întoarcă pe oameni din rătăcire, să le schimbe felul de viață pentru că ea este izvorul sfințeniei, faptele ei ținând prezent pe Duhul Sfânt în noi și urmărind mereu să facă pe om asemenea lui Dumnezeu. Datorită esenței ei dumnezeiești, cât și din pricina misiunii sale veșnice, dragostea nu are limite iar timpul și spațiul n-o pot îngrădi, nici un factor uman sau material neputând s-o condiționeze⁵⁷.

Prin iubire participăm la însăși viața lui Dumnezeu, „*căci Dumnezeu este iubire*” (I In. 4,8). Sfântul Ioan acordă o foarte mare importanță putinței iubirii de a-i face pe oameni hristofori, ea fiind semnul deslușit care arată pe imitatorul lui Hristos, creștinul, care se solidarizează cu Modelul său și cu ceilalți membrii ai umanității, prin ea făcându-se descoperită lucrarea „*mădularului Trupului lui Hristos*”. În afara acestui organism unificator iubirea nu poate fi concepută, calitatea ei fiind aceea de a promova și a menține unitatea acestuia⁵⁸.

În concepția Sfântului Ioan iubirea creștină este virtutea care curăță omul de întinăciunea patimilor ridicându-l din virtute în virtute, adică este asemenea unui mare învățător în stare să întoarcă pe oameni din rătăcire și să le schimbe modul de viață. Caracteristica principală a iubirii este dăruirea continuă pentru aproapele, o iubire dezinteresată care nu caută la *ale sale* ci la interesele celui iubit, consecințele acestei autodăruiri

56 **Pr. prof. Ioan G. Coman**, *Unitatea neamului omenesc*, în „Mitropoliei Olteniei”, nr. 7-8 / 1973, p. 567.

57 Cf. **Pr. magistr. Marin M. Braniște**, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1957, p. 663.

58 **Magistr. Vasile I. Bria**, *Imnul dragostei în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice” nr. 7-8 / 1961, p. 430.

fiind eliberarea ființei de natura omenească. Iubirea aproapelui este de fapt aplicarea iubirii față de Dumnezeu, Sfântul Ioan stăruind mereu pe această linie a iubirii oamenilor între ei după modelul iubirii și al respectului arătat nouă de Însuși Mântuitorul Hristos. Și dacă iubirea a fost pusă de Mântuitorul ca țintă de cucerit și semn de recunoaștere pentru ucenicii Săi („Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi” - In. 13,35), la ea avem obligația să alergăm cu toții și să ne-o însușim. Sfântul Ioan spune că „...unde este dragostea, încetează zburdările cele dobitocești ale minții...; acolo unde ea petrece, Cain, care omoară pe fratele său, nicidecum nu se vede”⁵⁹. Deci, acela iubește cu adevărat care poartă o dăruire dezinteresată față de cel de lângă el, care nu caută ale sale. Mai mult, iubirea este o datorie, o obligație continuă care nu vrea să fie restituită sau acoperită vreodată, calitatea ei fiind aceea de a rămâne veșnic datoare.

Iubirea este începutul și sfârșitul virtuții, baza și susținerea dreptății care unește⁶⁰; din flacăra ei continuă răsare puțința de a nu urî și din proprietățile căreia descoperim iubirea aproapelui care ne oferă lanțul de aur al dragostei fraterne, un urcuș constant pe drumul desăvârșirii și al cunoașterii lui Dumnezeu. De aceea iubirea este însoțită mereu de bucurie, de grație, de distincție și cel care a dobândit-o va culege de pretutindeni binele depozitându-l în sufletul celui ce iubește, schimbând firea lucrurilor, făcând-o mai ușoară. Ea ne arată pe aproapele nostru ca pe noi înșine prefăcând un mare număr de persoane într-un singur trup⁶¹, astfel încât cu toții avem datoria de ai cuprinde în iubirea noastră pe toți oamenii tocmai pentru a păstra integritatea acestui trup.

Iubirea este semnul deosebitor al creștinului și cea mai însemnată particularitate a moralei creștine;⁶² ea înseamnă împlinirea întregii legi, care face pe omul adevărat și arată pe ucenicul lui Hristos. Fără ea „*omul este lipsit de orice bine*”⁶³. Ea este rădăcina și coroana tuturor virtuților condiționându-le, dându-le consistență și valoare. Faptele iubirii sunt chiar rezultatele râvnii omenești, care ne vor deschide ușa Împărăției lui Dumnezeu. Ca atare iubirea este totul, ea e *pecetea care autentifică toate valorile și virtuțile, săvârșind binele și cea care „împlinește Legea”* (Rom. 13,10).

59 **Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Puțul*, în trad. rom. de ÎPS. Kir Grigorie Dascălul, Edit. Anastasia, București, 2001, p. 70.

60 **Pr. prof. Ioan G. Coman**, *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în „Ortodoxia”, nr. 2 / 1966, p. 215.

61 **Pr. prof. Ioan G. Coman**, *Unitatea neamului omenesc*, p. 567.

62 **Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Comentar la Epistola către Evrei, Omilia XXXI, 4*, apud P.S. Theodosie Athanasie, *Explicarea Epistolei către Evrei*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1923, p. 357.

63 **Pr. magistr. Marin M. Braniște**, *art.cit.*, p. 662.

Iubirea L-a pogorât pe Fiul lui Dumnezeu cel iubit între noi, făcându-Se locuitor și petrecător cu oamenii ca stricând înșelăciunea zeilor celor mulți și vestind cunoștința de Dumnezeu cea adevărată, să învețe pe oameni a se iubi între ei. În iubirea lui Hristos, care se revarsă asupra tuturor oamenilor, găsim modelul iubirii semenilor, o iubire deplină și fără margini, fără nici o deosebire fie că ei sunt dreți sau păcătoși. Este adevărat că întotdeauna Domnul este Cel care ne iubește cel dintâi cu o nesfârșită bunătate și blândețe, dar și noi avem datoria ca în schimbul acestei iubiri supreme să iubim pe semenii noștri pentru dobândirea prieteniei Sale.

Trebuie spus că iubirea noastră față de Dumnezeu este o iubire filială, prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om din iubire nemărginită pentru om, în care noi toți devenim „fii ai lui Dumnezeu după har”, rezultând de aici o relație de iubire între Dumnezeu și noi, o iubire ce ne unește cu întreaga Sfânta Treime, căci iubire este Tatăl, iubire este Fiul, iubire este Duhul Sfânt, iar iubirea noastră este răspuns la această iubire divină trinitară, încât în iubire „*Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt se sălășluiesc în noi și noi ne unim cu Tatăl, cu Fiul și cu Duhul Sfânt*”⁶⁴. Această iubire trebuie manifestată prin grija de a nu întrista pe Dumnezeu prin păcatele noastre, ca nu cumva pierzându-l iubirea să-și întoarcă fața de la noi, împlinirea acesteia fiind efortul de-a progresa mereu în virtute și în iubire prin purificarea de patimi și tinderea spre trăirea tot mai deplină a lui Hristos în noi (In. 14,23).

Nimic nu apropie și nu contribuie așa de esențial la unitatea creștină ca dragostea duhovnicească din care Evanghelia lui Hristos a făcut și face mesajul său fundamental, ea fiind, după Sfântul Părinte, mama tuturor bunurilor și semnul distinctiv al ucenicilor lui Hristos, „*cea mai mare virtute, pecetea ce autentifică toate virtuțile, dându-le sens, rădăcina și coroana tuturor virtuților*”⁶⁵. Sfântul Părinte subliniază rolul pe care-l ocupă dragostea în viața creștinului autentic, ea fiind regula creștinismului adevărat pe care se sprijină toată fericirea, mai ales că oamenii de azi fiind dornici să se apropie, să comunice, să se cunoască și să se împărtășească reciproc din bogăția și experiența lor sufletească, pot foarte ușor să împlinească toate acestea când iubirea și înțelegerea vor cuprinde inimile în respect unul față de altul și în slujire reciprocă⁶⁶.

Pentru Sfântul Ioan iubirea este calea mântuirii, prin care, dacă umblăm, putem moșteni viața veșnică. Este imposibil a recunoaște cum se cuvine bunătatea lui Dumnezeu altfel decât prin iubirea față de frați, căci iubirea

64 **Î.P.S. Nicolae Mladin**, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1957, p. 572.

65 **Magistr. Vasile I. Bria**, *art. cit.*, p. 431.

66 **Drd. Constantin M. Iana**, *Foloasele înțelegerii între oameni după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1968, p. 731.

care-L are ca pricină și temelie pe Hristos este statornică și nepieritoare, din care „*ies toate darurile și se nasc toate virtuțile*”⁶⁷ în relația cu semenii. Nu există mijloc mai bun pentru păstrarea iubirii decât cinstirea celuilalt, căci prin cinstire iubirea devine mai vie, iar respectul reciproc mai adânc. Nu ajunge să iubim numai cu inima, ci sunt necesare și cinstirea și interesul pentru celălalt care se nasc din iubire dar și nasc iubire. Primul motiv care ne obligă să-i iubim pe frații noștri este că Dumnezeu vrea aceasta: „*Cum Dumnezeu ne-a iubit pe noi, așa trebuie să-i iubim și noi pe frații noștri, tratându-i cu bunăvoință și cu devotament*”⁶⁸.

Omul este, pentru Sfântul Părinte, o valoare unică în cer și pe pământ, față de care trebuie să manifestăm acea dragoste caldă și neîncetată, a *filantropiei*. Puțini sunt Părinții Bisericii care să fi consacrat problemei omului atâtea gânduri, frământări și soluții ca Sfântul Ioan Gură de Aur, el fiind unul din cei mai mari antropologi patristici, preocupându-l în mod special omul trăitor în carne și oase, membru al societății, element viu și activ în Biserică și societate, cu toate instinctele, frământările, năzuințele, înălțările și pogorămintele sale. Ființa omului alcătuită din trup și suflet, reprezintă un interes deosebit pentru Sfântul Părinte, însă grija specială pentru sufletul acestuia revine ca un leit-motiv în toate operele sale, urmărind omul cu atenție și căldură în toate situațiile, pe toate treptele și în toate momentele vieții⁶⁹.

Bazată pe Evanghelie, dragostea hrisostomiană nu ține seama de clasele sociale sau de poziția și influența lor în mediul social, ci umanismul hrisostomic este unul religios, neputând fi conceput decât ca unul care are ca stăpân pe Dumnezeu. În virtutea acestei mărturii fiecare om reprezintă o forță, o valoare care-și poate împlini menirea nestingherit. De aceea Sfântul Părinte și acordă o importanță excepțională educației omului, susținând redresarea omului din îndărătnicie și din rău prin acest proces al educației, care se poate face asupra omului la toate vârstele și în toate situațiile. Scopul educației înseamnă promovarea inteligenței, însuflarea fricii sfinte de Dumnezeu, a capacității de pătrundere a lucrurilor, disprețul banilor, a averilor, a slavei omenești, a puterii, a morții și a vieții prezente, una din coordonatele umanismului hrisostomic fiind prietenia și, sora ei, *dragostea*⁷⁰.

Față de fiecare om trebuie să ne manifestăm *dragostea noastră fierbinte*, care e asemănată de Sfântul Ioan cu dragostea Creatorului pentru creatura Sa, care, din iubire, l-a situat pe om într-o poziție privilegiată

67 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice*, p. 174.

68 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Mărgăritarele*, în trad. rom. de Diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 96.

69 Pr. prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 604.

70 *Ibidem*.

de ființă rațională și stăpânitoare a întregii lumi. Miezul concepției hrisotomice despre om este dragostea pentru acesta, căci fără dragoste toate calitățile și creațiile omului nu au valoare deoarece nu promovează viața și fericirea. Pentru Sfântul Ioan „...dragostea este viață, este mers înainte, este lumină, este zbor spre înălțimi, este biruință asupra întunericului și asupra morții”⁷¹. De aceea este promovată tot mai intens ideea iubirii față de aproapele, motivată de faptul că omul, înaintea lui Dumnezeu, este cel mai prețios lucru din câte există în lume. Sfântul Ioan merge până acolo încât înalță omul până la starea deplină a lui Hristos, în care el trăiește real și lucrează după pilda Fiului lui Dumnezeu întrupat „pentru slava lui Dumnezeu și fericirea semenilor săi”⁷².

Dragostea este aceea care pe cei mulți îi face un trup, iar sufletele le prefăce în vase ale Duhului Sfânt. Și pentru că „Duhul păcii odihnește nu în cei despărțiți unii de alții, ci în cei uniți cu sufletul”⁷³, dragostea ni-l descoperă pe aproapele ca pe noi înșine, ne învață să ne bucurăm de bunătățile lui ca de cele ale noastre și să suferim neajunsurile lui ca pe ale noastre. De aceea Mântuitorul, prin porunca „Să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu”, ne descoperă că iubirea față de Dumnezeu este amestecată și împreunată cu iubirea aproapelui, aceste două iubiri fiind legate împreună și nedespărțite, fiind regăsite în: „Faceți oamenilor precum voiți să vă facă ei vouă” (Mt. 7,12). Constituind neamul omenesc într-o familie vastă Dumnezeu ne cheamă mereu la această datorie a iubirii unii față de alții, nelăsându-ne libertatea de a ne trata ca necunoscuți și ca străini, ci *ca frați ai aceleași familii*, pentru care a construit aceeași casă, același cort al cerului, a întins aceeași masă și pământ hrănitor ce oferă tuturor aceleași bunătăți în calitatea noastră de „*frați și fii ai aceluiși Părinte ceresc*”⁷⁴.

Cel care are iubirea aceasta nu-i lipsește nimic, ci are virtutea întreagă, deplină și desăvârșită, pe când cel lipsit de ea, „este gol de orice bine”⁷⁵. Ca atare numai prin iubire ne asemănăm cu Dumnezeu, care-Și arată desăvârșirea în special prin iubirea nemărginită pe care o revarsă asupra tuturor, ajungem la desăvârșire, iubind cum iubește Dumnezeu și dobândim viața veșnică într-o comuniune deplină a tuturor întreolaltă și a noastră cu Dumnezeu. Aceasta este noblețea dăruită de Dumnezeu tuturor și prin care am fost învredniciți să-I zicem lui Dumnezeu „Avva Părinte”, primind acel dar de egalitate și de cinste între toți oamenii, precum și de mare dra-

71 Cf. Pr. prof. Spiridon Căndea, *art. cit.*, p. 923.

72 Pr. prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 415.

73 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, p. 415.

74 *Idem* *Bogățiile oratorice*, p. 181.

75 Î.P.S. Nicolae Mladin, *art. cit.*, p. 573.

goste întreolaltă prin care urcăm nestingherit de la pământ la cer, „*sfințind numele Tatălui, pentru ca Tatăl să fie slăvit și prin viața noastră și pentru ca noi să cerem doar bunătățile vieții viitoare*”⁷⁶.

Nici o altă însușire a lui Dumnezeu nu este subliniată atât de puternic în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur cum este iubirea de oameni (*philanthropia*), care nu numai că are o valoare unică pentru orice om, ci și o chemare, o misiune și o responsabilitate unică în această viață. Căci zice Sfântul Părinte: „*Dumnezeu cere ca să-i iubim pe aceia pe care-i iubește El... Iubiți cu Mine și atunci vă voi iubi mai mult*”⁷⁷. Prin urmare, doar a iubi este comun cu Dumnezeu, „*idealul spre care trebuie să tindă cel ce vrea să fie desăvârșit*”⁷⁸. Căci nu există pricină de mărire și de încredere care să egaleze faptul de a fi iubit de Dumnezeu și acela de a iubi pe Cel ce te iubește, fiindcă iubirea „*este mai mare decât împărăția cerurilor și nimic nu o poate birui*”⁷⁹.

Sfântul Ioan Gură de Aur definește această formă supremă de iubire față de om ca fiind „prietenie” și a considerat tot timpul că pământul întreg nu are bucurie comparabilă cu prietenia. Prietenia (*philia*) este după Sfântul Părinte unirea atât de strânsă între cel ce iubește și cel iubit, încât nu mai sunt două persoane deosebite, ci o singură persoană. Acest fel de iubire (*agapen*), este ținta supremă pe care o au de atins fiii acestui pământ, fiindcă nimic nu dorește mai cu înfocare Dumnezeu, decât să vadă pe oameni uniți prin legăturile cele mai strânse⁸⁰. Prin Iisus Hristos, prietenia capătă o menire nouă și un nou conținut -iubirea agape, o iubire duhovnicească, trainică și nebiruită care stăpânește ca o regină peste toate celelalte fiindcă coboară de sus din cer, temeiul ei puternic fiind dragostea de aproapele întemeiată pe dragostea de Hristos.

Nimeni n-a iubit pe prietenii săi cu mai multă gingășie, n-a fost mai iubit și nici n-a vorbit mai frumos despre prietenie ca Sfântul Părinte, prietenia sa fiind străbătută de focul dragostei divine. El chiar considera prietenul credincios ca fiind: „*...farmecul vieții, cel mai bun sprijin împotriva relelor de aici de jos... La vederea prietenului inima se lărgeste, căci un prieten adevărat și sincer este mai de preț și mai iubit decât lumina*”⁸¹. Pentru Sfântul Ioan prietenia valora mai mult decât soarele zilei, iar prietenul de-

76 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia după Matei, Omilia XIX*, 4, în trad. rom. de Pr. dr. Dumitru Fecioru, în PSB vol. 21, Edit. IBM al BOR, București, 1987, p. 251.

77 Vezi Pr. prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, p. 215.

78 Cf. Î.P.S. Nicolae Mladin, *art. cit.*, p. 570.

79 Pr. prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste...*, p. 213.

80 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia după Matei, Omilia XVI*, 8, p. 211.

81 Cf. Ștefan C. Alexe, *Din Scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie*, în „Mitropoliei Moldovei și Sucevei”, nr. 5-6 / 1960, p. 335.

votat era acela care „sprijină tristețile, bucurându-se cu mai puțină plăcere de binele care i se face, decât de cel pe care-l face el însuși, mereu bucuros de a da, mai mult decât de a primi, de a face mereu servicii și binefaceri omului drag...”. Prietenia aceasta este comparată cu „o plantă a cerului, ale cărei ramuri sunt încărcate cu fructe mai frumoase decât diamantele, fructe de neprețuit ale virtuții și ale vieții”⁸².

Virtutea iubirii, misterul central al trăirii creștine, se regăsește pretutindeni în opera Sfântului Părinte, uneori în enunțuri simple, alteori în enunțuri surprinzătoare care par a ne deschide ochii minții pentru prima oară, deși nimic nu este nou în scrierile hrisostomiene, ci totul e fundamentat pe porunca dumnezeiască a iubirii, prin care dobândim minunata harismă: de a-l iubi pe celălalt. Sfântul Ioan este de părere că „Dumnezeu zidind un om, a poruncit ca din el să se facă toți, ca toți să ne socotim una și așa să ne silim să petrecem în dragoste unii față de alții, iar prin darurile diferite pe care ni Le-a dăruit, a făcut ca să avem trebuință unii de alții și să ne iubim între noi, că din cei în care se înrădăcinează dragostea răsare rodul tuturor bunătăților”⁸³.

În gândirea Sfântului Părinte neamul omenesc este o familie al cărei tată comun este Dumnezeu, iar pământul, moștenire comună, existând între oameni, ca între membrii unei familii, o reciprocitate de nevoi și de slujiri, în așa fel încât toți să simtă nevoia ajutorării și soarta unora să nu fie indiferentă celorlalți. Această moștenire a tuturor, a fost împărțită după voia Tatălui inegal între membrii ei tocmai pentru a-i determina pe cei favorizați să găsească prilej de a aduce binefaceri și a se uni cu cei care au nevoi, iar prin dragoste aceste inegalități să dispară și să ducă la unitate deplină, la „o unitate nu numai de origine, ci și de duh și inimă, o unitate din iubire, unitate în Hristos, care este iubire”⁸⁴.

Porunca iubirii cere să-l pui pe celălalt mai presus de tine, astfel și mântuirea aproapelui este mai presus de propria mântuire, căci adevărata dragoste se arată nu prin cuvinte, ci prin râvna cu care îl iubim pe cel de lângă noi, prin sprijinul celui ce stă să cadă, prin ridicarea celui ce zace la pământ, negândind la mântuirea noastră, „...căci cel care are dragoste nu caută ale sale” (Cf. I Cor. 13,5), ci căutând totdeauna să împlinească nevoile celui alt, pe care împlinindu-le va avea garanția propriei sale mântuiri. Dorința pentru mântuirea aproapelui se naște numai din iubire, din acea formă a iubirii care este compătimirea, dorind pentru aproapele nostru tot ce poate fi mai bun, mântuirea sa prin cunoașterea lui Dumnezeu și părtășia cu viața dumnezeiască. Mai mult, compătimirea celui care posedă în chip

82 *Ibidem*.

83 **Sfântul Ioan Gură de Aur**, *Puțul*, p. 415.

84 *Ibidem*, p. 519.

deplin virtutea iubirii se întinde asupra întregii lumi, asemănându-se iubirii lui Dumnezeu pentru întreaga Sa făptură și zidire, căci „*cel desăvârșit în iubire, ajuns la culmea nepătimirii, nu cunoaște deosebirea între al său și al altuia, ci privește pe toți oamenii la fel și având față de toți aceeași dragoste*”⁸⁵.

Nu putem simți bine bucuria până ce mai întâi nu socotim fericirea altora ca pe a noastră și binele aproapelui ca pe cel al nostru, dar aceasta se poate face numai după ce dragostea a domnit în inima noastră, acea dragoste în care își are izvorul și rădăcina tot binele și din care răsar mii de ramuri ale faptei bune, revărsându-se ca un izvor în nenumărate pâraie. Despre aceasta vorbea Sfântul Apostol Pavel atunci când zicea: „*Roadă Duhului este dragostea, ...*” (Gal. 5,22), căci dragostea, asemeni unui izvor izvorăște curgeri de ape și ca o maică strânge la pieptul ei pe cei ce aleargă la ea, ea este rădăcina, izvorul și maica tuturor bunătăților din bucuria căreia nu ne putem împărtăși, dacă nu vom cugeta astfel: *că a noastră este fericirea altora și ale noastre sunt bunătățile aproapelui*⁸⁶. De altfel, Sfântul Părinte a subliniat întotdeauna strădania fiecăruia de a fi mereu în folosul binelui obștesc, fiindcă „*nimeni nu-i atât de bun prieten al lui Dumnezeu ca acela care trăiește spre folosul celor din jurul său*”⁸⁷.

Iubirea lui Dumnezeu o putem dobândi cel mai ușor prin milostenie, căci prin ea Dumnezeu devine datornicul nostru, restituindu-ne El Însuși cele date săracilor. Milostenia este o îndatorire permanentă care ne face să aflăm „*fericirea care stă în a da, mai mult decât în a lua*” (Cf. Fapte 20,35). Pentru ziua Judecății, averile se adună în cer unde se vor înmulți, fiindu-ne înapoiate atunci când nu vor mai exista bogați și săraci, puternici și slabi, cămătari și datornici: „*Cine își astupă urechea la strigătul celui sărman și el, când va striga, nu i se va răspunde*” (Pilde 21,13). De pe urma săracilor vin câștigurile și nădejtile mântuirii, iar dărnicia și iubirea de oameni a făcut ca fecioarele cele înțelepte să fie încununate, pe când cele neînțelepte să plece rușinate cu candelile stinse și cu ochii la pământ, căci în absența lor a venit Mirele și ele au rămas pe dinafară. Milostenia, împărăteasa faptelor bune, va sta cu multă îndrăzneală în fața lui Dumnezeu, izbăvindu-ne de muncă și pedeapsă, căci nimeni nu va sta împotriva celui ce se suie cu ea la cer, căci „*este ușoară și ajunge chiar la scaunul împărătesc*”⁸⁸.

În ochii Sfântului Părinte milostenia nu este numai o poruncă a Evangheliei, ci și o lege socială, învățând că bogatul este mai curând împărțitorul decât stăpânul bogăției sale și că a o folosi numai în interesul său per-

85 *Idem, Problemele vieții*, în trad. rom. de Cristina Spătărelu & Daniela Filioreanu, Edit. Egumenița, Galați, 2006, p. 119.

86 *Idem, Puțul*, p. 69.

87 *Ibidem*, p. 73.

88 *Ibidem*, p. 565.

sonal, fără grijă față de semenii în sărăcie, este din partea sa o deturnare vinovată și un furt. Sfântul Ioan chiar zice: „*Mântuirea bogatului constă în buna folosire a bogăției, pe care trebuie s-o sfințească prin milostenie*”, care este o bogăție ce se constituie sub forma unui depozit încredințat lui, o încredințare primită ca sarcină de care trebuie să dea seama, folosindu-se de ea creștinește. Supunerea tuturor la binele fiecăruia prin actul milosteniei, o formă importantă a dragostei care duce la unitatea din iubire, iubire din care fiecare se adapă și în care toți trăiesc, exclude categoric de la marea comuniune egoismul individualist al celor zgârciți, care nu sunt altceva decât „*dușmanii lui Dumnezeu, răzvrățiți care refuză tributul datorat Stăpânului*”⁸⁹. Pentru Sfântul Ioan „*Dumnezeu trimite săracii Săi spre noi, ca din averea ce i-o datorăm Lui, să-i miluim pe aceștia, fiindcă Însuși Hristos a zis că la tot cel ce-ți cere dai și de la cel ce vrea să se împrumute de la tine să nu-ți întorci fața, fiindcă adevărat mare om și cinstit este milostivul când face milostenie cu toată inima și fără de voie rea... Căci pe dăătorul de bunăvoie și care socotește milostenia ca o dobândă și ca o facere de bine îl miluiește Dumnezeu, Hristos socotind plata către noi ca și când El singur ar fi luat acea milostenie*”⁹⁰.

Iubirea este virtutea aleasă care n-are limite, atât din pricina esenței ei dumnezeiești, cât și din pricina misiunii sale veșnice, toate celelalte lucruri fiind supuse legilor timpului doar iubirea singură este la adăpost de acest neajuns, neveștejită prin numărul anilor și neîntreruptă nici prin moarte, ba chiar merge crescând până la sfârșitul veacului. Indiferent cum s-ar manifesta iubirea este și rămâne izvorul al cărui destin este acela de a curge neîntrerupt, fiind superior râului din rai, care se desfăcea în patru brațe, este izvorul nesecat care, înălțându-se spre cer, naște fluviul ce-și mână apele până-n veșnicie⁹¹. De aceea pentru Sfântul Ioan iubirea este semnul deosebitor al creștinului și cea mai importantă particularitate a moralei creștine, însemnând împlinirea întregii Legi și desăvârșirea mesajului Noului Testament, făcând pe omul adevărat și arătând pe *ucenicul lui Hristos*.

În loc de concluzie, vom spune că Sfântul Ioan Gură de Aur a fost o apariție excepțională pentru vremea și epoca sa și pentru că, prin viața, activitatea misionară și opera sa, a încercat să reînvie ethosul perioadei apostolice punând, în mod special, accentul pe manifestarea iubirii creștine. Și a reușit cum n-a făcut-o nimeni până la el. El a fost și a rămas modelul neîntrecut

89 **Sfântul Ioan Gură de Aur, Mărgăritarele**, în trad. rom. de Diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 73.

90 *Ibidem*.

91 **Pr. Magistr. Marin M. Braniște, Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste**, p. 665.

al preotului și al ierarhului creștin, care ne-a arătat că toată credința și știința teologică nu valorează nimic fără o viață corespunzătoare, el continuând să rămână *părintele* care mângâie fiecare generație creștină cu inima, cu dragostea și cu limba sa de aur.

Sfântul Ioan a preconizat schimbarea societății prin schimbarea inimii oamenilor. El însuși s-a arătat a fi adoptat multe calități religio-morale care l-au făcut celebru: munca sinceră împletită cu rugăciunea, însoțite de răbdare și smerenie, prospețimea sufletului, zborul inimii, bucuria misiunii, autocontrolul sever, conștiința datoriei, dreptatea ireproșabilă, caracterul linear al vieții creștinești, toate l-au condus peste veacuri, în eternitate, la câștigarea supranumelui de „*hrisostomos*” - „*cel cu gura de aur*”. Putem spune, fără să greșim, că Sfântul Ioan și-a câștigat gloria de care se bucură în istorie, așa încât va rămâne totdeauna unul din cele mai remarcabile exemple pe care omenirea le-a văzut vreodată, un adevărat „etalon al Bisericii” și pentru că se impune ca o personalitate proeminentă prin relieful său unic de om, de scriitor, de preot exemplar, de inițiator de reforme în duhul Evangheliei, de apostol înflăcărat ce „*a luptat lupta cea bună*” spre zidirea trupului tainic al Bisericii lui Hristos.

Viața, faptele și scrierile sale ni-l impun ca o adevărată columnă a duhului care a vrut să unească mereu omul cu Dumnezeu printr-o viață aleasă, în care credința este aprinsă de căldura focului dumnezeiesc, dragostea filantropică față de sufletele oamenilor, curajul neînfrânt și lupta nestăvilită împotriva răului și a păcatului, ce l-au și caracterizat în tot ceea ce a făcut. Iată de unde se trage și înveșnicirea numelui său.

Peste toate acestea, iubirea a reprezentat pentru el cea mai înaltă virtute, temelia vieții creștine, toate celelalte trăind cu adevărat și rodind binefăcător în viața creștinului numai când sunt luminate și încălzite prin dogoarea iubirii, care e mai presus de toată știința și cunoștința, fiind mult mai mare decât credința și nădejdea care slăbesc și se ofilesc fără puterea ei. Iubirea odrăsește mântuirea sufletului, care este cea dintâi datorie și cea mai mare a fiecărui credincios. De aceea, pentru el, numai prin Dumnezeu, care este iubire și ca fii ai iubirii Lui, avem chemarea de a rămâne în această iubire, căci „*cine rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în El*” (I In. 4,16). Aceasta a fost credința și convingerea lui: „*a rămâne în iubire*” nu înseamnă numai a iubi pe Dumnezeu și a fi iubit de El, ci și aceea de a iubi semenii având modelul iubirii Sale, acel model de iubire jertfelnică, care slujește și se dăruiește, așteptând în schimb doar iubire. Și cum iubirea străbate întreaga învățătură evanghelică a Mântuitorului Iisus Hristos, ea este unica și cea mai mare poruncă „*depozitara a tot binele ce schimbă firea tuturor lucrurilor de care se atinge*”. Datorită manifestării concrete a iubirii, în cuvânt, scriere și faptă, Sfântul Ioan a fost numit pe bună dreptate „ambasadorul săracilor” fiindcă n-a pregetat nici un moment

să evidențieze posibilitatea și îndatorirea pentru toți oamenii de a practica iubirea creștină, în mod concret, sub forma filantropiei față de toți și de toate, după chipul „Filantropului” Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

- ALEXE, Ștefan C.**, Din Scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie, în *„Mitropoliei Moldovei și Sucevei”, nr. 5-6 / 1960*
- ATHANASIU, P.S. Theodosie**, Viața și activitatea Sfântului Chrysostom, *Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1923.*
- BĂLCĂ, Diac. prof. Nicolae**, Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator, în *„Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1968*
- BRANIȘTE, Pr. magistr. Marin M.**, Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste, în *„Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1957.*
- Idem**, Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin, în *BOR, nr. 1-2/1958.*
- BREBAN, Vasile**, Dicționar Explicativ al Limbii Române, *Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.*
- BRIA, Magistr. Vasile I.**, Imnul dragostei în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur, în *„Studii Teologice” nr. 7-8 / 1961.*
- ALTANER, Berthold**, Patrologie, ed. *Freiburg-Wien, 1966.*
- BAUR, C.**, John Chrysostom and his Time, *Maryland, 1959.*
- CAPLAT, Drd. Simion S.**, Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur, în *„Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1966.*
- COMAN, Ioan G.**, Patrologia, *Editura mănăstirii Dervand, 1999.*
- Idem**, Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani, în *„Ortodoxia”, nr. 2 / 1966.*
- DANIEL, P.S. episcop**, On Divine Philantropy, în *Rev. „Theologia”, nr. 1, Atena, 1983, pp. 231-253.*
- GRUNINGER, H.**, Les Dernières années de Saint Jean Chrysostome: 404-407, *Paris, 1956.*
- MEYER, Louis**, Saint Jean Chrysostome, *Paris, 1933.*
- MLADIN, Î. P. S. Nicolae**, Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre desăvârșirea creștină, în *„Ortodoxia”, nr. 4/1957.*
- POPESCU, Teodor M.**, Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur, în *Rev. „Ortodoxia”, nr. 4 / 1957.*
- SCHMEMMANN, Alexander**, The Liturgical Revival and the Orthodox Church, *New York, 1960.*
- WARE, Timothy**, Istoria Bisericii Ortodoxe, în trad. rom. de Alexandra Petrea, *Editura Aldo-Press, București, 1993.*

CATEHEZĂ LA SFÂNTA TAINĂ A MIRUNGERII

Asist. univ. drd. Valerian MARIAN

ABSTRACT

The present cathechesis proposes to mention the teachings of the Orthodox Church regarding the Holy Sacrament of Myrrh, according to the logical and psychological moments of a systematic cathechesis. Thus, treating the subject, the definition of the Sacrament is presented, the moment of its establishment by Jesus Christ our Saviour, the various denominations of the Sacrament, the seen and the unseen sides of the Sacrament, the formula of the Sacrament, the performer and the receivers of the Sacrament and the necessity. We note that this cathechesis is part of a cycle of seven cathechesis which deal with the mention of the teachings of the Orthodox Church regarding the Holy Sacraments.

I. Pregătirea apercetivă

Mântuirea este rezultatul conlucrării continue a omului cu harul lui Dumnezeu. Însă, datorită căderii în păcat, omul a pierdut acea sfințenie originară care era condiție a 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, și aceasta nu e de la voi, este darul lui Dumnezeu.*” Efeseni 2,8). Prin opera de răscumpărare, înfăptuită de Iisus Hristos, am primit harul și adevărul („*Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos.*” Ioan 1,17), deci și 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 și ele sunt singurul mijloc firesc de împărtășire a harului divin mântuitor.

II. Anunțarea temei

Dacă, în cateheza trecută, am vorbit despre Sfânta Taină a Botezului, care este prima dintre cele șapte Taine ale Bisericii, astăzi vom vorbi despre cea de a doua, și anume: Sfânta Taină a Mirungerii.

III. Tratarea

Sfânta Taină a Mirungerii este lucrarea sfântă instituită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, în care, prin ungerea cu Sfântul Mir a noului botezat, în părțile mai importante ale trupului și rostirea formulei: „*Pecetea darului Sfântului Duh. Amin*”, primitorului i se împărtășește harul Duhului Sfânt, pentru creșterea și întărirea în noua viață duhovnicească începută prin Botez.

Diferitele numiri date tainei, scot în evidență fie partea văzută, fie partea nevăzută a acesteia, sau chiar pe ambele la un loc: *punerea mâinilor, ungere, ungerea mântuirii, ungere tainică, Taina ungerii, Taina Duhului, întărire, desăvârșire, pecete, pecetea Domnului, pecetea vieții de veci* etc.

Taina Mirungerii a fost prevestită încă din Vechiul Testament, când patriarhul Iacov a turnat untdelemn pe piatra pe care dormise atunci când a avut visul cu scara (Facere 28,11-18). Ungerea pietrei, închipuie ungerea creștinilor cu Sfântul Mir, căci, creștinii mai sunt numiți și „*pietre vii*” (I Petru 2,5).

Instituirea acestei Sfinte Taine a fost făcută de Mântuitorul nostru Iisus Hristos prin cuvintele adresate Sfinților Apostoli, făgăduindu-le, că le va trimite pe Duhul Sfânt: „*Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă ședeți în cetate, până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus*” (Luca 24, 49); „*Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi!*” (Ioan 14,16-17); „*Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine*” (Ioan 15,26); „*Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului*” (Faptele Apostolilor 1,8). Această făgăduință, a împlinit-o Mântuitorul în ziua Cincizecimii, când a trimis pe Duhul Sfânt peste Sfinții Săi Apostoli (Faptele Apostolilor cap. 2) și când, în urma propovăduirii Sfântului Apostol Petru, s-au botezat „*ca la 3000 de suflete*”, peste care Sfinții Apostoli își puneau mâinile și le împărtășeau darul Duhului Sfânt: „*Atunci își puneau mâinile peste ei, și ei luau Duhul Sfânt*” (Faptele Apostolilor 8,17).

Sfinții Apostoli împărtășeau Duhul Sfânt celor botezați atât prin punerea mâinilor, după cum reiese din cele spuse mai sus, cât și prin ungere sau pecetluire cu Sfântul Mir, așa cum rezultă din alte texte scripturistice precum: „*Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna*

Duhului, în inimile noastre” (II Corinteni 1,21-22); „Iar voi, ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate” (I Ioan 2,20); „Cât despre voi, ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi și n-aveți trebuință ca să vă învețe cineva, ci precum ungerea Lui vă învață despre toate, și adevărat este și nu este minciună, rămâneți întru El, așa cum v-a învățat” (I Ioan 2,27). Așadar, ambele practici sunt apostolice dar, în cele din urmă, s-a impus practica ungerii cu Sfântul Mir, datorită răspândirii creștinismului și datorită faptului că Apostolii și respectiv episcopii, nu puteau ajunge peste tot. În Răsărit, această practică s-a generalizat, fiind săvârșită nu numai de către episcop, ci și de preot și aceasta, îndată după Botez, cu Mirul sfințit anterior de către episcopi.

Primitorii Sfintei Taine a Mirungerii sunt toți cei renăscuți la viața cea nouă în Hristos, prin Taina Botezului.

Partea văzută a acestei Sfinte Taine constă în ungerea, în formă de cruce, cu Sfântul Mir a părților mai importante ale trupului împreună cu roștirea, de fiecare dată, a cuvintelor: *„Pecetea darului Sfântului Duh. Amin”*. Se ung principalele organe ale trupului, pentru ca Duhul Sfânt să le dea putere să-și îndeplinească rolul în vederea creșterii și desăvârșirii în noua viață duhovnicească. Însemnările cu untdelemn în formă de cruce însoțite de formula *„Pecetea darului Sfântului Duh. Amin”*, simbolizează limbile de foc de la Cincizecime. Prin puterea Duhului Sfânt omul se *„îmbracă cu Hristos”*, se hristifică. Uleiul sau mirul nu este un instrument, ci este purtătorul Duhului Sfânt.

Partea nevăzută este reprezentată de harul Duhului Sfânt ce se întipărește, prin Sfânta Taină a Mirungerii, în întreaga ființă a neofitului, împărtășindu-i multitudinea darurilor Sfântului Duh în vederea creșterii și întăririi acestuia în noua viață duhovnicească începută prin Botez. Astfel, Mirungerea nu este o simplă confirmare a făgăduințelor de la Botez, ci este punerea în mișcare a tuturor puterilor harismatice.

Materia care se folosește pentru administrarea acestei Sfinte Taine este *Sfântul și Marele Mir*. Acesta se prepară după o rânduială deosebită din untdelemn curat și 38 de mirodenii sau arome, care simbolizează mulțimea darurilor și puterilor Sfântului Duh. Sfințirea Sfântului și Marelui Mir se face, în Joia Mare, de către sinodul episcopilor unei Biserici Ortodoxe Autocefale, în frunte cu Patriarhul acesteia (în Biserica noastră, Sfântul și Marele Mir a fost sfințit pentru prima oară, numai de ierarhi romani, la 25 Martie 1882). Acesta este împărțit apoi episcopilor și, prin intermediul acestora, tuturor parohiilor. Sfântul și Marele Mir, în afară de Sfânta Taină a Mirungerii, mai este folosit la sfințirea bisericilor și a anti-miselor.

IV. Recapitularea - Aprecierea

Cine a instituit Sfânta Taină a Mirungerii? (Această Sfântă Taină a fost instituită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos prin cuvintele adresate Sfinților Apostoli: „Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă ședeți în cetate, până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus” (Luca 24, 49). Această făgăduință, a împlinit-o Mântuitorul la Cincizecime, când a trimis pe Duhul Sfânt peste Sfinții Săi Apostoli (Faptele Apostolilor cap. 2) și când, în urma propovăduirii Sfântului Apostol Petru, s-au botezat „ca la 3000 de suflete”, peste care Sfinții Apostoli își puneau mâinile și le împărtășeau darul Duhului Sfânt.

Cine este savârșitorul Tainei Mirungerii? (Savârșitorul acestei Sfinte Taine este episcopul sau preotul).

Cine poate primi Sfânta Taină a Mirungerii? (În Biserica Ortodoxă, Mirungerea se administrează imediat după Botez, astfel că primitorii Tainei sunt toți cei renăscuți la viața cea nouă în Hristos, prin Taina Sfântului Botez).

Care este partea văzută a Tainei Mirungerii? (Partea văzută a acestei Sfinte Taine este ungerea în formă de cruce cu Sfântul Mir a părților mai importante ale trupului împreună cu rostirea, de fiecare dată, a cuvintelor: „Pecetea darului Sfântului Duh. Amin”).

Care este partea nevăzută a Tainei Mirungerii? (Aceasta este reprezentată de harul Duhului Sfânt, împărtășit primitorului, pentru creșterea și întărirea acestuia în noua viață duhovnicească începută prin Botez).

V. Asocierea

După cum am văzut, între Botez și Mirungere, există o strânsă legătură. De altfel, ambele sunt cuprinse în aceeași rânduială cultică. Această legătură reiese și din texte scripturistice precum: „Să nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu întru care ați fost pecetluiți în ziua răscumpărării” (Efeseni 4,30) sau Fapte 8,14-17 - unde ni se spune că peste cei botezați de către diaconul Filip în Samaria, Sfinții Apostoli Petru și Ioan își puneau mâinile, împărtășindu-le Duhul Sfânt.

Despre legătura strânsă dintre Botez și Mirungere ne vorbește și Sfânta Tradiție. De exemplu Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că abia după Mirungere, cel nou botezat este vrednic să poarte numele de creștin, iar teologul Alexandre Schmemmann spune că Mirungerea este „Cincizecimea personală a omului”, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii.

Apoi cel născut la viața cea nouă în Hristos, prin Botez și întărit în această viață prin Mirungere, pentru a deveni membru deplin al Bisericii, este împărtășit cu însuși Trupul și Sângele Domnului. (De aceea aceste trei Taine - Taina Sfântului Botez, a Mirungerii și a Euharistiei - poartă numele de: *Taine de inițiere*).

Astfel cel care a primit Taina Sfântului Botez, a Mirungerii și a Euharistiei poate spune împreună cu Sfântul Apostol Pavel: „De acum nu mai trăiesc eu, ci *Hristos trăiește în mine*” (Galateni 2, 20).

VI. Generalizarea

Taina Sfântului este, așadar, lucrarea sfântă instituită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, în care, prin ungerea cu Sfântul Mir a noului botezat, în părțile mai importante ale trupului și rostirea formulei: *“Pecetea darului Sfântului Duh. Amin,”* primitorului i se împărtășește harul Duhului Sfânt, pentru creșterea și întărirea în noua viață duhovnicească începută prin Botez.

VII. Încheierea (Aplicarea)

Așa după cum trupul noului născut are nevoie de hrană și îngrijire pentru a putea trăi și pentru a crește, tot așa și sufletul acestuia are nevoie de harul creșterii și întăririi în noua viață duhovnicească începută prin Botez, de aici rezultând necesitatea Tainei Mirungerii în viața duhovnicească a credinciosului.

EDUCAȚIA ÎN FAMILIE, ȘCOALĂ ȘI BISERICĂ

Prof. Mioara ȘTEFAN

ABSTRACT

Education is one of the most important things for the children. Much more, when we are talking about spiritual life. First step in education is done in family. Later, school and the church take a part from this task. Beyond of all of these is the work of Church, because in the Church is offered the Body and the Blood of Jesus Christ, which is the most important thing for the salvation of our souls. In the same time, the children are meeting the Saviour, who is the Supreme Model for their lives.

Mântuirea creștină se primește prin harul lui Hristos, dar și prin eforturile continue ale creștinului spre desăvârșire sau spre virtute, care este cununa educației. În acest scop, este necesar să acordăm o atenție deosebită importanței factorilor educației: familia, școala și Biserica.

Familia este primul factor sau prima forță educatoare a copilului și a tânărului. Odată cu nașterea, părinții insuflă copiilor lor și duhul credinței și al evlaviei. Ei trebuie să fie model pentru copii, atât prin credință cât și prin fapte. Sfinții Părinți insistă ca educația să elimine din vocabularul copilului cuvinte urâte și rușinoase dar și atitudini necorespunzătoare ca: mânia, ura, necinstea, dușmănia. Trebuie să fie obișnuiți de mici, să spună adevărul, să fie deprinși cu munca, cu dreptatea, cu măsura sau cumpătarea și să nu uite de respectul pentru aproapele său. Toate acestea sunt posibile numai dacă copilul este călăuzit de părinți către Dumnezeu. Asta nu înseamnă că un copil nu poate fi educat și în afara Bisericii, că nu ar putea fi ascultător sau respectuos, sau că nu și-ar cinsti părinții. Însă împlinirea educației creștine se face prin convertirea totală la Hristos - modelul nostru de urmat.

Părinții au datoria să-și crească copiii cu dragoste, să le dea toate cele de trebuință și să-i pregătească pentru viață. Dar mai ales să-i crească cu frica lui Dumnezeu și cu dragoste față de Biserica și de cele sfinte. Acest lucru este început o dată cu săvârșirea Tainei Sfântului Botez când se unește cu Hristos și devine membru al Bisericii Sale; apoi prin Taina Mirungerii primește darurile Sfântului Duh spre întărire și creștere spre asemănarea cu Dumnezeu după chipul Căruia a fost creat; și apoi Împărtășirea noului botezat cu Însuși Trupul și Sângele Mântuitorului, pentru că prin Sfânta Împărtășanie creștinul se unește și mai strâns cu Hristos și se hrănește din viața veșnică pe care El singur o are și o dăruiește acestuia.

Sfânta Euharistie (Împărtășania) ne dă putere să iubim mai mult pe Dumnezeu și pe aproapele nostru. Ea ne aduce pace și bucurie în suflet

și sănătate în trup, dacă ne împărtășim cu respect, credință și dragoste.

De aici încolo, copilul trebuie ținut aproape de Dumnezeu, iar unirea cu Hristos în Biserica Sa se face și se păstrează prin Sfintele Taine și păzirea poruncilor Lui.

Copiii sunt de asemenea datori față de părinții lor să-i iubească, să-i asculte, să se roage pentru sănătatea și mântuirea lor și să-i ajute întru toate. Ei nu trebuie lăsați pe seama instinctelor și a poftelor anarhice, ci trebuie conduși, cu autoritate, până când devin în stare să posede o voință proprie și adevărată.

Din cele spuse reiese că în viața copilului și în pregătirea lui ca om, familia îndeplinește un rol hotărâtor care acționează cel mai temeinic asupra copilului deoarece îi formează deprinderile și caracterul de la cea mai fragedă vârstă. Aceasta o face prin puterea dragostei, a exemplului, a conduitei morale a părinților, care sunt metodele educative cele mai rodnice.

Familia este pentru creștini Biserica cea mică sau Biserica de acasă, după chipul Bisericii celei mari care este Trupul lui Hristos. În familie, ca și în Biserică, oamenii sunt chemați să trăiască în armonie, înțelegere, comuniune și pace, după modelul vieții Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, din Sfânta Treime.

Alături de familie mai există și alți factori cu preocupări și răspunderi în educația copilului, care trebuie să conlucreze armonic. În afară de familie, școala continuă pregătirea copilului pentru viață.

Părinții trebuie să colaboreze și cu școala pentru pregătirea copiilor în vederea orientării vieții profesionale: să-și aleagă o profesie cât mai corespunzătoare cu vocația și pregătirea lor, să trezească și să dezvolte în ei sentimentul răspunderii, să-i facă să înțeleagă rolul social al profesiei, frumusețea și măreția datoriei profesionale, să-și împlinească obligațiile față de semenii săi, să-și dea seama de urmările pe care actele sale le pot avea asupra vieții altora. Fără îndoială că dragostea părintească nu lipsește nici unui părinte. Cu toate acestea, în multe cazuri pot fi contestate măsurile luate și metodele folosite în educarea propriilor copii, de aceea Sfântul Apostol Pavel este nevoit să spună „Voi părinților nu întărâtați la mânie copiii voștri, ci creșteți-i întru învățătura și înțelepciunea Domnului”(Efes. 6,4). Aceștia pot fi ajutați sau corectați de Biserică și școală, însă cu multă greutate deoarece apucăturile căpătate în copilărie și din familie sunt adânc înrădăcinate.

Știm bine că primele școli au apărut pe lângă biserici, pentru că prima misiune a Bisericii este de a învăța: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă”(Mt. 28,19-20).

Părintele pedagogiei moderne J.A.Comenius (1592-1670) s-a manifes-

tat ca un optimist în ceea ce privește posibilitățile ființei umane de a se perfecționa prin intermediul educației. El vede predarea tuturor obiectelor de studiu ca parte integrantă a adevărului total al lui Dumnezeu, făcându-i pe elevi capabili să intuiască unitatea dintre revelația divină și descoperirea umană personală. Conform opiniei sale, toți oamenii au dreptul și datoria să cunoască totul despre tot.

Prin educație, omenirea durează și dăinuie; umanitatea se proiectează înspre veșnicie. Educația este una dintre cel mai nobile și mai complexe activități umane. Ca practică spirituală și socială, ea nu rezidă numai în activitatea de transmitere pasivă. Este simultan și îmbogățire, desemnificare, înzestrare cu sens, reajustare și retraducere a stimulilor culturali din perspectiva unor pertinente fundamente axiologice. Educația este creatoare de cultură. Tocmai de aceea și religia, ca ipostază semnificativă a culturii, intră în conul de lumină al pedagogiei.

Darul învățării altuia este deosebit de prețuit de Însuși Iisus Hristos, modelul desăvârșit al Învățătorului în tradiția creștină, care și-a trăit Învățătura Sa, atunci când chema la păstrarea și perpetuarea nealterată a adevărilor de credință: „Iar cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în Împărăția cerurilor” (Mt.5,19).

Educația religioasă contribuie din plin la formarea individului, la implicarea lui responsabilă în viața activă și în social. Dimensionată și realizată în acord cu necesitățile psihice specifice fiecărei vârste în parte, educația religioasă are mai întâi o funcție informativă, respectiv de punere la dispoziția elevilor a unui set de cunoștințe specifice, cu caracter teologic, dogmatic, liturgic, de istoria și filosofia religiilor, dar și un pronunțat caracter formativ, de interiorizare și traducere în fapte de viață a normativelor religioase. Acestea se vor finaliza printr-o serie de comportamente palpabile în relația copilului cu propriul eu, în raportul cu alții și în relația cu transcendența.

Trebuie accentuat că educația religioasă nu se va rupe de alte laturi ale educației care cultivă spiritul; aceasta este legată de educația estetică, morală, civică pe care le fortifică și din care își extrage unele premise și temeuri, secvențial.

Prin educația religioasă se asigură un sens al vieții credincioșilor, o direcție și un mod de a exista, o perspectivă care depășește imediatitatea faptică. Prin educația creștină se urmărește formarea și perfectarea a două componente de bază: sufletul și trupul. În tradiția creștină, trupul este un element esențial al naturii omenești care merită un tratament special, chiar dacă sufletul deține supremația.

Astfel formarea caracterului și a personalității desăvârșite este idealul prioritar al educației religioase. La atingerea finalității propuse se ajunge prin scopuri care urmăresc cunoașterea și interiorizarea unor valori mo-

rădăcinile, estetice, intelectuale, îngemănate și strânse laolaltă. Religiozitatea se poate transfera și difuza înspre sferele cele mai diverse ale acțiunii umane.

Educarea tineretului în spirit religios este și o problemă de îmbogățire și continuitate spirituală la nivel individual sau social. O societate reușește și rezistă în istorie și prin forța credinței religiei pe care o practică. Să ne gândim la istoria românilor, când credința creștină a jucat rolul de scut și factor de rezistență în fața vitregiilor vremurilor.

Calitatea educației religioase este marcată și de calitatea oamenilor care o realizează. Mediul de primire al individului manifestă uneori reticențe sau se dovedește ostil religiei. Acest mediu nu trebuie să fie hotărâtor pentru buna expansiune a conștiinței religioase. El trebuie să fie depășit, ocolit, remodelat, într-un anumit sens. Nu se cuvine ca religia să devină un instrument de care să ne folosim în funcție de interese și circumstanțe trecătoare.

Se știe că idealul educațional este o construcție abstractă, un model funcțional cu forță ademenitoare pentru individ care însă trebuie să păstreze o legătură cu realitatea. Întotdeauna va rămâne un „rest” care este de neatinș.

Idealul religios vizează raportul omului cu Dumnezeu, apropierea ființei limitate de ființa infinită. Apropierea nu poate merge până la identificare deoarece omul nu are acces la condiția lui Dumnezeu. Însă el trebuie să țințească a ajunge în împărăția perfecțiunii, știind că aceasta este o condiție amânată, prin trecerea pragului acestei vieți. De aceea, idealul educativ creștin vizează instaurarea perfecțiunii de dinaintea păcatului original deoarece prin încălcarea poruncii lui Dumnezeu și căderea omului în păcat s-a stricat ordinea statornicită de divinitate. Această cucerire a stării anterioare păcatului strămoșesc se realizează neîncetat de către fiecare ființă în parte dar omul, prin el însuși, nu poate să realizeze această operă, deoarece este nevoie și de implicarea grației divine.

Iisus Hristos este modul formator prin excelență. Este un model care transcede omului care pretinde și caută să-L egaleze, fără însă a atinge statutul Său. Tradiția ne îndeamnă să-l imităm pe El, să-l urmăm exemplul și nu să fim egalul lui.

Educația creștină în vederea desăvârșirii credinciosului, implică prezența harului divin. Idealul educației creștine nu are funcționalitate fără ajutorul lui Dumnezeu, mesaj pe care îl găsim în cuvintele lui Iisus: „Rămâneți în Mine și Eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi, dacă nu rămâneți în Mine. Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic. Dacă cineva nu rămâne în Mine se aruncă afară ca mlădița și se usucă și le adună și le aruncă în foc și ard. Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți

ceea ce voțiți și vi se va da vouă” (Ioan 15, 4-7). Omul și Dumnezeu se presupun și se condiționează reciproc: fără Dumnezeu, omul este prea puțin iar fără om, Dumnezeu este “prea mult” adică are o dragoste nemărginită, motiv pentru care a și creat lumea; El a dorit să împărtășească tuturor făpturilor bunătățile sale, din iubire, bunătate și milostivire.

Omul a avut șansa să vorbească cu Dumnezeu în Paradis putând astfel să-l cunoască voia Lui în mod direct. Dar prin cădere, el a pierdut această șansă, s-a rătăcit. De aceea Împărăția lui Dumnezeu a fost rezidită în Hristos prin Învierea Lui. Dumnezeu își transmite voia Lui prin Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos care prin Învierea Sa a schimbat condițiile ontologice ale existenței umane. Reluarea legăturii noastre cu Dumnezeu este imposibilă fără reluarea legăturii noastre cu Hristos cel Înviat, Hristos care a creat Biserica punându-se astfel accent și pe dimensiunea eclezială. În El a fost rezidită întreaga făptură și devine pentru noi sursa principală a moralei creștine, este izvor al vieții noastre morale. Este o taină supremă și izvor sacramental al prezenței divine încât nu există un Hristos care să ne pună față în față cu Persoana lui Dumnezeu decât printr-un caracter sacramental - privit din Împărtășire, din iubirea dumnezeiască.

Așadar Hristos ne oferă o dimensiune cosmică, eclezială și eshatologică. Prin Înviere, Hristos a rezidit întreg cosmosul, a integrat euharistic cosmosul în Sine: Dumnezeu va fi totul în toate. Această expresie a lumii rezidite și transfigurate în Hristos se manifestă prin sfințenia oamenilor. Actul moral este întemeiat pe actul liturgic care este fenomenul pătrunderii transcendentalului în immanent, a veșniciei în timp, a realității divine în istorie, a realității supraspațiale (nemărginirea) în mărginit. Toate acestea în enipostazierea timpului, spațiului, existenței prin Duhul Sfânt, fenomen făcut posibil datorită Întrupării Fiului lui Dumnezeu în istorie. Viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu deci în Hristos și în Biserică. Trebuie să participăm la viața liturgică și să privim totul în prisma Învierii. Liturgia este actul liturgic ca răspuns la apel; este ceea ce facem pentru Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu ne încolțește (prinde ființă în noi) și ne introduce într-o altă existență eshatologică.

Biserica ne oferă trecerea de la o existență privată, la o existență eshatologică. Prin existența pe pământ a Împărăției lui Dumnezeu ni s-a dat să cunoaștem tainele ei.

Misiunea morală și socială a Bisericii constă în difuzarea principiilor morale creștine prin adâncirea lor în conștiința credincioșilor pentru a-i determina la trăirea zilnică a învățăturii creștine. Pe temeiul acestor principii morale, Biserica noastră are convingerea și experiența că poate face din credincioșii săi, buni cetățeni ai Împărăției divine dar și ai statului pământesc.

Biserica a fost un factor hotărâtor în educația generațiilor; ea îi naștea pe fiii ei prin Sfintele Taine și-l creștea apoi prin numeroasele și complexe ei lucrări. A fost socotită de la început drept mama credincioșilor și s-a aplecat cu dragoste asupra copiilor ei. Trebuie precizat că Biserica noastră în activitatea ei modernizatoare nu dorește nicidecum să se suprapună statului cu tendința de a-i încălca drepturile și datoriile lui necesare. Ea se adresează cu principiile sale tuturor oamenilor, însă reținerea și urmarea lor rămâne la libera alegere și voință a fiecăruia. Libertatea conștiinței nu se știrbește.

Biserica lucrează numai cu mijloace evanghelice, cu mijloace care se întemeiază pe convingere și liberă acceptare. Mântuitorul spune: "Mergeți și propovăduiți" și nu "mergeți și obligați" sau "Cine voiește să vină după Mine", deci cine dorește și nu e forțat. Știm de asemenea cum s-a întemeiat și Biserica creștină: nașterea ei a avut loc în ziua Cincizecimii, când S-a pogorât Sfântul Duh peste Apostoli. În urma predicii lor, au fost botezați cu noul Botez al lui Hristos ca la trei mii de oameni și a luat ființă prima comunitate creștină sau Biserica. Din acea zi, Biserica a continuat să crească și să se răspândească în toată lumea în urma predicii Sfinților Apostoli care au împlinit porunca Mântuitorului nostru Iisus Hristos: "Mergând învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh..." (Mt., 28, 19-20).

Creștinismul, prin doctrina sa dogmatică și morală, pune la îndemână credinciosului elemente necesare pentru potolirea setei lui de adevăr, bine și frumos, pentru explicarea rostului vieții sale și al lumii, pentru orientare și organizarea existenței sale. Această îndrumare în sens creștin revine Bisericii.

Biserica este o comunitate a oamenilor reuniți în jurul unor valori morale comune pentru a le celebra, întări și transmite mai departe. În tradiția creștină, Biserica este Trupul tainic al Domnului prezent în lume, Hristos este Capul ei iar noi creștinii, fiecare în parte suntem măduarele acestui Trup. Prin Biserică, omul se unește cu Hristos și dobândește mântuirea adică fericirea vieții veșnice - scopul nostru pe pământ.

Intrarea creștinului în Biserică se face prin Taina Sfântului Botez, iar menținerea la adăpost de dușmănia valurilor acestei vieți, se face prin alte două Sfinte Taine: Spovedania și Împărtășania. Mărturisindu-și păcatele cu credință și cu pocăință, omul se eliberează de patimi și de neputință, iar împărtășindu-se cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului își înnoiește ființa și renaște spre o viață curată, unită cu Hristos și sfințită de jertfa Sa mântuitoare.

Sfintele Taine sunt "merindele" pentru viața cea veșnică, față de care nimeni nu se poate mântui. Înăuntrul Bisericii, dragostea lui Hristos biruie răutatea vrăjmașului, iar lumina Lui alungă întunericul păcatului. De aceea

credincioșii care sălășluiesc în Biserică sunt permanent luminați de focul iubirii: iubirea lui Hristos pentru oameni, iubirea oamenilor pentru Hristos și iubirea oamenilor unii față de alții, după modelul iubirii Mântuitorului Însuși.

Nu putem vorbi de mântuire în afara Bisericii deoarece slujirea cuvântului trece mai întâi prin slujirea Sfintelor Taine și se încheie prin slujirea Cuvântului Întrupat. Opera lui Dumnezeu se răsfrânge peste lume, iar lucrarea lui se împlinește și iradiază în manifestările individuale și colective.

Influența pedagogică a Bisericii este deosebit de importantă deoarece ea ne face părtași la tainele vieții supranaturale, la misterele participării la manifestarea în lume a divinității. Ne propune un scop și un ideal înalt al perfecționării existenței noastre. Biserica este o comunitate care promite mântuirea și iertarea oamenilor fiindcă în ea ne reglăm conștiința și conduita față de divinitate și față de semenii, devenind mai buni în fața lui Dumnezeu și în fața oamenilor.

Această instituție este punctul nodal între imanent (umanitatea) și transcendent (Dumnezeu); ea devine umană fără a înceta să poarte însemnele transcendenței; ea unifică și întărește comunitatea credincioșilor prin comuniunea de idei și trăiri.

Nu trebuie subestimat și aportul bisericii în realizarea educației estetice, prin intermediul manifestărilor sau obiectelor estetice implicate în acest spațiu. Prin muzica bisericească, picturile, sculpturile, design-ul arhitectonic, nu numai că se adâncesc sentimentele de respect și pietate, dar se trezesc și susțin sentimentele, interesele și condițiile estetice ale celor care intră în acest locaș. Se impune ca biserica și școala să se ajute reciproc, să conlucreze.

În Biserică se mai întâlnesc multiple mijloace și forme de răspândire a învățăturii creștine: predicarea caldă a cuvântului divin cu ilustrarea realizării lui din partea Mântuitorului, înfățișarea vieții Sfinților ca pildă de urmat în trăirea percepțelor străine, apoi săvârșirea Sfintelor Taine, rugăciunea, meditația și cântările bisericești.

O altă prezență benefică cu caracter educațional o întrezărim în educația permanentă a adulților. Sentimentul religios trebuie alimentat și întărit permanent. Biserica având o funcție misionară, întrece spațiul propriu pentru a se revărsa în familie, care are nevoie permanent de asistența spirituală a bisericii. Este nevoie de o biserică vie, prezentă în toate circumstanțele vieții individului.

Biserica nu trebuie să piardă contactul cu vremurile și oamenii ei. Datoria preotului este nu numai de a sluji în biserică, de a citi, predica și cânta frumos ci și de a se implica în mediul social. Predica presupune o deschidere către comunitate: prin sfaturi și povețe, prin grai și prin faptă, el poate

insufla creștinismul în adevărata învățătură lăsată nouă de Hristos.

Mai subliniem faptul că Biserica poate fi prezentă și în desfășurarea unor manifestări culturale, activități de asistență socială și caritabile, manifestări sportive, în asociațiile de copii și tineret.

Iisus Hristos are o prezență universală, iar prezența Lui este efectiv perceptibilă în orice întâlnire interumană care intersectează Biserica. Nu adaptăm Biserica la mentalitatea lumească, ci o adaptăm împreună cu lumea de azi la Adevărul divin, la Prezența Sa.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Băncilă, Vasile, Inițierea religioasă a copilului, *Editura Anastasia*, 1996.

Bârsănescu, Ștefan, Pedagogia și didactica, *Craiova*, 1944.

Bel, Valer (Pr. Prof. Dr.), Misiune, Parohie, Pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară, *Editura Renașterea, Cluj Napoca*, 2002.

Boca, Irina (Asist.) Argumente pentru o educației religioasă în școala românească, în *Almanah bisericesc, Arhiepiscopia Bucureștilor*, 1999.

Bulacu, Mihail (Pr. Prof. Dr.), Îndrumarea tineretului către Hristos, *Tipografia Seminarului Cernica, Ilfov*, 1934.

Cornițescu, Emilian (Pr. Prof.), Raporturile dintre părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament, în „*Studii Teologice*”, nr. 1-2, 1969.

Coman, Ioan, G. (Pr. Prof.), Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică, *Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara*, 1988.

Cucoș, Constantin, Educația religioasă, *Editura Perilom, Iași*, 1999.

Schmemann, Alexander (Pr. Prof.), Euharistia Taina Împărăției, *Editura Anastasia, București*, 1993.

Stăniloae, Dumitru (Preot Prof. Dr.), Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie, în „*Ortodoxia*”, nr. 3-4, 1979.

Idem, Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină, în „*Studii teologice*”, nr.1-2, 1965.

PROBLEMA FAMILIEI ASTĂZI. PASTORAȚIA COPIILOR ȘI A TINERILOR ÎN SÂNUL FAMILIEI

Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

Instituție divino-umană, Biserica creștină drept-măritoare are în vedere atât relația ontologică dintre om și Dumnezeu, cât și raporturile dintre oameni, principiul ei esențial fiind iubirea omului față de Dumnezeu și iubirea omului față de semenii (cf. Mt. 22, 37-39). Biserica, prin lucrarea ei mântuitoare de sfințire a tuturor celor ce cred și-l mărturisesc, prin viața lor curată, pe Mântuitorul Iisus Hristos, a dat și continuă să dea mărturie în lume despre „*viața cea nouă*” în Duhul lui Hristos, viață creștină autentică ce presupune trăirea și experiența învățaturii hristice și împlinirea prescripțiilor morale ale Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos.

Potrivit învățaturii creștine scopul vieții omului pe pământ este acela de a dobândi viața veșnică în deschiderea inimii fiecărui credincios prezenței lui Hristos prin lucrarea harică a Duhului Sfânt în vederea sfințirii și îndumnezeirii sale veșnice. Iar calea care duce la această stare de desăvârșire, căci este vorba despre desăvârșire, este însăși viața sacramentală a Logosului lui Dumnezeu întrupat, Care S-a făcut Om deplin și desăvârșit pentru ca omul, chemat să trăiască în mod teologic viața mistică și tainică, plină de har, a lui Hristos, să experimenteze tainic viața deplină a Fiului lui Dumnezeu Celui Viu în dimensiunea ei sacramentală, eclesială și pneumatică. Această inițiere a omului credincios în misterul vieții lui/ în Hristos nu face decât să-l plaseze în comuniunea desăvârșitoare cu Dumnezeu prin viața și învățătura Bisericii.

Biserica a propovăduit întotdeauna că familia a fost, este și va fi mereu în toate împrejurările vieții umane realitatea cea mai sigură, temelia cea mai nezdruncinată și instituția cea mai desăvârșită care asigură dezvoltarea sănătoasă a vieții fizice și spirituale a omului, frumusețea morală, armonia spirituală, prosperitatea și fericirea societății și a individului, cum și desfășurarea vieții normale a credincioșilor în cadrul Bisericii lui Iisus Hristos. Instituită de Dumnezeu încă dintru început, familia este locul de origine prin excelență și mediul cel mai prielnic de dezvoltare naturală a omului, având menirea de a asigura perpetuitatea speței umane pe pământ până ce planul de mântuire a lui Dumnezeu cu privire la îndumnezeirea desăvârșitoare a omului se va împlini în cer.

În concepția creștină familia este fructul natural pe care-l rodește firea omului, fire pe care Dumnezeu a plăsmuit-o spre a fi capabilă să perpetueze neamul omenesc. Aceasta reiese din aceea că omul nu-și are

plinătatea ființei în individ, ci în perechea alcătuită din bărbat și femeie care în relația, în legătura lor conjugală, au primit puterea din partea Creatorului de perpetuare a neamului omenesc. Biserica creștină mărturisește că unul dintre scopurile principale ale legăturii dintre bărbat și femeie în baza căsătoriei este asigurarea continuității neamului omenesc prin „nașterea de prunci” în cadrul unicei surse a vieții, cu adevărat binefăcătoare și sănătoasă, care este familia.

În așezământul sfânt al căsătoriei Dumnezeu a instituit forma de viață conjugală monogamică pentru ca omul să ajungă la împlinire și fericire. În planul veșnic al lui Dumnezeu, omul este privit ca o ființă ce există în condițiile vieții de familie, în interiorul căreia se cuprinde pleroma umanității. Numai prin relația conjugală monogamă din sânul familiei omul devine „părinte” pentru neamul omenesc (cf. Înț. Sol. 10,1) și femeia „*mamă a tuturor celor vii*” (Fac. 3,20). Familia devine astfel una dintre cele mai caracteristice forme de organizare ale vieții umane, ce corespunde pe deplin constituției psihobiologice a omului.

Familia este cea mai veche instituție și de cea mai mare importanță pentru destinul omului, fiind chiar izvorul vieții umane, în înțelesul că în interiorul ei omul își găsește deslușit mediul propice de manifestare al simțămintelor de conservare al speciei prin procreație. Prin căsătorie și în interiorul familiei, care sunt două instituții umane ce au apărut încă de la începutul vieții primilor oameni și au dăinuit de-a lungul istoriei neamului omenesc, omul se definește pe sine ca existență distinctă de celelalte creaturi, conștientă de sine, liberă, cu aspirații nobile înalte, ca persoană ce se deschide în relație de iubire cu Creatorul și cu semenii săi (începând cu soțul-soția și copiii). Prin familie, în baza căsătoriei monogamice, Dumnezeu a consolidat unitatea de origine a neamului omenesc și a responsabilității, în solidaritate, a întregii omeniri pentru destinul ei final. Astfel, întreaga omenire este o mare familie de frați, înrudiți prin origine, precum o „biserică”, prin dependența lor directă de Dumnezeu, prin fraternitate umană și prin scopul comun urmărit de dobândire a „*asemănării*” tuturor cu Dumnezeu.

Familia este cel dintâi și cel mai indispensabil cadru social de care fiecare om, în calitatea sa de ființă personală deschisă comuniunii, are nevoie ca să trăiască, să se manifeste și să se împlinească. Familia este chiar cel mai prielnic mediu pentru nașterea și dezvoltarea ființei umane. Ea este prima alcătuire de viață obștească și sămânța din care cresc toate celelalte forme de viață socială și comunitară. Scopul și funcționarea ei este de a asigura înmulțirea neamului omenesc, după porunca divină „*creșteți, înmulțiți-vă și umpleți pământul...*” (Gen. 1,28), motiv pentru care și este organizată cu deosebire în vederea creșterii și educării copilului. De altfel, procrearea, întreținerea, îngrijirea, creșterea și așezarea copilului constituie preocuparea centrală a familiei.

Nașterea de copii este o poruncă divină, este o binecuvântare dumnezeiască și o obligație sfântă a fiecărei familii creștine care asigură continuitatea neamului omenesc în lume. Copiii sunt cei care fortifică temeliiile familiei, unindu-i pe părinți într-o gândire și simțire, oferind rosturi superioare existenței familiei, împlinire, fericire și bucurie, asigurând continuitatea vieții și întregul viitor fericit al familiei și al lumii întregi. Nașterea pruncilor ajută orice cuplu familial să-și păstreze înnoirea, să-și recapete tinerețea stimulând în toți din jurul lor forțe latente, nebănuite, izvoare de energie fizică și spirituală, redimensionând mintea și inima tuturor determinându-i să ia parte la confruntarea neobosită cu sensul real al vieții și cu adevărul cel mai viu. Copiii sunt o călăuză miraculoasă, care ne poartă din nou în lume, obligându-ne să o cunoștem din ce în ce mai bine, căci împreună cu dâșii, călăuzindu-i și călăuziți fiind de ei, întreaga noastră viață și activitate este antrenată într-o mișcare existențială care dă sens vieții noastre. Antrenați în relația plină de iubire dintre părinți și copii, reluăm, împreună cu ei, un anevoios și splendid proces de umanizare, mult mai greu, dar cu mult mai adevărat.

Prin copii, ne legăm indisolubil de sensul real și generos al lumii și al vieții, căpătând o sensibilitate aparte față de problemele societății. Participarea noastră efectivă la toate bucuriile și necazurile, la biruințele și înfrângerile copiilor noștri ne umple viața și ne îmbogățește ființa, dându-ne prilejul de a gusta farmecul prieteniei și al sincerității adevărate. În acest sens, copiii, trezind stimulente și puteri înnoitoare care sporesc potențialul afectiv, energetic și spiritual, reprezintă „fondul de aur” al resortului vieții noastre cotidiene deschise împlinirii și desăvârșirii eshatologice.

Din păcate, datorită unui „modernism” rău înțeles și condamnat interpretat, la care s-a adăugat existența unui egoism feroce regăsit în manifestarea exacerbată a instinctului sexual și a plăcerii senzuale, multe familii „zise moderne” sau „la modă” fie fac tot ceea ce e posibil, uneori chiar imposibil, pentru a nu avea copii sau cel mult unul din lipsa posibilităților materiale, a timpului liber pentru îngrijirea lor, a confortului, fie, dacă se ivesc, fără să fie programați, sunt dacă nu avortați, atunci abandonați ori crescuți total dezinteresat și fără sprijin educațional. Aceasta se datorează cu precădere stigmatului epocii moderne în care trăim ce pune accentul pe complexul bărbatului în raport cu „emanciparea” femeii. Acest sindrom se descoperă prin faptul, sumbru constatat, că bărbatul este un complex de inferioritate față de femeie, iar femeia la rândul ei este însăși stigmatul epocii în care trăim.

Lozinca privind egalitatea sexelor, în virtutea proclamării intangibile a „drepturilor omului” la toate nivelele, a devenit un paravan util pentru bărbații care nu au atins vârsta maturității bărbătești sau le e frică să îndeplinească rolul deloc ușor de *bărbat în viață*, cum și acela al

eternizării pretenției femeii de a fi „cât mai emancipată”, „disponibilă” și „în pas cu moda”. Astăzi majoritatea femeilor sunt nemulțumite de bărbații lor pentru că nu sunt suficient de „maturi” pentru a fi autoritare lor. Și dacă bărbatul nu se ridică la această cerință cotidiană a femeii, ea îi ia locul și se impune, dar pierde din vedere autoritatea duhovnicească care trebuie să primeze. Măreția firii umane (bărbătești și femeiești) stă tocmai în dobândirea autorității duhovnicești a amândurora în familie și în Biserică. Bărbatul poate străbate calea maturizării numai dacă își îmbogățește și își dezvoltă viața sa duhovnicească, iar femeia își manifestă maturitatea duhovnicească în mod deplin abia atunci când ea devine cu adevărat „mamă”. Or, tocmai capacitatea femeii de „a naște” este supremul dar oferit de Dumnezeu omului, prin care ea se aseamănă Creatorului ei, perpetuând viața pe pământ și născând „fii”, nu numai pentru a se bucura de ei aici pe pământ, ci și pentru Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. De altfel, aceasta este menirea omului în lumea de astăzi, ca firea umană bărbătească și femeiască să nu se pervertească, pentru că atunci nici bărbatul și nici femeia nu vor fi împliniți cu adevărat.

În cadrul societății actuale, tot mai seculare, se manifestă frenetic „cultul femeii” și slujirea ei deviată în cadrele vieții sociale, luând locul și chiar suprimând definitiv adevăratul cult închinat Sfintei Fecioare Maria. Astfel, asistăm la cultul față de *madona medievală*, care la început de mileniu III evoluează substanțial în cultul față de *femeia emancipată* și activă în mai toate domeniile de activitate: politică, știință, sport, artă, chiar și în Biserică. Ceea ce se întâmplă, poate fi numită o „*feminizare*” generală a omenirii, care vrând nevrând lasă bărbații într-un plan secundar sau chiar terț. Unii interpretează acest fenomen ca pe o luptă deschisă a femeilor pentru drepturile lor, dar, de fapt, este cea mai mare farsă cu putință, deoarece în felul acesta femeile primind noi sarcini în câmpul vieții sociale, să uite, dacă e cu putință definitiv, de grijile familiei, de responsabilitatea creșterii și educației copiilor și de împlinirea personală și comunitară.

Nici o formă de luptă pentru unul sau pentru altul dintre „drepturile omului” invocate de tendințele seculare nu va duce la o veritabilă soluție care să permită salvarea omenirii și trăinicia familiei. Numai dacă omul se va întoarce simptomatic de la slujirea lumii către slujirea lui Dumnezeu, se va putea ajunge la o relație reciprocă deplină și sănătoasă între sexe. Căci trebuie precizat că fiecare bărbat este moștenitorul firii adamice unice și în relația de iubire cu „femeia sa” cu care a devenit „*un trup*”, prin binecuvântarea harică a lui Dumnezeu în Biserică, poate să se dezvolte și să renască, în Iisus Hristos - Adamul cel Nou, spre maturitatea bărbătească cu valențe duhovnicești (cf. Efes. 4, 13). Numai alături de un astfel de bărbat, femeia poate crește în Eva cea Nouă - Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, în soție credincioasă, iubitoare și ascultătoare, devotată prin-

cipiiului familial și într-o mamă bună, *născătoare de fii pentru Împărăția lui Dumnezeu.*

Pentru realizarea deplină a acestui scop este nevoie să se recurgă la educarea religios-morală cât mai eficientă a copiilor. Și nu putem să nu facem referire la cel care în Biserică a fost și a rămas peste veacuri „gura de aur” prin excelență, la Sfântul Ioan Hrisostomul arhiepiscopul Constantinopolului, de la a cărui trecere la cele veșnice se împlinește anul acesta 1600 de ani. În Omilia „despre creșterea copiilor”, Sfântul Ioan zice: *„Părinților, dați copiilor voștri o bună educație. Dacă vă iubiți copilul, arătați-o prin educația ce i-o dați. Învățați copilul din prima vârstă să trăiască cu evlavie în lume; crește un atlet pentru Hristos. Tu ești cel dintâi care te vei bucura de bunătați dacă ai un copil bun și, apoi, Dumnezeu. Prin educarea copilului tău lucrezi pentru tine însuși... Închipuie-ți că ești un împărat care are sub conducerea sa un oraș: sufletul copilului, căci, într-adevăr, sufletul este un oraș. Un oraș de curând zidit și întemeiat, oraș care are cetățeni străini ce n-au încă experiența nici unui lucru. Cei care au fost crescuți într-un fel rău de viață, cum sunt bătrânii, sunt greu de schimbat, deși nu cu neputință, căci dacă vor, pot și ei să se schimbe. Cei tineri însă, care n-au încă experiența vieții, vor primi cu ușurință toate legile. Dă așadar legi acestui oraș. Legiuirea voastră este pentru bunul mers al întregii lumi...Să-l învățați pe copil să aibă neconținut pe buze cuvinte cuviincioase și evlavioase, să-l deprindeți să postească, să se ducă la biserică, să fie învățat să se roage cu multă râvnă și umilință, ca întemeiat pe aceste învățături să ajungă bărbat înțelept și plin de har”.*

Influența pe care părinții o exercită asupra copiilor este hotărâtoare pentru întreaga lor viață. De această educație depinde în cea mai mare parte întreg viitorul copiilor, al familiei, al Bisericii și al societății. Toate cercetările pedagogice și experiențele făcute secole de-a rândul ne arată că educația omului se face în primul rând în cei șapte ani de acasă prin influența mamei, care este inima familiei, reprezentanta iubirii nemărginite și a tuturor simțămintelor nobile, și al tatălui, care este creierul familiei, ce întruhidează autoritatea și disciplina. Și cu toate că, în general, părinții, care alcătuiesc o singură forță educativă în cadrul familiei, au iubirea, răbdarea și spiritul de jertfă necesare unei bune educări, ei nu au totdeauna știința necesară îndeplinirii rolului de educatori și formatori desăvârșiți în cadrul familiilor creștine. De aceea ei trebuie ajutați, trebuie îndrumați și lămurii până în cele mai mici amănunte cu privire la cunoștințele pe care trebuie să le posede pentru ca copiii lor să ducă o viață cu adevărat cinstită, dreaptă și curată. Răspunderea pentru păstrarea trează a conștiinței părinților creștini și pentru îndrumarea mai ales spirituală a acestora, o au păstorii de suflete, preoții, care vor și răspunde în fața lui Dumnezeu, în veșnicie și cu sufletele lor, de îndeplinirea acestei mari

îndatoriri profesionale și pastorale. S-a constatat că unde preotul își face pe deplin datoria întru îndrumarea educatorilor firești ai copilului, buna educație, buna creștere, formarea unui bun nume se face în chip sigur în cadrul fiecărei familii creștine.

În acest înțeles familia creștină este prima societate naturală și adevărată care oferă garanții de moralitate omenirii. În sânul familiei, unde se propovăduiește prescripțiile morale evanghelice ale Mântuitorului Iisus Hristos, se formează caracterele, se disciplinează voința omului spre bine, se dezvoltă simțul omului spre săvârșirea binelui, ea fiind o sursă nesecată de întărire în viața morală și o adevărată instituție de educație și disciplină moralizatoare.

Familia este prima școală a vieții. Ea formează pe membrii ei prin căldura dragostei, al cărei sanctuar e prin excelență familia. În cadrul minunat al familiei iubirea adevărată devine nevoia de a da totul, de a împărți totul, de a comunica totul, de a înainta, de a crește, de a se întrece unul pe altul spre binele tuturor. De aceea familia este răsadnița prin excelență a celor mai înalte virtuți, pepiniera unde se altoiesc virtuțile creștine, între care iubirea se află la loc de cinste care *“toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă”* și în final *„nu cade niciodată”* (I Cor. 13,7). Familia este rodul iubirii celei mai înalte, al celei conjugale sau părintești și a celei filiale sau frățești, care modelează deslușit ființa umană și o înnobilează reducându-i asperitățile, îndulcindu-i asprimile, topindu-i egoismul, stimulându-i încetirile și trezindu-i generozitățile, fiind un adevărat laborator al elaborării personalității umane. Familia este fortăreața bine clădită pe fundamentul dragostei dintre membrii ei în care răul din afară nu poate pătrunde și care în unitatea și armonia ei se păstrează nealterate și nepătate toate aspirațiile nobile. De aceea, acționând cu bună știință și conștiință, cu dorință fermă, cu voință și cu stăruință continuă întru apărarea și menținerea vieții familiare vom reuși să asigurăm în mod cert sănătatea, viabilitatea și trăinicia familiei.

Doar în unitatea monogamică a familiei se manifestă deslușit iubirea, care înalță, confirmă și binecuvântează bărbatul și femeia, în legătura lor paternă cu copiii, chiar îi deschide spre marea taină, ea însăși fiind cea mai mare taină, descoperită în pregustarea nemuririi. Nașterea de prunci este un remediu de biruire al omului, în iubire jertfelnică unul față de altul, împotriva morții îngăduită de Dumnezeu ca pedeapsă în urma înstrăinării lui de izvorul vieții. De aceea, în iubire se descoperă taina; este taina dăruirii depline unul celuilalt și amândurora lui Hristos. Aceasta este iubirea: a asuma viața celuilalt, fără păcatul lui.

În relația maritală monogamică se descoperă apoi și marea taină a cunoașterii omului prin deschiderea în iubire conjugală a bărbatului față de femeia sa, cu care formează *„amândoi un trup”* (cf. Fac. 2,24). Fiindcă

se spune: „*Adam a cunoscut pe Eva, femeia sa, și ea, zămisbind, a născut pe Cain...*” (Fac. 4,1), „*Cain a cunoscut pe femeia sa și ea zămisbind, a născut pe Enoh*” (Fac. 4,17) sau „*Adam a cunoscut iarăși pe Eva, femeia sa, și ea, zămisbind, a născut un fiu și i-a pus numele Set*” (Fac. 4,25). Unitatea monogamică dintre bărbat și femeie prin căsătorie este mijlocul cel mai adecvat de „cunoaștere” pe care o poate oferi iubirea conjugală legală. Căci a cunoaște înseamnă a trăi, a da viață, a fi fericit întru eternitate. „*Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat*” (In. 17,3). Deci, a fi bărbat căsătorit înseamnă a înainta în cunoașterea proprie prin intermediul celui alt sine al tău, a femeii, care-ți aparține și cu care ești o unitate indisolubilă. În această putere sublimă a dragostei dintre bărbat și femeie se descoperă caracterul trainic al conjugalității, iubirea lor tandră și eroică păstrându-i în legătură cu Dumnezeu în această stare adamică coruptibilă și pervertită și rămânând, pentru ei, una din singurele experiențe mistice care le sunt date în viața de aici.

Căderea noastră prin despărțirea voluntară și conștientă de Dumnezeu și, prin aceasta, mutarea noastră de la nestricăciune la stricăciune, purta în ea „*sămânța păcatului*”, adică plăcerea senzuală care desface mintea de la iubirea lui Dumnezeu și care, manifestată, aduce multă durere. Viața omului adamic pendulând între plăcere și durere, duce la moarte. Singură iubirea manifestată eroic în sânul familiei este mijlocul adecvat care deține puterea supremă de a suprima orice plăcere păcătoasă și, în final, de a distruge moartea. Iubirea, fiind divină („*Dumnezeu este iubire*” - I In. 4,8), este originea noastră și avem datoria în această lume să o păstrăm cât mai curată pentru a lua parte, prin ea, la Împărăția lui Dumnezeu.

Prin Căsătorie și în sânul familiei se constituie deja, profetic, în această lume, o „*micro-basilică*” (mică Împărăție). Căsătoria, fiind o făgăduință de fericire ce se revarsă din iubire, este una din căile naturale ce-l conduce sigur pe om spre Împărăția lui Dumnezeu. Căsătoria este obârșia veșniciei, este chiar „icoana” Împărăției cerurilor pe pământ, este „semnul” sau mai precis „începutul semnelor” Împărăției lui Dumnezeu prin care Iisus continuă să-și arate „slava Sa”, așa cum a făcut-o la Nunta din Cana Galileii (In. 2,11). Așadar, în iubire sublimă a bărbatului unit deplin prin căsătorie cu femeia sa se realizează, în mijlocul lumii, „modul” concret de slăvire al lui Dumnezeu de către omul restaurat, sfințit și plin de harul dumnezeiesc al Duhului Sfânt în Iisus Hristos, ca și cum s-ar împărtăși în Biserică de bucuria și slava cu care sunt încununați dreptii în Împărăția cerurilor.

Viața modernă, cu schimbările ei profunde și tot mai rapide în toate compartimentele existenței, a afectat puternic și concepția despre familie. În mare parte tineretul de astăzi nu mai privește la instituția sacră a fami-

liei cu seriozitate necesară, socotind Căsătoria doar un act obișnuit, un lucru comun, care se poate schimba de la o zi la alta după bunul plac al fiecăruia, fără să țină seama de prescripțiile evanghelice care precizează răspicat: „*Oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter; și cine s-a înșurat cu cea lăsată săvârșește adulter*” (Mt. 19,9), căci „*nu femeia este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia*” (I Cor. 7,4) fiindcă „*sunt amândoi un trup*” (Efes. 5,31). Și mai zice Sfântul Apostol Pavel: „*...celor ce sunt căsătoriți le poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat!*” (I Cor. 7,10).

Tot mai frecvent sfințenia căsătoriei este umbrită de multe impurități și necuviințe, dar mai cu seamă este suprimată în mod definitiv de către adulter. Mai mult decât o înfrângere, adulterul este dărâmarea unui templu, este o moarte spirituală. Prin adulter înțelegem o legătură nelegiuită a unui bărbat căsătorit cu altă femeie decât a sa sau legătura unei femei căsătorite cu un alt bărbat decât soțul ei. Se deosebește de desfrâu, întrucât acesta este un raport nelegiuit între persoane libere de orice angajamente căsătoriale. Adulterul se referă la unirea trupească ilicită, la consumarea faptului rușinos, iar la natura acestei crime de ordin spiritual participă și dorințele impudice, îmbrățișările necinstite și chiar, după unii moralisti, abuzul egoist de propriul corp al persoanei căsătorite. Călcând în picioare drepturile cele mai sfinte înscrise în suflet de însăși inima lui Dumnezeu, adulterul, pe cale de trădare, răpește sau prostituează un trup care este proprietatea altuia, aduce dezlegare și ruină în societatea domestică, otrăvește izvoarele vieții, disprețuind legile privitoare la propagarea neamului omenesc, corupe lucrurile și satisfacțiile paternității. După toate acestea, nu e de mirare că în perioada creștină primară se refuza primirea adulterilor la Biserică, ca și de la Sfânta Împărtășanie, până în ceasul morții.

E un fapt de constatare curentă că sunt unele căsătorii nefericite și prin urmare, familii neîmplinite. Acestea au drept cauză principală lipsa unuia sau a altuia dintre soți, dacă nu a amândurora, de la obligațiile lor sfinte, lipsă ce se traduce prin nesocotirea fidelității, a bunăvoinței, a înțelegerii și a respectului dintre ei. Absența iubirii adevărate dintre soți are efecte lamentabile în viața conjugală, care poate duce până la disoluția căsătoriei însăși, adică la divorț. Esența tainică a căsătoriei este distrusă de adulter. El devine semnul evident al faptului că din căsătorie a dispărut iubirea, că viața conjugală și-a pierdut sfințenia. „*Divorțul nu este decât o constatare a absenței, a dispariției, a distrugerii iubirii și prin urmare simpla declarație a neexistenței căsătoriei*”, se spune în Nuvela 74 a împăratului Iustinian. În canoanele Bisericii Ortodoxe, adulterul este menționat ca o dovadă a faptului că nu a fost realizată căsătoria, că legea Împărăției lui Dumnezeu

nu a fost împlinită. Dragostea și adulterul se exclud reciproc, de aceea taina Căsătoriei este incompatibilă cu infidelitatea conjugală.

Ca instituție socială și celulă organică activă, familia a avut întotdeauna drept regim de prestigiu valorile religiei. Doar singură religia creștină i-a permis să dobândească o dezvoltare deplină. Există o lege generală, înregistrată de istorie, anume că natura, lăsată în seama propriilor sale puteri, este neputincioasă a se conserva, precum și că morala și virtuțile, fără intervenția lui Dumnezeu, nu pot subzista nici ele intacte. Creștinismul, în schimb, pătrunde cu forța sa divină ființa familiei, susținându-i scopurile și desăvârșindu-i funcțiile. Întemeiată de Dumnezeu în vederea promovării vieții și înzestrată de Hristos cu misiunea și harul de a înnoi și mântui lumea, familia creștină este supusă și ea, în zilele noastre, unei profunde degradări morale. Cu cât înălțimea la care este ridicată de Hristos este mai mare, cu atât și căderea din această demnitate și răspunderea este și ea mai mare. Nu vrem să spunem prin aceasta că imoralitatea zilelor noastre a inundat totul. În mijlocul unei decăderi pe care nu o putem trece cu vederea, morala familiei se încăpățânează, totuși, să dureze. E vorba despre o morală pe care corupția moravurilor nu o răpune definitiv și care e încă capabilă să ducă la virtuți vrednice de luat în seamă.

La degradarea familiei creștine din vremea noastră contribuie o serie întreagă de factori cum ar fi libertinajul tinerilor necăsătoriți, întreținut de vicii, pornografie, prostituție, alcoolism, etc; căsătoria privită dintr-un punct de vedere hedonist și individualist, puternic așezată pe principiul sterilității sistematice; posibilitatea căsătoriei de a se menține sau desface cu colaborarea avortului, al reproducerilor medicale asistate, al adulterului și al divorțului. Toate aceste practici nu sunt decât părți constitutive ale unui sistem perfect coerent care ruinează familia din interior și din afară, distruge cel mai nobil sentiment al omului - iubirea și degradează natura și frumusețea Căsătoriei.

În vederea protejării familiei, ca și a remedierii situației în care se află, Biserica atrage atenția în special preoților, în calitatea lor de mărturisitori, iconomi ai tainelor cerești și slujitori ai lui Dumnezeu, să aplice cu strictețe canoanele tradiționale privitoare la viața de familie, cu riscul de a comite ei înșiși două mari greșeli: fie să ierte, fără discernământ și în afara rânduiei tradiționale, păcatele prea mari - adulter, avort, divorț - pentru că ei înșiși au nevoie de iertare și astfel fărădelegea să nu fie stingherită, ci chiar să fie învățată; fie să se arate prea asprii, apelând de o manieră juridică la canoane, pentru ca să-și tăinuiască propriile lor păcate. În toate cazurile locul acriviei sau al iconomieii, respectiv al rigorismului și al laxismului trebuie să-l ia realismul. Este tocmai ceea ce prevede canonul 102 al Sinodului de la Trulan, indicând, la aplicarea canoanelor de penitență, „dreapta măsură” precum și observarea concretă a posibilităților de în-

dreptare pe care le are penitentul. Adică, preotul:

- să conștientizeze penitentul că păcatul nu se vindecă decât adăugând la harul lui Dumnezeu primit prin dezlegarea de păcate exercițiul virtuții contrare lui

- canonul epitimic nu este o pedeapsă pentru păcat, ci un mijloc de tămăduire, de ispășire (în nici un caz de "satisfacere"), de control al pocăinței și măsura de siguranță a îndreptării

- la aplicarea canonului din partea penitentului, să nu fie pocăința mai mică decât păcatul săvârșit și o dată cu înlăturarea păcatului, canonul să aibă în vedere și înlăturarea pricinilor care au produs păcatul

- aplicarea canonului să țină seama de încadrarea penitentului în ritmul liturgic pentru a fi redat Bisericii și societății.

Sensul realismului în aplicarea canoanelor are în vedere trezirea și educarea conștiinței creștine a soților ca soți și a părinților ca părinți în familie. Întreaga tactică de severitate sau indulgență a preoților duhovnici, la care ne îndeamnă canonul 102 Trulan, ne va fi fără folos dacă nu vom câștiga conștiința soților și a părinților de partea lui Hristos. Zadarnice vor fi toate exercițiile de voință pe care le recomandă canoanele, dacă nu le oferim celor în cauză o certitudine, un sentiment profund al responsabilității faptelor înaintea lui Dumnezeu. Restabilirea autorității unei vieți trăite în sfințenie, imperativul suprem al zilelor noastre, nu poate să aibă loc decât în forul interior al sufletului, unde lupta dintre bine și rău, dintre avântările înalte ale spiritului și înclinările spre păcat se fixează în conștiința celor doi soți în unitatea lor „într-un duh” înaintea lui Dumnezeu, care le și descoperă adevărul că ei nu sunt numai doi într-un trup, ci sunt doi într-un duh. Sprijinindu-se pe această certitudine absolută vor reuși să se simtă în stare să se smulgă din ispita oricărei tentații vinovate ce vine din partea lumii acesteia „*care trece*”.

Astăzi parcă mai mult ca oricând, suntem cuprinși de fenomenul care a pus stăpânire pe planul socialului prin hotărârile “lumești” luate de cei ce ne reprezintă neamul și cultura, prin legalizarea prostituției și a concubinajului relativ sau acordul liber exprimat al femeii de a-și întrerupe sarcina prin avort, toate îndreptate direct spre a distruge familia și a omorî iubirea. Se uită cu precădere că prostituția și traficul de “carne vie” în vederea prostituției sunt incompatibile cu demnitatea și valoarea persoanei umane și că prin avort se săvârșește omucidere cu premeditare, păcat de moarte împotriva lui Dumnezeu, împotriva firii omului, împotriva familiei și a societății. Motivele adoptate sunt diferite și se poate ușor constata că de fapt punerea sub control a fenomenului prostituției, fără însă să se urmărească eliminarea lui, “ocrotirea” prostituatelor de abuzurile unor clienți, desființarea proxenetismului, eliminarea riscului îmbolnăvirilor venerice și acceptarea avorturilor nu sunt decât mijloacele prin care se

urmărește aducerea de venituri substanțiale la bugetul Statului ce reies din impozitarea acestor activități, evidențiindu-se astfel acea adevărată „dajdie a desfrâului”.

Clasa politică actuală, din dorința de a separa categoric dreptul civil de morală, militează tot mai mult pentru instituționalizarea unor patimi ce sunt împotriva firii umane și a instituției sacre a familiei, argumentând că acest „drept moral” nu este altceva decât o „*inginerie socială depășită*” și că societatea românească de azi se află într-o continuă schimbare și ea trebuie să se adapteze. De fapt, prin aceste legalizări se urmărește tocmai partea ascunsă a „blidului” urmărindu-se reglementarea în „ordinea morală” a păcatului desfrânării ce conduce subit la degradarea și pierderea ființei umane și la distrugerea familiei. Consecința morală a acestui flagel social este legitimarea păcatului prin mijloace oficiale din partea Statului și adâncirea unei tot mai mari prăpăstii între statul laicizat și Biserică. Această adâncire prăpăstioasă, care ne arată perfid calea spre lad cu acte în regulă, mai devreme sau mai târziu, ne va conduce pe fiecare din noi, atât ca creștini sau ca slujitori ai altarelor, cât și ca cetățeni ai statului, la atitudini schizoide.

Astfel Nunta curată, taina cea mare a Căsătoriei, care are drept rod unirea familială în iubirea soților prin copii cu Dumnezeu, se transformă legal în „*marele Babilon*” al acestui început de mileniu. Dar să nu pierdem din vedere un lucru esențial și anume: Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan ne descoperă într-o viziune că la Judecata de Apoi se va înfățișa înaintea Dreptului Judecător „*desfrânata cea mare, care stă pe ape multe, cu care s-au desfrânat împărații*” (Apoc.17, 1-2) și care nu este alta decât „*Babilonul cel mare, mama desfrânatelor*”. Cetatea care s-a lepădat de Dumnezeu este cetatea unde păcatul este la el acasă, unde pofta nestăvilită este lege, unde urâciunea păcatului se arată pe față fără rușine și care, parcă nu ar fi fost destul, e recunoscută oficial și legalizată. Aici anormalul devine ceva normal, chiar util, o dezastruoasă „nebungie” ce duce la pieire și osândă veșnică.

Cu toții suntem puși în fața unei mari responsabilități, cetățeni demni ai neamului, credincioși evlavioși ai Bisericii străbune, funcționari, demnitari, oameni simpli și mai ales slujitori ai Sfintelor Altare, având datoria firească și morală de a sădi în sufletele nevinovate ale copiilor noștri valorile nepieritoare și frumusețile spirituale ale neamului nostru creștin, făcându-i conștienți să se simtă la rândul lor responsabili față de darul sacru al vieții, de chemarea și slujirea înaltă a familiei, de rolul și importanța covârșitoare a educației în sânul familiei creștine pentru a stăvili și frâna izbucnirea patimilor și a învăța să dobândească frumusețea plină de iubire, care va salva omenirea. Până atunci singura rezolvare sau ieșire din acest impas este „metanoia” deplină, schimbarea radicală a mentalității

și a abordării lucrurilor la toate nivelurile, care sunt existențiale pentru noi ca neam, ca creștini și ca oameni. Numai întoarcerea deplină și cât mai curândă a omului „modern” la Dumnezeu, reintegrarea în sanctuarul sfânt al familiei unde se învață cum să iubești cu adevărat, poate oferi speranțe pentru o împlinire reciprocă care să conducă eficient spre unitatea deplină a omului în sine însuși și prin sine cu Dumnezeu, după modelul familiei, întru viață și fericire veșnică.

DIMENSIUNEA CATEHETICĂ A LITURGHIEI CELOR CHEMAȚI

Asist. univ. drd. Valerian MARIAN

REZUME

Le culte de notre Église Orthodoxe représente plus qu'un ensemble de rites ou d'actes liturgiques, exprimant, de la manière la plus adéquate la doctrine théologique de l'Église. La Sainte Liturgie, qui est l'expression la plus haute du culte divin chrétien nous révèle d'une façon tout-à-fait symbolique la vie terrienne du Christ, depuis la Naissance jusqu'à l'Ascension. Ainsi, dès la bénédiction du prêtre qui ouvre la Sainte Liturgie qui est en effet, le témoignage de la foi en Sainte Trinité, c'est la vérité de notre foi en Dieu, jusqu'à la Prière de la chaire qui met fin à la Sainte Liturgie, le chrétien a la possibilité d'assimiler toutes les vérités fondamentales de notre doctrine orthodoxe. Par les ecténies que le prêtre ou le diacre prononcent et par les réponses que les croyants donnent à ceux-ci, ils ont la possibilité d'acquérir des connaissances du domaine biblique, historique, dogmatique et liturgique. Cette recherche se propose d'étudier et de présenter la fonction didactique ou catéchistique de la Sainte Liturgie, fonction qui devient évidente surtout dans la première partie de la Liturgie étant connue sous le titre de la Liturgie de la Parole, où l'on renouvelle, sur forme de symbole, les faits du Christ accumulés pendant les trois ans passés sur la terre. Les lectures bibliques et le prêche occupent une place spéciale dans notre étude, étant les principaux éléments à travers lesquels la Sainte Liturgie accomplit sa mission didactique.

„Liturgia este slujirea de sus pe pământ, cea mai mare minune a iubirii și dreptății lui Dumnezeu... Dacă lumea n-ar avea Preacuratul Trup și Sânge al Domnului, n-ar avea decât iluzia vieții...”¹

Cultul Bisericii Ortodoxe - mijloc de instruire a credincioșilor

Cultul divin este totalitatea manifestărilor interne și externe prin care omul preamărește pe Dumnezeu, primind binecuvântarea lui Dumnezeu. Scopul principal al cultului ortodox este acela de a realiza o legătură cât mai strânsă a credincioșilor cu Dumnezeu, având pe de o parte o funcție *latreutico-euharistică*, iar pe de alta o funcție harismatică sau sfințitoare. Dar în afară de acestea se mai poate vorbi și de un alt scop al cultului

¹ Sfântul Ioan de Kronstadt, *Liturgia - cerul pe pământ*, traducere de Boris Buzilă, Sibiu, Editura Deisis, 1996, pag. 156.

și anume *scopul didactic* sau *catehetic*, prin care se urmărește atât instruirea credincioșilor în învățătura creștină ortodoxă, cât și promovarea virtuților creștine. Astfel, formele cultului și rânduiețile sfintelor slujbe sunt și un mijloc de educație a credincioșilor.

Cultul Bisericii este mai mult decât un ansamblu de rituri sau acte liturgice, el reprezentând și exprimând în modul cel mai adecvat doctrina teologică a Bisericii, în Biserica primară existând întotdeauna o unitate între dogmatică și liturgică. De aceea s-a cultivat în Tradiția Bisericii formula celebră lansată de Sfântul Irineu al Lyonului: „*Doctrina noastră este în conformitate cu Euharistia, iar Euharistia este în conformitate cu doctrina*”. Cu alte cuvinte, Părinții Bisericii au definit unitatea dintre doctrină și cultul Bisericii prin expresia teologică: *Lex credendi est lex orandi și Lex orandi lex est credendi. (Legea credinței este legea rugăciunii și legea rugăciunii este legea credinței)*.² Astfel, întreg Cultul Ortodox este un bogat tezaur de doctrină și o cateheză vie, pe înțelesul tuturor.

Locul Sfintei Liturghii în cadrul cultului Bisericii Ortodoxe

Expresia cea mai înaltă a cultului divin creștin, este Sfânta Liturghie cuprinzând în structura și bogăția ei, harul cuvântului și al rugăciunii.

Sfânta Liturghie are în centrul ei Sfânta Taină a Euharistiei care a fost instituită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos pentru ca toate generațiile de credincioși să se împărtășească de roadele binefăcătoare ale jertfei de pe Golgota.³ Liturghia este prelungirea peste veacuri - și în tot locul - a prezenței Mântuitorului, cu toate darurile aduse de El lumii și mai ales cu darurile jertfei Sale. În celebrarea liturgică, faptele trecutului devin evenimente în sensul că Biserica intră din nou în evenimentul comemorat.⁴ Săvârșirea Sfintei Liturghii are ca scop sfințirea credincioșilor, prin împărtășirea lor cu Trupul și Sângele lui Hristos, pentru ca aceștia să dobândească iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor.⁵

Ca și cultul divin în general, Sfânta Liturghie are, pe lângă cele două funcții fundamentale: cea latreutico-euharistică și cea harismatică, și o funcție didactică sau catehetică, deoarece ne înfățișează în chip simbolic

2 **Alexandre Schmemmann**, *Introducere în Teologia Liturgică*, traducere de ierom. Vasile Bârză, București, Editura Sofia, 2002, pag. 23.

3 **Ene Braniște**, *Liturgica specială*, manual pentru Institutele Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, pag. 163.

4 **Lucian Farcașiu**, *Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei veșnice*, în *Teologia*, nr. 3-4, 2002, pag. 104.

5 **Ilie Cleopa**, *Călăuză în credința ortodoxă*, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 1991, pag. 148.

întreaga viață pământească a Mântuitorului, de la naștere și până la înălțarea Sa la cer. Astfel ea este „învățătoarea” noastră, prin întreg cuprinsul ei, prin întreaga sa rânduială.⁶

Însăși numele de Liturghie are un înțeles semnificativ, provenind din termenii grecești: λαος = popor⁷ și εργον = lucru, operă, slujire,⁸ ceea ce înseamnă, în sens larg *slujire a poporului*, iar în sens religios: *slujire a celor sfinte*.

Slujba Sfintei Liturghii se împarte în două părți: Liturghia celor chemați și Liturghia credincioșilor. *Liturghia celor chemați sau Liturghia catehumenilor* începe cu Binecuvântarea Treimică și se sfârșește cu ectenia „*Câți sunteți chemați ieșiți...*”. Se numește astfel deoarece în vechime aveau voie s-o asculte și catehumenii, adică cei care se pregăteau pentru intrarea în creștinism, prin Botez. *Liturghia credincioșilor sau Liturghia Euharistică* poartă această denumire deoarece, în Biserica primară, la ea nu luau parte decât cei botezați, adică membrii deplini ai Bisericii, care se puteau împărtăși cu Sfânta Euharistie⁹. Ea începe de la cuvintele: „*Câți suntem credincioși, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm*” și se încheie cu otpustul.

Funcția catehetică, iese la iveală, mai ales, în prima parte a Liturghiei, cunoscută sub denumirea de Liturghia celor chemați sau *Liturghia catehumenilor*, în care se reînnoiește în chip simbolic lucrarea învățătoarească a Mântuitorului, din cei trei ani de activitate pământească. În special lecturile biblice și predica sunt elementele principale prin care Sfânta Liturghie își îndeplinește misiunea sa didactică. Liturghia este „*un minunat catehism popular*”,¹⁰ dar, în special, Liturghia catehumenilor este „*o cateheză, o învățătură*”.¹¹ Ea este dogmatica ortodoxă cântată de credincioși în fiecare duminică și sărbătoare, este o învățătură vie și activă.

Liturghia celor chemați sau Liturghia catehumenilor - o cateheză vie

Liturghia catehumenilor se deschide cu **Binecuvântarea Mare**: „*Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh acum și pururea și în vecii vecilor*”,¹² așadar, prin invocarea și preamărirea Sfintei

6 **Petre Vintilescu**, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei*, în *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1949, pag. 22.

7 *Manual de Limbi Clasice*, pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, pag. 213.

8 *Ibidem*, pag. 205.

9 **Mihail Bulacu**, *Liturghia catehumenilor și cateheza în Biserica creștină primară a Ierusalimului*, în *Ortodoxia*, nr. 4, 1980, pag. 605.

10 **Ene Braniște**, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunele înțelegeri între oameni*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1953, pag. 629.

11 **Constantin Galeriu**, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie*, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1981, pag. 33.

12 *Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1974, pag. 95.

Treimi. Aceasta se rostește numai la Sfintele Taine, iar Liturghia, care este *Taina Tainelor*, în mod firesc, începe prin această mărturisire de credință fundamentală. Binecuvântarea Mare este un adevăr al credinței noastre ortodoxe, caracterizat prin trei elemente: semnul Sfintei Cruci făcut de preot cu Sfânta Evanghelie peste Sfântul Antimis, afirmarea dogmei Sfintei Treimi și proclamarea faptului că Împărăția lui Dumnezeu este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.¹³

Binecuvântarea se face cu Sfânta Evanghelie peste Sfântul Antimis, în care se află o părticică din moaștele¹⁴ unui sfânt și poartă pe el semnătura episcopului locului care este veghetorul și păzitorul Bisericii.¹⁵ Astfel peste icoana jertfei lui Hristos, întipărită pe Sfântul Antimis, peste sfintele moaște și peste numele episcopului, deci peste Biserică, se rostește Binecuvântarea Treimii, pentru ca toți să fie una, asemenea Sfintei Treimi. Este binecuvântată *Împărăția*, pentru că Biserica este și trebuie să fie începutul Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Credincioșii răspund: *Amin!*, deoarece preamărirea Sfintei Treimi este adevărata adorare pe care o putem oferi lui Dumnezeu.¹⁶ Pe lângă acestea, însăși firea și logica lucrurilor impun slăvirea lui Dumnezeu la începutul Liturghiei pentru că atunci când ne îndreptăm gândul spre El, ne vine îndată în minte slava cea mai presus de cuget, puterea și mărirea Lui, din care decurg uimirea și admirația noastră față de El, adică *slăvirea*.¹⁷

Urmează apoi **Ectenia Mare** care cuprinde aproape toate cererile din viața omului. Primele trei cereri sunt pentru pace pentru că avem nevoie de aceasta întâi în sufletele noastre și apoi între noi. Pacea pentru care se roagă preotul, este *pacea de sus*, pace care cuprinde totul: lumea, Bisericile, conducătorii, sfintele lăcașuri de cult, țara cu toate orașele și satele. Pacea este indispensabilă căci atunci când în inimă nu există pace nu putem aduce nici slujbe, nici ofrande în Biserică. Sunt evocate apoi buna întocmire a văzduhului, belșugul pământului și timpuri de pace iar apoi preotul se roagă pentru călătorii de pretutindeni, pentru cei ce suferă, pentru izbăvirea de orice primejdie etc.

Răspunsul poporului la fiecare cerere a Ecteniei Mari este: „*Doamne*

13 **Stefanos Anagnostopoulos**, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii*, traducere de Victor Manolache, București, Editura Bizantină, 2005, pag. 43.

14 „Acele moaște sunt Biserica cea adevărată... Dacă Hristos într-adevăr se poate vedea și pipăi undeva în lumea aceasta în carne și oase... aceasta se poate în sfintele moaște...”, **Nicolae Cabasila**, *Despre viața în Hristos*, traducere de prof. dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, pag. 131.

15 **Teodor V. Damșa**, *Sfântul Antimis. Importanța sa istorică*, în *Mitropolia Banatului*, nr. 6, 1986, pag. 39.

16 **Constantin Galeriu**, *op. cit.*, pag. 31.

17 **Nicolae Cabasila**, *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, traducere de prof. dr. Ene Braniște și prof. dr. Teodor Bodogae, București, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992, pag. 43.

miluiește”,¹⁸ aceasta fiind cea mai scurtă, mai concentrată și mai cuprinzătoare rugăciune a Bisericii. În timpul Sfintei Liturghii această scurtă rugăciune ne arată în mod pedagogic trei lucruri: că slujba se săvârșește nu doar de preot ci și de popor, că toate cele de care avem nevoie le primim în dar de la Dumnezeu și că fără mila divină nu există mântuire.¹⁹

După ecfonisul: *Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor*, urmează **Antifoanele** care sunt imnuri de laudă și bucurie, din Psalmi și din Noul Testament. Acestea sunt în număr de trei: primul Antifon este de obicei: *Binecuvântează suflate al meu pe Domnul...*²⁰; Antifonul al doilea este: *Laudă suflate al meu pe Domnul...*, iar al treilea Antifon sunt Fericitirile. Prin Antifoane dar mai ales prin imnul: Unule născut, care cuprinde pe scurt întreaga iconomie a mântuirii, și prin Fericitiri²¹ credincioșii vestesc venirea Împărăției în Persoana Mântuitorului. Antifoanele se referă la timpul în care Mântuitorul, deși venise pe pământ, încă nu se făcuse cunoscut. Ele închipuie vremea de dinainte de apariția Sfântului Ioan Botezătorul la râul Iordan.²²

După cântarea Antifoanelor urmează **Vohodul Mic**. Vohodul Mic începe prin deschiderea solemnă a ușilor împărătești, ca și cum s-ar deschide ușile Împărăției cerurilor, iar credincioșii pot vedea atunci Sfânta Masă, ca lăcaș al supremei învățături. Preotul ia Evanghelia²³ de pe Sfânta Masă și precedat de purtătorul de lumină, face Vohodul Mic²⁴, în timp ce se cântă troparul învierii sau al sărbătorii. Preotul, cu Evanghelia, simbolizează venirea în lume a Cuvântului pentru a vesti Împărăția lui Dumnezeu; Cel care ține lumânarea aprinsă la Vohod și merge înaintea preotului, preînchipuie pe Sfântul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul, care

18 „...această rugăciune cuprinde într-însa o mulțumire și o mărturisire... fiindcă a cere de la Dumnezeu milă înseamnă a cere împărăția Lui, iar dacă o cerem pe aceasta, Hristos a făgăduit că toate celelalte de care avem trebuință ni se vor adăuga. Pentru aceasta e de ajuns cererea de mai sus (Doamne miluiește), ca una ce poate să dobândească toate dintr-o dată”, ne spune **Nicolae Cabasila**, *ibidem*, pag. 46-47.

19 **Stefanos Anagnostopoulos**, *op.cit.*, pag. 58.

20 **Psalmul 102,1**.

21 *”Întru împărăția Ta când vei veni, pomenește-ne pe noi Doamne...”* (Luca 23,42), sunt cuvintele de început ale Fericitirilor.

22 **Nicolae Cabasila**, *op. cit.*, pag. 55.

23 **Nicolae Cabasila** este de părere că „Sfânta Evanghelie întruchiează pe Hristos, după cum și scripturile proorociilor se numesc Prooroci, ca în cuvântul lui Avraam către bogatul nemilostiv: *Au pe Moise și pe Prooroci...*, înțelegând adică scrierile acestora”, *ibidem*, pag. 58.

24 În primele secole Sfânta Liturghie începea cu Vohodul cu Evanghelia. Preotul îmbrăcat cu veșmintele lua Sfânta Evanghelie de pe sacristia care se găsea în pronaos, trecea prin naos și apoi intra în Sfântul Altar. Începând cu secolul al VII-lea, s-a consacrat această rânduală pe care o ținem și noi neschimbată până astăzi, **Stefanos Anagnostopoulos**, *op. cit.*, pag. 121.

face cunoscută prezența lui Hristos în lume, ca Mântuitor. Toate acestea: prima ieșire cu Sfânta Evanghelie în mijlocul bisericii, rostirea de către preot a cuvintelor: *Înțelepciune dreptă, răspunsul în cor al credincioșilor: Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos...*, și înaintarea preotului cu Evanghelia spre Sfântul Altar semnifică, așadar, ieșirea Mântuitorului la propovăduire.²⁵ Urmează apoi o serie de rugăciuni și cântarea Întreit Sfântă: „*Sfinte Dumnezeu, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi*”, prin care mărturisim sfințenia lui Dumnezeu în vederea sfințirii noastre.²⁶

Momentul culminant al *Liturghiei celor chemați sau a Liturghiei catehumenilor* îl constituie **lecturile bilice**: Apostolul și Evanghelia, prin care Domnul ne vorbește direct. Ele sunt temelia pe care se sprijină edificiul funcției catehetice a Sfintei Liturghii. Prin intermediul acestora se recapitulează și se actualizează episoade importante din istoria mântuirii. Însuși denumirea acestei prime părți a Sfintei Liturghii de: *Liturghia catehumenilor*, în cadrul căreia se citesc pericopele evanghelice și cele din scrierile Sfinților Apostoli, ne indică foarte clar scopul ei special și inițial, și anume acela didactic.²⁷

Sfinții Apostoli au îndemnat pe conducătorii primelor comunități creștine să citească Sfânta Scriptură care „este de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare și spre înțelepțirea cea întru dreptate”.²⁸

Lecturile biblice au intrat în cult de la primele forme de viață creștină, care se încheau având ca nucleu frângerea pâinii și împărtășirea: „*Cei ce au primit cuvântul Lui s-au botezat și stăruiau în învățătura apostolilor, în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciune*”.²⁹ Cultul creștin, încă din forma lui incipientă, avea trei elemente principale: Sfânta Euharistie, lecturile biblice și predica. La început textele scripturistice erau alese mai mult după importanță, însă cu timpul au început să fie întrebuintate după anumite reguli, care ulterior au devenit uniforme pentru întreaga Biserică creștină.

Părintele profesor Ene Braniște, analizând omiliile Sfinților Părinți, care adesea aveau ca obiect chiar și câte o carte întreagă din Sfânta Scriptură, constată că în secolul al III-lea și al IV-lea se ajunsese să se practice în cult, citirea continuă a Sfintei Scripturi. Șirul acestor lecturi era întrerupt numai de pericopele care se citeau în sărbători. Sfântul Ioan Gură de

²⁵ Constantin Galeriu, *op. cit.*, pag. 32.

²⁶ Alexandre Schmemmann, *Euharistia - Taina Împărăției*, traducere de pr. Boris Răduleanu, București, Editura Anastasia, 1993, pag. 67.

²⁷ Petre Vintilescu, *op. cit.*, pag. 26.

²⁸ II Timotei 3,15-16.

²⁹ Faptele Apostolilor 2,42.

Aur ne dă mărturie că în majoritatea Bisericilor se citea cartea Faptelor Apostolilor de la Paști până la Cincizecime și cartea Facerea în Postul Mare. Fericitul Augustin menționează că în perioada de la Paști până la Cincizecime se citea și Evanghelia după Ioan, iar din scrierile Sfântului Ambrozio aflăm că în Săptămâna Patimilor se citea cartea Iov și cartea profetului Iona. Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că, adeseori, obișnuia să anunțe pe credincioși cu câteva zile înainte textul scripturistic al omiliei din sărbătoarea care urma, pentru ca aceștia să-1 poată citi mai înainte de ascultarea predicii.³⁰

Primele pericope stabilite se pare că au fost cele pentru sărbătorile cu dată fixă, iar conținutul lor era corespunzător evenimentului comemorat, prezentând istoria sau semnificația sărbătorii respective. (De exemplu pericopa evanghelică din ziua Nașterii Domnului istorisește cele petrecute la Nașterea lui Iisus).

Importanța și rostul citirilor din Sfânta Scriptură în acest moment al slujbei ne este dezvăluit de Nicolae Cabasila care ne spune că: „...citirile din Sfânta Scriptură închipuie arătarea mai vădită a Mântuitorului, când El vorbea tuturor, în public și S-a făcut cunoscut nu numai prin cele ce a grăit El Însuși, ci și prin ce a învățat pe Apostoli să propovăduiască, trimițându-i către oile cele pierdute ale casei lui Israel. De aceea se citește atât din cărțile Sfinților Apostoli, cât și din Sfânta Evanghelie însăși”.³¹

Prima dintre lecturile biblice este **Apostolul**. Pentru aceasta au fost rânduite pericope din cartea Faptele Apostolilor sau din Epistolele Sfinților Apostoli. Citirea Apostolului închipuie trimiterea la propovăduire a Sfinților Apostoli; este vorba fie de prima trimitere, adică imediat după chemarea lor la apostolat, după cum cred unii teologi, fie de ultima trimitere, cea de după înviere, când Iisus le-a spus: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți **Evanghelia la toată făptura**.”³²

Citirea Apostolului este precedată de Prochimenul Apostolului³³, alcătuit din versete luate din Psalmi, ca de exemplu: *Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui...*³⁴ Sfântul Gherman I al Constantinopolului ne spune că: „Prochimenul simbolizează descoperirea Sfintelor Taine făcută de profeți

30 Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, pag. 736-737.

31 Nicolae Cabasila, *op. cit.*, pag. 62.

32 Marcu 16,15.

33 În Biserica primară lecturile din cărțile sfinte erau, încadrate sau alternau cu lecturi din psalmi. Acești psalmi și-au împuținat treptat versetele (ca și psalmii antifonici) și n-a rămas din ei decât câte un verset (stih) sau două care mai preced pericopa din Apostol, de aceea se numesc și prochimen, adică așezat înainte., Ene Braniște, *Liturgica generală...*, pag. 742-743.

34 Psalmul 67,36.

și prevestirea împărăției duhovnicești a lui Hristos pe pământ”.³⁵ Citirea din Apostol nu înseamnă repetarea unui simplu text, ci prezența persoanei sfinte a Apostolului, care se adresează tuturor și îi numește frați. Astfel, în timpul citirii Apostolului, îi avem prezenți pe Sfinții Apostoli, care vorbesc creștinilor prin gura citețului.³⁶

După citirea Apostolului urmează **Evangelia**. Sfânta Evanghelie este rostită într-un cadru deosebit de solemn. La aceasta participă toate treptele Bisericii: preot, diacon și credincioși. Preotul mai întâi se roagă tainic pentru această împărtășire din Cuvântul dumnezeiesc,³⁷ iar când diaconul cere binecuvântarea, preotul de asemenea se roagă ca Dumnezeu să-i dăruiască: „cuvânt cu putere multă spre plinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, a Domnului nostru Iisus Hristos”.³⁸ Cuvintele: Slavă Ție Doamne, Slavă Ție! pe care le rostesc cântăreții (credincioșii) atât înainte cât și după citirea Evangheliei sunt ca și cum ar saluta pe însuși Mântuitorul.³⁹ Rugăciunea dinaintea citirii Evangheliei, rugăciune care se citește în taină, ocupă același loc în Liturghia Cuvântului pe care-l ocupă epicleza în rugăciunea euharistică, deoarece primirea Cuvântului nu depinde numai de noi, de dorințele noastre, ci, în primul rând, de prefacerea tainică a „ochilor minții noastre”, de către Sfântul Duh.⁴⁰

Citirea Evangheliei închipuie arătarea deplină a lui Hristos în lume, adică pe însuși Mântuitorul propovăduind mulțimilor.⁴¹

În cadrul Sfintei Liturghii aceste două lecturi biblice, Apostolul și Evangelia, își au locul, după cum am arătat, în Liturghia Catehumenilor. În Biserica primară însă, până prin secolul al VII-lea, lecturile biblice erau mult mai numeroase decât azi. În rânduiala Liturghiei descrisă de *Constituțiile Apostolice* (cartea a VIII-a, cap. 11) sunt prevăzute patru până la șase pericope: două sau trei din Vechiul Testament și două sau trei din Noul Testament. Din secolul al VII-lea lecturile din Vechiul Testament au dispărut din rânduiala Liturghiei, și nu mai sunt reprezentate astăzi decât prin Paremiile din cadrul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite sau din

35 **Stefanos Anagnostopoulos**, *op.cit.*, pag. 136.

36 *Ibidem*, pag. 138.

37 „Strălucește în inimile noastre, iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicilor Tale propovăduiri. Pune în noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, că Tu ești lumina sufletelor și a trupurilor noastre Hristoase Dumnezeule...”, Liturghier, pag. 104.

38 *Ibidem*, pag. 105.

39 **Ene Braniște**, *Liturgica generală...*, pag. 743.

40 **Alexandre Schmemmann**, *Euharistia - Taina Împărăției*, pag. 81-82.

41 **Valerian Zaharia**, *Slujind Ortodoxia*, Oradea, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Oradea, 1965, pag. 97.

cadrul slujbelor unor sărbători la care sunt prevăzute.⁴²

Privitor la felul cum trebuie citite, atât pericopele din Apostol cât și Evanghelia, preoții trebuie să se îngrijească ca lectura să se facă corect, cu claritate și solemnitate. Corect în sensul de a se rosti fiecare cuvânt întreg, cu o voce adecvată lăcașului de cult, sonoră dar nu stridentă și cât se poate mai melodioasă. Credincioșii vor fi instruiți să aibă la rândul lor o atitudine corespunzătoare ca semn al pioșeniei și respectului pentru Cuvântul care pornește de la Mântuitorul însuși, reprezentat de Sfânta Evanghelie.⁴³

Sfântul Nicolae Cabasila se întreabă: De ce nu se citește întâi Evanghelia și după aceea Apostolul? Și tot el răspunde: „*Acelea pe care ni le spune însuși Domnul sunt o descoperire mai desăvârșită decât cele pe care ni le transmit Apostolii. Și pentru că am spus că cele săvârșite la Sfânta Liturghie se dezvăluie progresiv, de la cele mai de jos, spre cele de sus, citim mai întâi Apostolul și apoi Evanghelia*”.⁴⁴

Un rol de seamă în instruirea religioasă a credincioșilor, pe lângă lecturile biblice, îl are **predica**, care îl apropie pe credincios de Dumnezeu, prin explicarea adevărilor de credință.

Încă de la întemeierea primelor comunități creștine, ca urmare a propovăduirii Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, predica s-a împletit cu lectura biblică. Despre acest lucru ne dau mărturie însăși Sfintele Evanghelii⁴⁵, precum și *Constituțiile Apostolice* (cartea a II-a, cap. 51 și cartea a VIII-a, cap. 19)⁴⁶. Așadar, predica este un element primordial al cultului creștin fiind practică de Mântuitorul de-a lungul celor trei ani ai activității Sale și preluată de Apostoli ca mijloc de propovăduire a Evangheliei. Adunările liturgice ale primilor creștini aveau loc, după obiceiul iudaic, sâmbătă seara, prelungindu-se apoi cu învățătura Apostolilor sau predica până noaptea târziu sau chiar către ziuă: „*În ziua întâi a săptămânii (Duminică) adunându-ne noi să frângem pâinea, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească și a prelungit cuvântul lui până la miezul nopții*”.⁴⁷

Sfinții Apostoli, neputând fi de față în toate comunitățile creștine pe care le-au întemeiat, le trimiteau acestora Epistole spre a fi citite în adunările lor, acestea constituind textul primelor predici creștine. Începând cu secolul al IV-lea predica va cunoaște o dezvoltare de excepție prin Sfinții Părinți.

⁴² Petre Vintilescu, *op. cit.*, pag. 26.

⁴³ Ene Braniște, *Liturgica generală...*, pag. 742-743.

⁴⁴ Nicolae Cabasila, *op. cit.*, pag. 62.

⁴⁵ Luca 4,16-21; 24, 27-32.

⁴⁶ Ene Braniște, *Liturgica generală...*, pag. 746.

⁴⁷ Faptele Apostolilor 20,7.

Dintre aceștia amintim pe Sfinții: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz, Grigore de Nisa, Chiril al Ierusalimului, Chiril al Alexandriei, Ambrozio al Mediolanului, Fericitul Augustin și mulți alții. Încă din perioada Bisericii primare predica era legată organic de citirea Sfintei Scripturi⁴⁸, urmând imediat după citirea Sfintei Evanghelii⁴⁹, adică la sfârșitul Liturghiei catehumenilor. Prin aceasta se urmărea instruirea și pregătirea catehumenilor pentru primirea botezului iar după ce ascultau Evanghelia și predica, toți catehumenii erau obligați să părăsească biserica.⁵⁰

Catehumenatul, încetându-și existența din secolul al V-lea⁵¹, predica s-a deplasat treptat spre sfârșitul Liturghiei, însă astăzi, în Biserica noastră, prin dispozițiile Sfântului Sinod, predica a fost reaşezată la locul ei⁵², adică după citirea Sfintei Evanghelii.

Alexandre Schmemmann arată că esența predicii constă în legătura ei vie cu Evanghelia care s-a citit și că predica adevărată nu este doar o simplă explicare a celor citite, nu este o predică despre Evanghelie, ci ea este predica Evangheliei însăși⁵³, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „*N-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept, căci am judecat să nu știu între voi altceva decât pe Iisus Hristos și pe Acela răstignit. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu se bazeze pe înțelepciunea omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu*”.⁵⁴

Propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu este o misiune specială încredințată Bisericii și este o necesitate vitală pentru sufletele credincioșilor, de aceea preotul trebuie să fie conștient că nu propovăduiește înțelepciunea veacului acestuia, nici a stăpânitorilor acestui veac, ci „*înțelepciunea lui Dumnezeu cea tainică, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre slava noastră*”.⁵⁵

48 Alexandre Schmemmann, *Euharistia - Taina Împărăției*, pag. 82.

49 Ioan Zăgrean, Sfânta Liturghie privită sub aspect istoric, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 1-2, 1964, pag. 27.

50 O dovadă în acest sens sunt cuvintele rămase, până astăzi, în textul liturghiei catehumenilor: „*Câți sunteți chemați, ieșiți; cei chemați, ieșiți; câți sunteți chemați, ieșiți; ca nimeni din cei chemați să nu rămână. Câți suntem credincioși, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm*”, Liturghier, pag. 110.

51 Vasile Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, București, Editura Sofia, 2004, pag. 34.

52 Ene Braniște, *Liturgica generală...*, pag. 748.

53 „*Predica adevărată nu este doar o simplă explicare a celor citite de către persoanele cunoscătoare și competente, nu este expunerea cunoștințelor teologice ale predicatorului în fața celor care-l ascultă, nici meditația „prilejuită” de textul evanghelic. Predica, în general, nu este o predică despre Evanghelie (la „tema evanghelică”); ea este predica Evangheliei însăși. De aceea, condiția unei adevărate propovăduiri trebuie să cuprindă deplina lepădare de sine a propovăduitorului*”, Alexandre Schmemmann, *Euharistia - Taina Împărăției*, pag. 83.

54 I Corinteni 2, 1-5.

55 I Corinteni 2, 6-7.

Astfel, una dintre cele mai sfinte datorii pentru un creștin este să cerceteze mereu sfânta biserică și să asculte cu evlavie Sfânta Liturghie⁵⁶ deoarece de la binecuvântarea preotului, cu care începe Sfânta Liturghie, și până la rugăciunea amvonului, cu care se încheie Sfânta Liturghie, credinciosul are posibilitatea să se împărtășească din nesecatul izvor al înțelepciunii divine descoperită în Sfânta Liturghie și în cărțile de cult ale Bisericii noastre Ortodoxe.

După Liturghia catehumenilor urmează, în continuare, partea care poartă numele de **Liturghia credincioșilor**. Punctul culminant al acesteia este jertfa euharistică, săvârșită de preot și la care participă și credincioșii, prin răspunsuri, imnuri și prin împărtășire, aceasta constituind, de fapt, Liturghia propriu-zisă sau euharistică, ale cărei semnificații catehetice le vom trata în amănunt într-un studiu ulterior.

BIBLIOGRAFIE

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea Preafericitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.

Anagnostopoulos Stefanos, Explicarea Dumnezeieștii Liturghii, traducere de Victor Manolache, București, Editura Bizantină, 2005.

Bâlcă, Nicolae, Importanța catehetică a Sfintei Liturghii, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2, 1958.

Brașiște, Ene, Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1953.

Brașiște, Ene, Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.

Brașiște, Ene, Liturgica specială, manual pentru Institutele Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.

Breck, John, Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare, traducere de Monica E. Herghelegiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.

Bulacu, Mihail, Liturghia catehumenilor și cateheza în Biserica creștină primară a Ierusalimului, în *Ortodoxia*, nr. 4, 1980.

⁵⁶ **Episcop Justinian Chira**, *Harul și Adevărul*, Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmăruului, 1996, pag. 168.

Cabasila, Nicolae, Despre viața în Hristos, *traducere de prof. dr. Teodor Bodogae*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Cabasila, Nicolae, Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii, *traducere de prof. dr. Ene Braniște și prof. dr. Teodor Bodogae*, București, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992.

Chira, Justinian, Harul și Adevărul, *Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmărulei*, 1996, pag. 168.

Cleopa, Ilie, Călăuză în credința ortodoxă, *Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos*, 1991.

Cosma, Sorin, Cuvânt de învățătură despre Taina Euharistiei, în *Mitropolia Banatului*, nr.9-10, 1983.

Farcașiu, Lucian, Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei veșnice, în *Teologia*, nr.3-4, 2002.

Galeriu, Constantin, Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1981.

Gordon, Vasile, Introducere în Catehetica Ortodoxă, *București, Editura Sofia*, 2004.

Ioan de Kronstadt, Sfântul, Liturghia - cerul pe pământ, *traducere de Boris Buzilă, Sibiu, Editura Deisis*, 1996.

Manual de Limbi Clasice, pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.

Schmemmann, Alexandre, Euharistia - Taina Împărăției, *traducere de pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia*, 1993.

Schmemmann, Alexandre, Introducere în Teologia Liturgică, *traducere de ierom. Vasile Bârzu, București, Editura Sofia*, 2002.

Stăniloae, Dumitru, Taina Euharistiei - izvor de viață spirituală în Ortodoxie, în *Ortodoxia*, nr.3-4, 1979.

Vintilescu, Petre, Funcțiunea catehetică a Liturghiei, în *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1949.

Zaharia, Valerian, Slujind Ortodoxia, *Oradea, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Oradea*, 1965.

Zăgrean, Ioan, Sfânta Liturghie privită sub aspect istoric, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr.1-2, 1964.

ABORDAREA VALORILOR PERENE ÎN FORMAREA ADULȚILOR

Ing. Mihail MĂRĂȘESCU

ABSTRACT

The normal operation of an organization (company, institution or non-governmental organization), but especially maintaining it in the social-economic life and developing it, is no longer possible without trainings, improvements and specializations in various domains. The vocational training programs aim to supply knowledge to the participants regarding the theme approached by the program and to develop their abilities and attitude in order to apply with success the information, concerning the development of the organization they are part of. The desire to be a good professional in various fields is not unusual, but when we start to neglect our health, family, friends, our soul, it's time to give a second thought to our priorities. We always learn as we go on and we do our best to apply what we learned, but we rarely think or almost forget about the perennial values. If only it were just about us, it would be a small act, but we have the tendency to attract the others too in this infernal rhythm of changes, leaving aside and seldom thinking or almost forgetting about the perennial values. Not to mention the concrete applications of the perennial values. Trainers and teachers organize vocational training programs (courses, seminars, conferences) and from the perennial values point of view, they should put the Builder before the building, that means to put the perennial values in their right place. Or, as an old saying asserts „Always start your work with God”. The issue is to what extent and under which form do we continue and end our work with God before us?

Premise

Programele de formare a adulților au ca scop principal furnizarea de cunoștințe participanților privind tematica abordată de program și dezvoltarea abilităților și atitudinii participanților pentru aplicarea cu succes a acestor cunoștințe, vizând, de regulă, dezvoltarea organizației (firmă, instituție, ONG) din care fac sau vor face parte.

Funcționarea normală a unei organizații, dar mai ales menținerea ei în viața economico-socială și dezvoltarea ei, nu mai este posibilă fără instruire, perfecționări și specializări pe domeniile de activitate și conexe. Formarea continuă este necesară datorită progresului, numai că, în dinamica actuală, ritmul este din ce în ce mai sufocant. Utilizatorii țin cu greu pasul specializărilor, diversificărilor și dezvoltării diferitelor concepte apărute în funcțiile și sistemele unei organizații.

Este normal să vrem să fim profesioniști în diferite domenii, dar atunci când ajungem să neglijăm sănătatea, familia, prietenii, sufletul, e cazul să mai reflectăm la ordinea de priorități. Învățăm mereu și ne străduim să aplicăm ce am învățat, dar ne gândim tot mai rar sau uităm valorile perene. Și dacă ar fi vorba numai despre noi, ar fi un rău mai mic, dar avem tendința să-i atragem și pe cei din jur în acest ritm infernal al schimbărilor și discutăm mai rar, sau deloc despre valorile perene. Ca să nu mai vorbim de aplicații concrete ale valorilor perene.

Liderii de succes (de la orice nivel de conducere în organigrama organizației), conform principiilor managementului, își planifică, organizează și desfășoară activitățile apoi le controlează/monitorizează și îmbunătățesc aceste activități. Din punct de vedere al managementului ei nu pun niciodată “carul înaintea boilor”.

Similar, lectorii, formatorii, organizează programele de formare (cursuri, seminarii, conferințe etc.), și, din punct de vedere al valorilor perene, ar trebui să pună Ziditorul, înaintea zidirii. Adică să pună valorile perene acolo unde le este locul. Sau cum este o vorbă din popor, *“Întotdeauna lucrul tău să-l începi cu Dumnezeu”*. Problema se pune în ce măsură și sub ce formă continuăm și să sfârșim lucrul cu Dumnezeu?

Stabilirea valorilor perene

Fiecare dintre noi avem un clasament al valorilor, mai mult sau mai puțin declarat. Clasament care de-a lungul vieții suferă modificări în bine sau în rău. Pe o treaptă mai sus sau mai jos a acestor clasamente se află: sănătatea, familia, prietenii, banii, munca, cinstea, dreptatea, credința, speranța, iubirea etc.

Valorile morale cuprind întreaga existență umană, fiind repere de bază ale vieții noastre sufletești și spirituale. Adultul, prin experiența sa cu alți membri ai societății, cu alte colectivități sociale, dobândește o viziune pluralistă despre muncă și viață, un sprijin în distanțarea de atitudinile sale anterioare. Experiența altor moduri de relații social-umane va contribui în felul acesta la însușirea valorilor noi din societate, configurând mai profund, mai puternic, rolul experienței culturale cu care el intră în legătură în viața de zi cu zi. Pregătirea și perfecționarea profesională, nu este suficientă pentru o dezvoltare a reprezentărilor culturale și morale, pentru acceptarea sau refuzul unui anumit sistem de valori sociale. Peste tot în lume există culturi, comunități și familii care au idei complexe despre valori.

Unele valori sunt valori fundamentale - muncă, succes, eficacitate, respect, civism, sinceritate etc. În funcție de acestea, fiecare acțiune pe care o face

o persoană este considerată de către acea persoană ca fiind o acțiune corectă, în lumina a ceea ce ea se străduiește și dorește să facă. Alții consideră acea acțiune "corectă" sau "greșită" bazându-se pe propriile criterii de valoare. Aceste criterii evoluează și ele odată cu indivizii și societatea, depinzând de mai mulți factori. Ceea ce societatea a considerat cu câțva timp în urmă ca fiind "corect", poate fi considerat azi ca fiind "greșit"; ceea ce unii am considerat ca fiind "greșit" într-un trecut nu prea îndepărtat, putem spune acum că este "corect". Schimbându-ne părerea despre ceea ce este "corect" și "greșit", noi evoluăm.

Alte valori sunt perene - au o rădăcină puternică în Legea care a lăsat-o oamenilor Creatorul, Cel ce a făcut cerul și pământul. La nivel individual ajungem de regulă, mai devreme sau mai târziu la Creator și la Legea care ne-a dat-o Creatorul, ceea ce înseamnă, pentru noi creștinii, și **virtuțile creștine**: blândete, bunătate, credință, cumpătate, curaj, dreptate, iertare, iubire, înțelepciune, milă, milostenie, nădejde, pace, răbdare, sfințenie, smerenie etc. Avându-le pe acestea, sau mai bine zis căutându-le, le vom obține și pe celelalte, sau celelalte nu mai contează. Sunt valori perene pe care noi le găsim, își au rădăcina, în Cartea cărților, care pentru noi creștinii este Biblia. Esențial în viață este să căutăm în permanență aceste valori perene și să evoluăm și în această direcție. Să evoluăm în spiritul Legii lăsate de Creator. Cu rugăciuni de mulțumire pentru tot ce ne-a dat, să ne rugăm la Dumnezeu să ne descopere tainele acestor valori perene.

La nivelul organizației, valorile organizației înseamnă mai mult decât o sumă a valorilor individuale. Stilul de management, personalitățile individuale și liderii de opinie își pun amprenta asupra culturii organizaționale și implicit asupra valorilor organizației. Să nu uităm însă că Dumnezeu bate la poarta fiecăruia dintre noi nu numai duminica sau numai acasă, ci și în cele 8-10 ore de la serviciu. Dumnezeu a dat fiecăruia dintre noi acești talanți - virtuți creștine. Ce facem cu acești talanți în timpul serviciului?

Dacă lectorii, formatorii simt importanța și necesitatea acestor talanți (a valorilor perene) ar trebui să se aplece ei în primul rând asupra lor. Să învețe cât mai mult și permanent despre valorile perene, să deslușească cât mai mult din tainele acestora. În paralel cu învățarea, să pună în aplicare și să-și formeze o experiență proprie în domeniu. Experiența trebuie să vizeze în primul rând propria persoană dar și observarea (nu judecarea) valorilor perene la colegii de serviciu. Este domeniul poate cel mai vast în care se va descoperi mereu câte ceva nou, așa că procesul de formare se caracterizează prin continuitate, dinamism, smerenie, rugăciuni de mulțumire.

În procesul clasic de învățare, un lector/formator profesionist, înainte de a ajunge în fața cursanților trebuie să știe de ce este importantă tematica

cursului, învață el să știe mai întâi (să fie profesionist) și se bazează pe experiența proprie. În cazul abordării valorilor perene, se pot sensibiliza cursanții în paralel cu procesul de învățare și experimentare personală a lectorilor. Importantă este totuși prima etapă: lectorii trebuie să fie convinși de necesitatea și importanța abordării valorilor perene. Se acceptă principiul „dăruind vei dobândi”. Adică dăruind din inimă participanților, se roagă ca Dumnezeu să le dea și lor.

Dacă lectorii ajung, într-o variantă sau alta, la abordarea valorilor perene în cadrul programelor de formare, atunci își pot pregăti și organiza programul având în vedere și acest subiect.

“Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate celelalte se vor adăuga vouă” (Mat. 6.33)

Modalități de abordare a valorilor perene în cadrul programelor de formare

Fiecare program de formare are o tematică pe care se focalizează scopul și obiectivele programului, care constituie firul roșu de urmărit. Scopul și obiectivele trebuie să fie foarte clar definite și să includă cât mai multe rezultate măsurabile. Încă din faza de stabilire a obiectivelor, lectorii ar trebui să includă ca și obiectiv cel puțin unul care vizează sensibilizarea, conștientizarea participanților în abordarea valorilor perene.

În faza de pregătire a suportului de curs (manualul participantului sau slide-uri de prezentare), pentru a da „greutate” tematicii prezentate se folosesc deseori citate din autori celebri. Tot în acest scop se pot folosi versete sau citate din Sfinții Părinți cât mai legate de tematica programului de formare sau de valorile perene.

Tot în suportul de curs se pot alocă 2-3 pagini (sau proporțional cu nr. de pagini a suportului) dedicate abordării valorilor perene. În aceste pagini rămân negru pe alb convingerile sau năzuințele lectorului privind importanța valorilor perene, necesitatea abordării lor, sugestii privind aplicații ale valorilor perene în activitatea curentă a participanților etc.

O altă modalitate de abordare a valorilor perene este efectuarea unei prezentări de cca. 15-20 minute (sau 30-50 min. pentru un curs mai mare de 3 zile) a acestui subiect. Este bine de făcut prezentarea privind abordarea valorilor perene în prima parte a programului de formare, înainte de a intra în tematica programului, pentru a putea stimula participanții de a împlini tematica programului cu valorile perene. Dacă cursul are și un orar de desfășurare este bine să se precizeze în acest orar și perioada de desfășurare a acestei prezentări.

La modul general, obținerea unei calificări într-o profesie, meserie, terminarea cu succes a unei activități, a unui proiect sau clasarea pe locuri fruntașe în topuri a organizației din care facem parte, ne face adesea să credem că suntem buni meseriași, isteți, inteligenți etc., gândind mai rar că de fapt Dumnezeu ne-a ajutat să facem lucrările acelea sau să obținem diplome sau rezultate și uităm adesea să-I aducem mulțumire. Similar, pregătirea, desfășurarea și succesul programului de formare se consideră cel mai adesea că este rodul muncii, seriozității și abilităților. Prea puțin se recunoaște că este un har de la Dumnezeu.

În cazul abordării valorilor perene este numai harul lui Dumnezeu. Cu rugăciuni de mulțumire pentru tot ce a dat Dumnezeu, să se ceară har pentru abordarea valorilor perene. Și aceste valori perene nu trebuie ținute “sub obroc, ci în sfeșnic” (Mat. 5.15). Să lumineze! Trebuie pornit din start cu ideea de a sensibiliza, conștientiza participanții în acest domeniu nu numai pentru tematica programului, nu numai pentru ei, ci și pentru a găsi modalități de aplicare concretă în cadrul organizațiilor din care provin.

Privită din acest punct de vedere, misiunea lectorului/formatorului ar trebui să includă și zidirea sufletului.

Aplicații ale valorilor perene în desfășurarea programelor de formare și în activitatea curentă a participanților

În derularea programului de formare trebuie să se facă apeluri repetate la participanți de a găsi valori perene legate de tematica programului, prin discuții sau chiar folosind metoda brainstorming. Câteva idei pot fi pregătite din timp pentru a stimula găsirea de aplicații ale valorilor perene legate de tematica programului. Să se stimuleze sinergia grupului în favoarea abordării valorilor perene vizând aplicarea lor în timpul programului de formare (legate de tematica programului) și apoi în cadrul organizației din care vin (sau vor lucra) participanții.

Daca tematica programului de formare nu oferă prea multe posibilități de legătură cu valorile perene, atunci se poate merge pe varianta de a găsi alte aplicații concrete ale valorilor perene, de exemplu activități religioase în cadrul organizației. În acest caz, subiectul se poate dezvolta foarte mult. În primul rând se vor căuta activități religioase legate de tematica programului de formare și apoi activități religioase în cadrul organizațiilor la modul general. Aici trebuie fixate doar limite de timp disponibile prezentării și discuțiilor pe tema activităților religioase.

Esențial în cadrul programelor de formare este că trebuie să ținem cont de principiul că nu învățăm ca să știm, ci învățăm ca să aplicăm. Adică

tematica programului de formare trebuie transpusă în acțiuni concrete în cadrul organizațiilor și, la fel, subiectul valorilor perene sau activităților religioase trebuie aplicat concret în activitatea curentă (sau viitoare) a participanților. Participanții la programele de formare colaborează ulterior, în cadrul organizației, cu colegii de serviciu pentru aplicarea, implementarea tematicii programului de formare. Similar, participanții trebuie să sensibilizeze și să stimuleze colegii de muncă în aplicații concrete ale valorilor perene, ale activităților religioase. Se vor avea în vedere discuțiile cu oameni râvnitori de Dumnezeu în prima fază, și, în măsura în care este posibil, lideri de opinie din cadrul organizației râvnitori de Dumnezeu. Cu smerenie și rugăciuni de mulțumire să se depună toate eforturile pentru a găsi aplicații concrete ale valorilor perene și a desfășura activități religioase în cadrul organizațiilor. Așa încât misiunea organizației ar putea fi *“să ajungă un locaș sfânt în Domnul”* (Efes. 2.21)

Un alt aspect important este de a conștientiza participanții la programele de formare să abordeze valorile perene nu doar în cadrul organizației din care fac parte, ci, în măsura oportunităților, și la clienții, furnizorii și colaboratorii organizației. Adică să fie într-adevăr o lumină care luminează și zidește suflete și în afara propriei organizații.

În concluzie: tema poate fi una nouă pentru mulți lectori, formatori sau participanți (adulți) la programele de formare și poate să pară a fi dificilă. Să nu se uite însă că jugul lui Dumnezeu *„este bun”* (Mat. 11.30) și povara Lui *„este ușoară”*. Nu rămâne decât să se pună în practică îndemnul *“îndrăzniți!”* (Ioan 16.33).

Așa să ne ajute Dumnezeu!

BIBLIOGRAFIE

ARION CAMELIA, KOVACSINSZKI RODICA, Program de formare formatori, *Manualul participantului*, Noiembrie - Decembrie 2007.

POPA MIRELA, Etica afacerilor și managementul, *Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca*, 2006.

CUVÂNTUL - ACEST MINUNAT DAR AL LUI DUMNEZEU

Prof. Maria GrațIELA OMOTA

ABSTRACT

Through God's embodiment it is told to us and He tells us making us mates for dialog. God himself discovers Himself as the WORD: "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God" (JOHN1,1). The beginning of John's Gospel speaks about the Son of God calling Him The Word, Logos. The term Logos describes God in the trial of self - communication. It is not the communication of His Knowing, but the self - communication with unavoidable includes the partake of His real Knowledge. So the Son of God it is named the Word as the One constituting the Revelation of God Himself and his work of blessing people. God created us to be partners for dialog. Now being dialog partner with God it is made for eternal being. The expression of the highest communication is considered love. Love, as a fundamental form of communication and communion, it is not possible but only in a religion with a personal God that is communicating himself to the human person. It is not possible outside interpersonal relations. We the people, we received as a gift the word and we must use it to build our soul masonry to be in a communion and love relation with God and our fellows. Each of God's word meets us in a kingdom of senses from which life can't have but only one possibility: to connect us to a source of enrichment and permanent fulfillment. Our spiritual word and the Word that reveals it constitutes the gift, richness, our only unity. And the word in it's only usual definition is this exteriorize, communication wears voice of her, voice wears of sense, voice that impersonates and expresses the senses and existences senses, the significations of the existence of language, values we realise.

„Dumnezeu este în sine un mister. Despre existența Lui în sine nu se poate spune nimic. Dar El se coboară prin creație, prin providență, prin opera de mântuire la nivelul credincioșilor. El care ne-a făcut ființe gânditoare și vorbitoare, s-a făcut accesibil gândirii și vorbirii noastre. Atingându-se de spiritul nostru, trezește în noi gânduri și cuvinte care redau experiența atingerii Lui de noi. Dar noi ne dăm seama în același timp că gândurile și cuvintele noastre despre El nu-L cuprind deplin, așa cum e în sine. Ele sunt pentru noi creștinii flori crescute din adâncimile misterului Lui negrăit.” (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae)

Dacă pe cale naturală omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, cunoscând sensurile divine din univers, cunoașterea supranaturală e posibilă numai datorită auto-revelării lui Dumnezeu. Prin întrupare Dumnezeu ni se comunică și comunică cu noi, făcându-ne parteneri de dialog. Dumnezeu însuși se descoperă drept cuvânt: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul.” (Ioan 1, 1).

Pentru că Dumnezeu este Cuvânt, și pentru că se revelează prin Cuvântul Său, pentru aceia și noi, fiind zidiți după chipul Său, suntem ființe cuvântătoare. Cuvântul constituie darul, bogăția și unicitatea noastră. El capătă astfel o valoare deosebită, fiind încărcat de semnificație.

Pentru a pătrunde în taina vieții divine e nevoie ca Dumnezeu să vrea să se descopere și să se comunice oamenilor. Revelația nu trebuie înțeleasă numai ca intenție a lui Dumnezeu de a fi cunoscut, ci mai ales ca o apropiere reală, o comunicare și o împărtășire reală a lui Dumnezeu spre oameni. Cunoașterea pe care o oferă Dumnezeu oamenilor prin revelația sa este mai ales comunicarea și împărtășirea Sa.

Și chiar dacă, așa cum spunea Fericitul Augustin: *„Mărginitul nu poate cuprinde pe Cel Nemărginit”*, omul încearcă mereu să descopere taina existenței și să pătrundă misterul divin.

Credincioșii își dau seama de infinitatea oceanului divin și încearcă asemeni unor scafandri să descopere nestemate prețioase din sensul mesajelor comunicate prin cuvintele Sfintei Scripturi.

Prin cuvânt Dumnezeu ne comunică viață, nemurirea ce o putem avea în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu cel infinit, prin faptul că ni s-a făcut atât de accesibil în relația cu noi ca om, ca oricare om, dar ne comunică și victoria Sa asupra morții trupului spre o viață de veci într-o fericire.¹

În faptul că s-a făcut „glas” omenesc se arată din nou că în Cuvântul lui Dumnezeu n-a mai rămas numai Cuvântul dumnezeiesc ce ne grăiește prin lucrurile lumii și prin alți oameni, ci și-a însușit și cuvântul nostru, deci că s-a făcut și unul dintre noi, Care ne vorbește ca un semen al nostru, dar cu puterea dumnezeiască a Celui ce învie pe cel ce-l ascultă.²

Dumnezeu ne-a creat pentru a fi parteneri de dialog. Omul, fiind făcut partener de dialog, care comunică cu Dumnezeu, e făcut spre existență eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu-l poate uita pe cel cu care a intrat o dată în dialog, deci nu-l poate lăsa să înceteze definitiv de a exista. Dialogul îl susține Dumnezeu cu noi prin Cuvântul Său. El se face om, dar rămâne și Dumnezeu, pentru ca prin mijlocirea legăturii cu noi, ca om, să ne facă simțită relația directă în care a revenit cu noi, ca partener de dialog.³

Dumnezeu a coborât la modul de comunicare umană, iar umanul a fost ridicat la treapta de mediu al comunicării directe a lui Dumnezeu. În Hristos s-a unit apropierea umană, înălțimea și desăvârșirea divină a comunicării. Și din Hristos poate câștiga această calitate și comunicarea între noi.

Expresia cea mai înaltă a comunicării e considerată iubirea. Iubirea,

1 D.Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol II, Op.cit., pag. 169

2 *Ibidem*, pag. 170

3 *Ibidem*, pag. 171

ca formă fundamentală de comunicare și comuniune, nu este posibilă decât într-o religie cu un Dumnezeu personal care se comunică persoanei umane. Ea nu este posibilă în afara relației interpersonale.⁴

Persoana dumnezeiască ce se întrupează este Cuvântul ipostatic divin și uman în gradul suprem. Ea își comunică neîncetat iubirea Sa supremă și cere răspunsul neîncetat al unei iubiri corespunzătoare din partea omului.⁵

Cuvântul omenesc trebuie să se împărtășească din Cuvântul lui Dumnezeu. Teologia afirmă că ne putem împărtăși nu numai *sacramental*, în fiecare clipă, prin Sfânta Taină a Euharistiei, ci și duhovnicește, în fiecare clipă, prin rugăciunea minții („*Doamne Iisuse Hristoase, Fiul Lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul*”) sau prin lectura zilnică a Sfintelor Evanghelii în care sunt păstrate cuvintele Mântuitorului. Fiecare cuvânt al Domnului ne plasează într-o împărăție de sensuri de la care viața nu poate să aibă decât o singură posibilitate: să se conecteze ca la o sursă de îmbogățire și permanentă împlinire.

Mărturisirea credinței se face în cuvânt și prin cuvânt, ea fiind fundamentală în creștinism. Referindu-se la sensul duhovnicesc al credinței mărturisite Al. Schmemmann făcea următoarea afirmație: „*Dacă întreaga viață a Bisericii și întreaga viață a fiecărui mădular al ei este chemată a fi mărturisire, atunci începutul, izvorul acestei mărturisiri este întotdeauna în cuvânt, căci în cuvânt și prin cuvânt se cunoaște, se numește și se împlinește darul lui Dumnezeu dat nouă. Prin primirea acestui dar, noi primim acea comuniune, acea unitate care alcătuiește esența și viața credinței.*”⁶

Comunicarea presupune și procese de ajustare și acomodare. Datorită polisemiei termenilor utilizați de vorbitori, datorită necoincidenței sensurilor atribuite de locuitori acelorași termeni, precum și diferenței dintre experiența lingvistică și de viață a acestora, este necesară acordarea acestor experiențe și a câmpurilor semantice ale comunicatorilor în scopul realizării unei comunicări eficiente.⁷

În procesele de comunicare oamenii urmăresc atingerea unor scopuri: să fim recepționați, să fim înțeleși, să fim acceptați, să provocăm o reacție, o schimbare de comportament sau atitudine.

Comunicarea educațională sau pedagogică este cea care mijlocește realizarea fenomenului educațional în ansamblul său, indiferent de conținuturile, nivelurile, formele sau partenerii implicați. Din perspectiva

4 D. Stăniloae: *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000, pag. 19

5 *Ibidem*, pag. 19-20

6 Cf. Maria Ivăniș Frentiu: *Limba română și limbajul rugăciunii*, Op. cit. pag. 68

7 Iustin Lupu, Ioan Zanc: *Sociologie medicală*, Editura Polirom 1999, pag. 105

educației, comunicarea didactică constituie baza procesului de predare și asimilare a cunoștințelor în cadrul instituționalizat al unei instituții de învățământ. Comunicarea didactică urmărește esențial îndeplinirea câtorva obiective, care au ca finalitate realizarea eficientă a învățării. Se are în vedere realizarea obiectivelor pedagogice, transmiterea unor conținuturi purtătoare de instruire și nu în ultimul rând, stimularea implicării afective a elevului în actul de învățare.

Esențiale sunt metodele pe care le găsește pedagogul în stabilirea unor puncte de comunicare atractive. A comunica, ca formă de interacțiune, presupune câștigarea și activarea percepției comunicative, care este deopotrivă aptitudinală și dobândită. Absența acesteia sau prezența ei defectuoasă explică, de cele mai multe ori, eșecul sau dificultățile pe care profesorii, foarte bine pregătiți științific în domeniul specialității lor, îl au în munca cu elevii.

Pentru a comunica eficient profesorul trebuie să posedă cunoștințe de specialitate temeinice, dar și să dețină capacitatea de a le transmite elevilor. Randamentul comunicării didactice nu se reduce la stăpânirea conținutului verbal. A fi pedagog înseamnă, înainte de toate, a ști să explice, să etalezi clar în fața elevilor un anumit conținut, să clarifici și să rezolvi metodic sarcini didactice, prin stăpânirea unei adevărate arte a conversației.

Unul dintre cele mai relevante mijloace literare folosite în cuvântul lui Dumnezeu este limbajul simbolic sau figurativ.

Folosirea simbolului în actul de comunicare este benefică în acele sfere în care limbajul și paralingvajul sunt prea restrânse la experiența senzorială, prea exacte, prea formalizate sau prea inadecvate emoțional, prea puțin cunoscute pentru a intuit ușor sensul. El aduce în cadrul realității experimentabile anumite semnificații, care nu sunt ușor de observat și înțelese în termeni fizici.⁸

Tendința naturală a minții omenești este de a realiza în permanență comparații și a face asemănări. Astfel, prin utilizarea metaforelor și asemănărilor, emoțiile omului pot fi intensificate iar imaginația lui stimulată. Chiar dacă pentru a ne exprima ideile noastre, am fi în stare să folosim un limbaj nespus de bogat în cuvinte și expresii, mintea noastră încă ne-ar cere să ne comparăm și să ne contrastăm ideile, o asemenea operație necesitând o varietate de expresii și de figuri de stil.

Figurile de stil permit să se spună foarte mult folosind doar câteva cuvinte. Ele stimulează imagini mintale și sentimente care întăresc sau îmbogățesc afirmațiile. Acestea adaugă claritate, frumusețe, exactitate și fac ideea să fie mult mai interesantă. Ele nu sunt doar niște ornamente ale

8 Denis Mc Quail: *Comunicarea*, Traducere de Daniela Rusu, Ed. Institutului European, 1999, pag. 92

vorbirii, ci constituie o formă de comunicare a unor înțelesuri.

Comunicarea este atribuit celest dăruit oamenilor, iar răspunderea noastră constă în folosirea eficientă a comunicării. Dumnezeu ni se dezvăluie ca Cel Dintâi și etern comunicator, aducător de liniște și pace în sufletele noastre

Sfânta Scriptură conține *“Cuvântul lui Dumnezeu”*. Cuvântul lui Dumnezeu are un aspect dinamic, pentru că este un cuvânt permanent, contemporan tuturor generațiilor, tuturor timpurilor, este un cuvânt pe care Hristos îl adresează continuu în istorie. Dar acest cuvânt nu poate fi înțeles autentic decât în dimensiunea pe care o evidențiază Sfânta Tradiție și Sfânta Biserică. Cuvintele lui Hristos poartă în ele o putere și o strălucire, care se află deasupra veacurilor. De aceea Sfântul Apostol Pavel a exclamat, cu certitudine inspirat de Dumnezeu, *“Tu ai cuvintele vieții veșnice”*.

Încercând să interpretăm Sfânta Scriptură, observăm că majoritatea pasajelor au mai multe sensuri. Această bogăție de sensuri evidențiază caracterul divin și valoarea unică, absolută a cuvintelor Sfintei Scripturi. Bogăția sensurilor impune însă în mod necesar, o normă precisă, un criteriu de interpretare. Această normă nu poate fi decât înțelegerea scripturistică a Bisericii, adevărul Scripturii păstrat fidel și viu de Biserică, cu autoritatea și competența de *“stâlp și temelie a adevărului”* (I Tim.3,15)

Dacă darul cuvântului constituie o zestre universal umană, slujirea cuvântului însă este și o vocație. Preotului și profesorului de religie îi revine rolul de a îndruma elevii să descopere multiplele semnificații ale cuvintelor Sfintei Scripturi printr-o comunicare eficientă. Studiate la ora de religie cuvintele Sfintei Scripturi oferă posibilitatea elevilor de a descoperi noi mesaje și semnificații. Să încercăm să ascultăm și să înțelegem Cuvântul lui Dumnezeu, să-l folosim spre a aduce mult rod duhovnicesc.

BIBLIOGRAFIE

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982

FREȚIU Ivăniș Maria - Limba română și limbajul rugăciunii, Editura Anastasia, 2001

LUPU Iustin, Zanc Ioan - Sociologie medicală, Editura Polirom, 1999

Mc QUAIL Denis - Comunicare, traducere de Daniela Rusu, Ed. Institutului European, 1999,

STĂNILOAE Dumitru, pr. prof. dr., - Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997

STĂNILOAE Dumitru, pr. prof. dr., - Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2000

ACTIVITATEA FILANTROPICĂ ȘI LUCRAREA SAMARITEANĂ CA ÎNDATORIRI ALE PREOTULUI

**Pr. VIRGIL JICĂREAN -
consilier misionar-social**

ABSTRACT

One of the most important task for the priests is to take care of all the people who need that. This model is followed after the activity and the sacrifice of our Saviour Jesus Christ. On the other hand to help people means to have mercy and love for your neighbour and that task is done much better inside of the Church, where the social work is done without personal interest from the part of who made social work. In the same time social work is very important to do in liturgical atmosphere, where we can see and feel the divine presence.

***„Mai mare dragoste decât aceasta
nimeni nu are, ca sufletul său să și-l pună pentru prietenii săi.”
(Ioan 5,13)***

Sacrificiul suprem pentru binele aproapelui este esența vieții autentice a creștinului, adică a celui ce se regăsește pe sine în relație cu Hristos Dumnezeu care și-a pus viața Sa pentru ființa umană în parte. Acesta este scopul suprem al viețuirii întru Hristos prin puterea Sf. Duh spre slava Tatălui. Puțini sunt însă, cei ce ating o asemenea stare de jertfă, de smerenie, de „deșertare”.

Una din căile prin care creștinul este chemat să-și asume viața prietenului său - și în logica paradoxală a credinței tot omul este prietenul creștinului, chiar dușmanul lui - este caritatea, milostenia. Hrana acordată celui flămând, îmbrăcămintea pentru cel gol, vizitarea celui din închisoare, îngrijirea celui bolnav ș.a.m.d., constituie modalitatea prin care creștinul urmează *Calea*, care este Hristos, înțelege *Adevărul*, care este Hristos, trăiește adevărata *Viață* care este Hristos .

Până la întruparea lui Hristos omenirea îl aștepta pe Dumnezeu. De la intrarea lui Dumnezeu în istorie, El îl așteaptă pe om. Îl așteaptă pe om să-L primească și să-L slujească. Din păcate, cum spune avva Amfilohie, omul uită de Hristos din pricina numeroaselor sale ocupații: „*Adesea Hristos vine la noi și bate la poartă. Îi spunem să aștepte în anticameră și, absorbiți de ocupațiile noastre, uităm de El. El așteaptă, așteaptă... și*

*apoi, dacă noi întârziem prea mult se ridică și pleacă. Uneori fiind foarte ocupați nici nu-i deschidem ci-l răspundem de la fereastră ...”*¹

Sub ce chip vine? Ne spune Evanghelia: Sub chipul copiilor abandonați, a bătrânilor singuri, a săracilor goi și flămânzi, a oamenilor încercați de necazuri și răutăți. Știm bine ce va spune Domnul Hristos la judecata universală: *„flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine”* (Matei 25, 35-36).

Înțelegând acest lucru Biserica, de la întemeierea ei, pe lângă preocupările duhovnicești, le avea pe cele de natură filantropică. Sfântul Luca ne spune că *„toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau de obște. Și își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare”* (Fapte 2, 44-45).

Tot timpul Biserica a avut grijă de fiii ei sărmani. Așezămintele caritabile s-au născut în Biserică. Doar perioada comunistă, la noi în România, a desființat acțiunile filantropice organizate ale Bisericii. Neorganizat însă, ele și-au continuat existența firească în parohii.

Milostenia în Biserica primară îmbracă forme și mijloace diferite, toate fiind puse în slujba aproapelui și spre mântuirea celui care era milostiv. Prin caritate, creștinul se apropie mai mult de Dumnezeu, Care este milostiv cu făpturile Sale. Milostenia trebuia făcută în sânul comunității creștine, fie direct, ajutând personal pe cei nevoiași, fie indirect, prin darurile făcute Bisericii, care decidea asupra modului ajutorării acestora. Ea a devenit chiar un deziderat al primilor creștini, fiind strâns legată de iubire, centrul vieții creștine în această perioadă de timp.

Asistența socială a devenit un mijloc de a intra în Împărăția lui Dumnezeu. Creștinii erau convinși că nu trăiesc doar pentru ei, ci pentru întreaga comunitate, iar durerea și suferința aproapelui devenea durerea și jertfa tuturor. Se poate afirma că încă de pe acum au fost conturate liniile principale de bază ale asistenței sociale: *„Preoții să fie miloși și milostivi cu toți; să întoarcă pe cei rătăciți, să cerceteze pe cei bolnavi, să nu treacă cu vederea pe văduvă sau pe orfan sau pe sărac, ci să se gândească pururea la ce este bun înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor”*.²

Se observă faptul că în Biserica primară filantropia creștină își are temeiul atât în Dumnezeu, ca Părinte iubitor al tuturor, dar și în identitatea de natură a oamenilor. Milostenia, ca expresie concretă a filantropiei, reprezintă mijlocul prin care Dumnezeu preface egoismul din om în iubire față de aproapele, pentru ca acesta să poată deveni moștenitor al

¹ **Î.P.S. Andrei Andreicuț**, *Filantropia*, parte din ființa Bisericii, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 5.

² **Sf. Policarp al Smirnei**, *Către Filipeni*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 188.

Împărăției cerurilor.

În concluzie putem afirma faptul că iubirea de aproapele este un reflex al iubirii intratrinitare.

În creștinism, Dumnezeu este o ființă personală, Care nu rămâne distantă față de creația Sa, ci, dimpotrivă, se imanetizează în aceasta.

Iar actul suprem de condescendență divină este Întruparea Fiului Său, act la baza căruia a stat dragostea Sa veșnică față de acesta. Preotul, ca și garant al păstrării chipului dumnezeiesc în om, este chemat la comuniunea cu Creatorul său, dar, în același timp, el trebuie să împlinească această comuniune, prin iubire, în rândul semenilor săi, căci potrivit Sfântului de Nazianz „*prin facerea de bine față de cel în suferință, noi repetăm în mic și față de puțini, opera de mântuire a lui Iisus Hristos față de întreaga umanitate; ajungem și noi un fel de mântuitori, de hristoși, cu perspectiva îndumnezeirii*”.³

Aceasta este caracteristica și în același timp, noutatea învățăturii creștine: *iubirea aproapelui și așezarea lui pe același picior de egalitate cu propria persoană*.

Altfel privit actul filantropic în Biserică este de fapt asistență socială dar pentru a înțelege câteva aspecte în legătură cu asistența socială în cadrul Bisericii trebuie să definim mai întâi termenii care denumesc formele acestora și anume: asigurări sociale, protecție socială, asistență socială, filantropie.

Asigurări sociale - prin acest termen definim sistemul prin care mai multe persoane, de vârste diferite, având interes comun, plătesc o sumă de bani periodic, o dată pe lună, pe an, într-un cont distinct, în baza unui contract iar când ajung să nu mai poată produce venit (din diverse cauze: vârsta înaintată, boală etc.), vor primi o rentă lunară din acest cont, în funcție de suma cu care au contribuit și de timpul în care au alimentat acest fond. Sistemele de asigurări sociale pot fi organizate de Stat sau de persoanele particulare. Asigurările se pot organiza pentru diverse probleme: de sănătate (asigurări de sănătate), pentru șomaj, pentru accidente, de bătrânețe etc.

Protecție socială - este organizată doar de Stat, printr-un pachet de legi, care vizează protecția persoanelor care, din diverse motive, nu produc venit, deci nu au cu ce trăi. Aici avem protecția persoanelor cu handicap, protecția copiilor, a bătrânilor etc. Însă unele din aceste persoane se află în această stare din motive dependente de ele însele. De exemplu legea ajutorului social asigură venitul minim garantat fiecărei persoane fără muncă. În ultima vreme legiuitorul a încercat să impună efectuarea unui număr de ore de muncă în folosul comunității pentru venitul asigurat prin

3 Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre dragostea față de săraci*, XV, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, Teologie și cultură, EIBMBOR, București, 1993, p. 155.

această lege, iar asistații nici măcar aceste ore nu le prestează. În acest sens, protecția socială, fără asistență socială, nu este eficientă, pentru că încurajează „nemunca”.

Asistența socială - se face de către persoanele specializate în munca socială, care identifică problemele sociale și le triază: cine trebuie să beneficieze de protecție socială, îl asistă și îl ajută la întocmirea formelor, actelor, altul are nevoie de asistență psihologică, altul de medic psihiatru, altul are nevoie de medic psiholog, dar între timp trebuie încadrat temporar la una din formele de protecție socială etc. Asistența socială se face în cadrul organizat de către Stat sau de către Societatea Civilă, organizată în asociații sau fundații, persoane juridice.

„În sens mai larg, asistența socială se referă la orice beneficiu financiar sau serviciu social noncontributiv, finanțat din taxe și impozitele generale sau din fonduri sociale speciale. Într-un sens mai restrâns, conceptul de asistență socială nu include ansamblul de beneficii și servicii sociale universalist -categorice, definind doar acel ansamblu de instituții, programe, măsuri, activități profesionalizate și servicii specializate de protejare a persoanelor, grupurilor sau comunităților, cu probleme specifice, aflate temporar în dificultate.”⁴

În privința organizațiilor de stat putem vorbi despre macroorganizare, care ține cont de structurile teritoriale administrative, birouri la nivel de primării, consilii județene, ministere etc. Organizațiile neguvernamentale se organizează în confederații, mai ales din nevoia de a comunica eficient cu Statul, cu finanțatorii.

În concluzie asistența socială se organizează după legi bine stabilite, acționează după criterii clar delimitate: cine are dreptul să beneficieze de anumite facilități și cine nu. În tot sistemul de asistență socială vorbim despre organizare, legi, criterii de acordare a ajutoarelor, rezultate cuantificabile etc.

Filantropie - termen cu rădăcini în cuvinte grecești *Filos / Antropos* ne aduce în față o altă dimensiune a ajutorării aproapelui: iubirea față de om, dragostea. Dacă pentru celelalte forme de asistență socială nu este nevoie neapărat de iubire, ba am putea spune că dragostea nu se poate pune în balanță cu dreptatea omenească, în filantropie trebuie să primeze dragostea, iar toate celelalte principii de asistență socială, dacă pot fi aplicate cu dragoste, să fie aplicate, iar dacă nu, să se renunțe la ele în favoarea dragostei.

Nu insistăm în acest paragraf asupra definirii pe larg a termenului, deoarece întreaga expunere dorește să facă distincție între asistență socială și filantropie.

⁴ Luana Miruna Pop, *Dicționar de politici sociale*, Ed. Expert, 2002, p. 116.

Când vorbim despre dragoste, iubire, filantropie, asistență socială, sistem de valori, principii dogmatice, temeiuri scripturistice, suntem de acord că o greșeală în sistem de valori și principii generează efecte până la nivelul rezultatelor acțiunii.

Ce mai rămâne din conceptul de „umanism” dacă îl elimină pe Dumnezeu? Facem asistență în numele umanismului? Pentru că suntem oameni? Pentru că respectăm oamenii? Care oameni? Aceia care astăzi mă ridică în slăvi și mâine mă scuipă? Cel care nu crede în Dumnezeu și nu îl urmează pe Dumnezeu cu încăpățănare, repede ajunge la concluzia că oamenii nu merită nimic. Și atunci ce mai rămâne din umanism? O imagine. O fațadă. O mască politică.

Principiile asistenței sociale - binele, frumosul, umanismul, adevărul, dreptatea, după rațiunea omenească sunt valori, sunt concepute, sunt stări spre care trebuie să tindem cu toții. Greșit! Binele, Adevărul și Dreptatea sunt... o Persoană! Sunt Iisus Hristos însuși. Este bine să ucizi? Nu este bine - vor spune toți. Porunca dumnezeiască spune să nu ucizi. Dar însuși Dumnezeu a poruncit să se ucidă, în Vechiul Testament (pe preoții lui Baal, sau evreii, ei între ei). De ce? Pentru că a binevoit Dumnezeu! Pentru că voia lui Dumnezeu este binele. Este bine ca omul să fie bolnav? Da este bine; dacă așa a binevoit Dumnezeu. Este bine ca omul să fie sărac? Da, este bine, dacă aceasta este voia lui Dumnezeu cu cel în cauză. Dumnezeu îl duce pe om prin toate stările prin această viață, prin toate ispitele, pentru a-l învăța, dacă are pe cine. Același om, întâi are un accident, apoi se bucură de succes, apoi are o boală gravă, sau îi moare cineva din familie, sau nu reușește în afaceri, sau alte atâtea lucruri care i se pot întâmpla.

Actul filantropic are două aspecte, două persoane aflate în prezența lui Dumnezeu: cel care dă și cel care primește. Cel care dă este dator să cultive mila și iubirea, dar cel care primește nu este dator cu nimic? De ce a ajuns în această suferință în care este? Pentru motive pe care trebuie să le înțeleagă în profunzimea lor. De ce s-a deteriorat relația cu Dumnezeu? În suferință poate regăsi această relație. Cine sunt eu ca să înțeleg binele, adevărul și dreptatea? Și dacă nu le înțeleg, cum pot să fac anchete sociale și să dau verdicte? Pe acesta îl ajut, pe acela nu. Acesta este leneș, nu merită ajutorul, acela este neputincios, merită. Atâta vreme cât sistemul de valori este defectuos, rezultatele acțiunilor mele sunt defectuoase.

Trebuie să numim câteva din aceste **rezultate defectuoase ale asistenței sociale**, pentru a nu crede că filantropia se confundă cu asistența socială, fiind vorba despre o altă denumire.

Cine face asistență socială va folosi mai devreme sau mai târziu sectorul problemelor sociale ca teren de luptă propagandistică: bătrânii în

nevoi reprezintă o categorie socială cu care te poți fotografia pentru că dă bine la imagine. Nu incriminăm un caz sau altul, ci vorbim doar despre faptul că oamenii care pun în practică sistemele de asistență socială, sunt uneori plini de patimi, de orgolii, de interese, care vrând - nevrând, răzbat în rezultatele acțiunilor întreprinse de ei.

Numărul cât mai mare al copiilor pe care îi ajut mă face pe mine să fiu o persoană foarte importantă, cu mai mulți angajați în subordine și mai multă putere, manevrând și mai mulți bani. Handicapații trăiesc în mizerie și noi ne laudăm că le-am mărit nivelul de trai cu 2-3 procente. Să nu mai vorbim despre pensionari sau despre sistemul de sănătate, care nu are bani pentru medicamente, dar are bani pentru sedii luxoase, salarii cu multe zerouri și multe alte nedreptăți în sistemul dreptății sociale, al umanismului și al binelui social. Suntem oameni, și atâta timp cât nu-l punem pe Dumnezeu ca valoare supremă și principiu al acțiunilor noastre, aici se ajunge.

Cine conduce aceste organizații caritabile din societatea civilă, ale Statului și ale organizațiilor neguvernamentale? O să spunem: oameni cu inițiativă din societate, oameni miloși, oameni care știu să-i organizeze pe ceilalți. Și acești oameni dacă nu îl au pe Dumnezeu ca principiu motor al tuturor acțiunilor lor, vor eșua lamentabil pe aceeași direcție. Statul și societatea civilă sunt conduse de oameni cu bani. Acești oameni cu bani, adică cei ce nu îl au pe Dumnezeu în conștiință, pentru a fi siguri că sistemul de valori care trebuie promovat în societatea civilă este promovat, vin și înființează organizații pentru sprijinirea dezvoltării societății civile, sau alte trusturi care finanțează O.N.G.-urile. Aici avem angajați care spun cum să te dezvolți, pe ce să pui accentul, ce valori să promovezi. Trebuie promovată competiția. Competiția stimulează mândria, cel ce scrie proiectul cel mai bun primește banii. Așa apar interesele și în felul acesta se naște corupția. Îți dau înapoi 40 la sută dacă trece proiectul meu. Aici nu mai este vorba despre asistență socială, ci despre cu totul altceva.

Majoritatea inițiatorilor de asociații încep activitatea din dorința de a fi utili celorlalți, ca în final să constate cât de departe au ajuns de ei înșiși. Mai putem vorbi despre domeniul social ca despre un sector numai bun de făcut carieră, sau despre colaborările dintre Stat și societatea civilă, despre pierderea fondurilor în proporție de peste 70 la sută pentru întreținerea sistemelor (birotică, deplasări, salarii, întâlniri, protocol etc.), doar maxim 30 la sută ajungând la oamenii nevoiași.

În concluzie nu vorbim de forma de organizare, nici de modul de lucru, ci de valorile ce stau la baza acțiunii personale: deseori se pleacă de la sentimente bune și se ajunge să nu se mai vadă pădurea din cauza copacilor.

După ce am definit ce nu este filantropia, să ne uităm puțin „în ograda proprie” pentru a vedea: Biserica face filantropie sau asistență socială? Sau filantropia este parte a ființei spirituale a Bisericii? Unde în acțiunile sociale ale Bisericii identificăm filantropie și unde asistență socială? Ar fi nedrept ca după ce am identificat rezultatele defectuoase ale sistemelor de asistență socială, să spunem că în Biserică toate sunt frumoase și bune.

„Criza Bisericii și criza societății nu pot fi separate una de alta, sunt întrețesute, așa cum viața creștinilor ce formează Biserica este integrată în viața țării și a societății”⁵

Mereu și mereu, ne întoarcem la omul care pune în practică acțiunea de filantropie, pentru a atrage atenția că filantropia nu este destinată exclusiv ajutorării unor terțe persoane sau vindecărilor de patimi, ci este destinată și vindecării propriei persoane. Înțelegând cuvintele Mântuitorului „Doctore vindecă-te pe tine însuși”. *„Mergeți de învățați ce înseamnă cuvintele: milă voiesc iar nu jertfă”*. Doar dreptii se pot jertfi. Ori nimeni nu este drept înaintea lui Dumnezeu, *„căci n-am venit să chem pe cei drepti la pocăință ci pe cei păcătoși”*. Păcătosul pentru a fi iertat trebuie să aibă milă de celălalt păcătos. Oi fi eu păcătos, dar eu sunt asistent social și trebuie să decid: acest om leneș nu merită ajutorul social. Celălalt este un bețiv și de câte ori l-am ajutat și-a băut banii. Deci nu-l voi mai ajuta. Unde este mila, unde este iubirea? S-a erodat după ce l-am ajutat pe un alt pătimăș ca și mine de câteva ori? Atunci Dumnezeu de ce mă mai îngăduie pe mine?

Doctrina creștină nu cere decât dragoste pentru aproape, o cere atât de la cel puternic, cât și de la cel slab, de la stăpân și de la rob, deoarece toți sunt fii ai aceluiași Părinte. Răbdarea tuturor nedreptăților și iertarea lor, după pilda Mântuitorului, a făcut să biruie creștinismul într-o lume lipsită de dragoste, într-o societate amenințată de anarhie. Creștinismul a reușit să scape lumea antică de barbarie, a reușit să îndulcească raporturile între stările și clasele sociale, redând celor slabi și umili demnitatea de om, și impunând celor puternici respectarea acestei demnități. Preoții, părinții sufletești, au luat apărarea celor slabi, trezind conștiința celor puternici și amintindu-le porunca Mântuitorului de a-și iubi aproapele, au inițiat opere de binefacere, de îngrijire pentru cei săraci și infirmi, au îndemnat pe părinți să se îngrijească de sufletele copiilor mai mult de cât trupurile lor, întărind în ei dragostea.

Sistemul de asistență socială înființat în cadrul Bisericii este *„în cadrul Bisericii” sau „pe lângă” Biserică. Credem că, în rândul clerului în general, această problemă este elucidată diferit. Ceea ce spune prof. Bădescu despre instituțiile Statului, este valabil și pentru instituțiile caritative or-*

⁵ Cardinal Cristoph von Schonborn, *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, Ed. Anastasia, București 2000

ganizate de Biserică: „Orice nouă instituție e îngăduită de Dumnezeu și iertată de păcatul orgoliului, dacă își asociază o înnoire noologică sau sufletească. În caz contrar, ea este doar păcat și nimic mai mult, adică răsturnare axiologică, fiindcă mută centrul de la autoritatea lui Dumnezeu la autoritatea puterii temporale”.⁶

Dacă Dumnezeu este centrul, atunci să dăm cu iubire ori cui cere, pentru că așa a rânduit Dumnezeu. Dar să dăm cu iubire, să încercăm darul cu această putere divină, care vindecă patimile. Trebuie deci să cultivăm în noi iubirea. Omul care iubește nu mai are nevoie să facă anchete sociale. El simte.

Dacă imităm doar sistemele de asistență socială occidentale, ne sună și nouă cuvintele Î.P.S. Mladin: „Nu vedeți că ne laicizați și protestantizați Biserica?... Eu prin laicizare înțeleg un mod de a vedea, o mentalitate care nu se inspiră din principiile religios-morale ale Bisericii, nu are în vedere scopuri spirituale, ci e aservită unor interese de altă natură, și ascultând de acestea, introduce în viața bisericească o atmosferă pământească, nu pe cea a Împărăției lui Dumnezeu. Dar această mentalitate poate fi împărtășită și de preoți, nu numai de mireni, și ea se înstăpânește din diferite cauze, în legătură cu spiritul general al unui timp, cu deosebire acolo unde lipsește un viu apostolat al idealului creștin”.⁷

Afectează oare această mentalitate laicizantă filantropia Bisericii? Cu siguranță că da, pe alocuri. Facultățile noastre sunt prea mult didactice și prea puțin duhovnicești. Materii de asistență socială predate de profesori care nu înțeleg filantropia și mai mult enunță principii de genul: „mila nu are ce să caute în principiile asistenței sociale, care este o chestiune foarte profesională”. Preoții de oraș, în principal, manifestă rezistență la înfirișarea filantropiei organizate în Biserică. Suntem de acord, de fapt, ca acest sistem să se organizeze, dar fără să ne implice și fără să ne afecteze veniturile personale. Cei de la țară motivează veșnicile lipsuri și totala sărăcie, ceea ce nu este un neadevăr. „Pastorala” rămâne în continuare „cea mai tare” secție a Facultăților de Teologie iar celelalte secții, „pentru fete” sunt tratate ca ceva secundar. Dacă totuși apare un student bun la secția Asistență Socială, este convins că aici nu are un viitor și este sfătuit să se transfere la Pastorală. Părerea ierarhilor și a clerului reprezentativ privind implicarea Bisericii în filantropie este împărțită, ca să nu spunem în unele cazuri - divergentă. Dorim o colaborare cu Statul de complezență și, dacă se poate, să vină Statul spre noi, să ne dea bani, dar să nu ne întrebe ce am făcut cu ei. Iar Statul nu dorește să ajute la dezvoltarea unui sistem care nu îi este subordonat și pe care nu îl poate

6 Ilie Bădescu, *Noologia*, Ed. Valahia, 2002

7 I.P.S. Nicolae Mladin, *Biserica și Viața*, Sibiu 1947, pg. 291.

controla. Se constată o orientare a Bisericii spre înființarea de organizații neguvernamentale, pentru că acestea sunt eligibile pentru primirea fondurilor de la trusturi finanțatoare. Parafrazând, *putem spune: „căutăm mai întâi banii iar celelalte ni se vor adăuga nouă”*. Fără bani nu putem face filantropie, iar acesta nu este un principiu duhovnicesc.

Există tendința ca sistemul de asistență socială din Biserică, pe care îl numim filantropic, să copieze sistemele din lume, în loc să fim noi înșine și să cultivăm filantropia specifică nouă. Riscăm să facem aceeași greșală ca occidentalii, în bisericile cărora lucrarea filantropică s-a desprins de viața liturgică iar mai pe urmă au rămas numai cu asistența socială. Astfel vedem în occident biserici transformate în centre de zi pentru copii, centre maternale, aziluri de bătrâni etc. Și iată că nu putem vorbi de o direcție de dezvoltare organizată a filantropiei în Biserică, ci mai mult de o dezvoltare haotică.

În concluzie, nu sistemele sunt rele sau bune, ci oamenii; noi facem sistemele așa cum le gândim. Atâta vreme cât valoarea supremă nu este Dumnezeu, nu de organizare ducem noi lipsă, ci de schimbarea în bine a sufletelor noastre. Iată care este mesajul principal: nu **putem face filantropie decât dacă ne schimbăm pe noi**, și însăși filantropia nu o facem doar pentru terțe persoane ci și pentru noi.

Încheiem totuși pe un ton optimist, constatând că în Biserică, sub diverse forme de organizare, totuși se face și filantropie; în O.N.G. sau în parohie, dar numai dacă există omul care sfințește locul. **Rodul actului filantropic bine făcut este întoarcerea omului la Dumnezeu. Atât a celui care dă, cât și a celui care primește.**

Alegerea este a noastră, cu care din personajele de pe drumul care duce din Ierusalim la Ierihon dorim să ne identificăm: preotul, levitul sau samariteanul?

MUZICA BISERICESCĂ ÎN MARAMUREȘ ȘI SĂTMAR. VARIANTA „DUPĂ RUSIE”

Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN

ABSTRACT

Beginning with the first centuries of the last millennium, the ancient „country” of Maramureș- Romanian province ruled by knezs and voivodes- proved to be one of the cradles of the Romanian culture. Beginning with the first Christian centuries, there has been imposed a pure and profound faith in God, which greatly contributed to the cultural growth of this region. By the end of the XIV th century, the Maramureșean Romanians were hierarchically in the power of the Orthodox Metropolitan seat of the Haliciu in Galiția, being under the cultural and church influence of Big Moravia, and therefore being one of the first Romanian countries in which the Slavic rite in the cult began to appear. After 1391, when the Peri Monastery (Hrușovo-Körtvélyes, located nowadays in the sub - Carpathian Ukraine) was given the title “stavropighie” of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, which became the first seat of the Orthodox Diocese of Maramureș. Following the acceptance of the union with Rome (XVIII - XIX th) the Maramureșean Christians were periodically in the power of the Diocese of Mukachevo, and later on the Diocese of Gherla. These hierarchical dependences made the cult and the hymn miss the unitary character. We can talk here about the practicing “after Blaj” hymn, in more than 50% parishes, of the hymn practiced by Dimitrie Cunțanu- teacher of the church singing from the “Andreian” Seminary in Sibiu, but also an older singing, which was spread in Oaș region and in the Romanian and Ukrainian parishes on the Ronelor Valley. This hymn, with a simple tune theme in comparison with the traditional Byzantine hymn, has a harmonic character and is called by those who practice it “hymn after rusie”. It is a living record about the church history of this region.

Evoluția cântărilor bisericești din această parte a țării este strâns legată de etapele istorice prin care a trecut Episcopia, ține de legăturile canonice pe care aceasta le-a avut cu unitățile eclesiale din împrejurimi, ori de școlile unde era pregătit personalul clerical.

După cercetarea mai multor parohii din fiecare protopopiat al eparhiei, putem afirma că se practică patru variante de cântare bisericească:

- varianta consemnată de *Dimitrie Cunțanu*, în zonele mai apropiate Centrului eparhial, în cele unde există un număr mai mare de teologi aflați la studii la Seminarul Teologic sau la Facultatea de Teologie, ori în localitățile aflate în apropierea mănăstirii Rohia;

- varianta consemnată de Celestin Cherebețiu, numită uneori și **după Gherla**¹, în multe parohii foste greco-catolice;

¹ A primit acest nume prin tinerii teologi care au studiat la Seminarul Diecezan Greco-Catolic din Gherla, deși acolo nu s-a impus un stil nou de cântare, preluându-se cântările din zona Blajului.

- varianta **psaltică**², la unele din mănăstirile aflate pe teritoriul Eparhiei: Habra, Bârsana, Moisei, Breaza (Suciu de Sus), Lăpușul Românesc, Berința, Țeghea (comuna Craidorolț, județul Satu Mare) și Portărița - Prilog (comuna Orașul Nou, județul Satu Mare);

- varianta **după rusie**³;

Acest din urmă stil de interpretare este folosit în toate parohiile cu populație ucraineană, dar și în parohiile românești aflate în apropierea graniței de nord, la Rona de Jos, la Săpânța, la Sarasău, ori în multe din satele Țării Oașului: la Certeze, Bixad, Prilog, Racșa, Aliceni, Călinești, Turulung, Târșolț, Cămârzana, Gherța Mică, Gherța Mare ș.a.

Motivațiile pentru practicarea aici a cântării „după rusie” sunt legate de relațiile pe care Maramureșul le-a avut cu vecinii de la nord, din Ucraina Subcarpatică.

Slavistul Pandele Olteanu, folosind argumente lingvistice, susține că încă din a doua jumătate a secolului al IX-lea în cultul Bisericii din Maramureș au pătruns primii termeni din slavona occidentală, Maramureșul intrând în sfera de influență cultural-bisericească a Moraviei Mari, fiind astfel „*una din primele țării românești în care începe să pătrundă ritul slav în cult*”⁴.

Pentru secolele XII-XIV este recunoscută dependența Bisericii românești maramureșene de Episcopia Ortodoxă de Haliciu (în Galiția)⁵, întemeiată pe la mijlocul secolului al XII-lea (1141-1152), și ridicată la rang de mitropolie în anul 1299. Era firesc să fie așa, atâta vreme cât Principatul de Haliciu era sub dependența politică a Ungariei (până la 1387). În părțile de sud ale Galiției, spre Carpați, locuiau în secolul al XIV-lea foarte mulți români, având în frunte voievozi cu însemnate privilegii. O asemenea administrație implica și o organizare bisericească condusă de un episcop ortodox aflat sub ascultarea Mitropoliei de Haliciu. În anul 1353 la conducerea acestei eparhii din sudul Galiției se afla episcopul *Chiril Românul*⁶.

Opinia se întemeiază și pe vecinătatea geografică, această episcopie fiind cel mai apropiat centru bisericesc ortodox din zonă, ca și pe situația

2 Termen folosit în mod uzual pentru a desemna cântarea de tradiție bizantină, care se practică în părțile extracarpătice ale țării.

3 Denumirea acestei variante - „după rusie”, i-a fost atribuită de diecii care o practică; ea vine de la faptul că s-a practicat mai întâi în Transcarpatia, regiune locuită în cea mai mare parte de strămoșii ucrainenilor de azi - rutenii, numiți astfel în limbile neslave (germanice, neolatine și în maghiară) sau rusinii (în limbile slave) -, de unde a ajuns și în ținuturile noastre de la granița nordică, prin intermediul teologilor care au studiat la Muncaci sau Ujgorod.

4 **Pandele Olteanu**, *Origines de la culture slave*, p. 173 și **Mircea Păcurariu**, *Aspecte din istoria fostei episcopii a Maramureșului*, în *Îndrumător bisericesc* pe anul 1978, Cluj-Napoca, 1978, p. 97.

5 **Dimitrie Onciul**, *Scrieri istorice*, I, p. 687; vezi și **Alexandru Filipașcu**, *Voievodatul*, p. 28.

6 **Ștefan Meteș**, *Istoria bisericească a românilor din Transilvania*, Sibiu, 1935, vol. I, p. 39.

similară a Bisericii din Moldova care, în a doua jumătate a veacului al XIV-lea, era și ea subordonată Haliciului. Legăturile dintre Biserica Haliciului și Maramureș reies și dintr-un document al patriarhiei ecumenice de Constantinopol, care la 1391 a acordat drăgoșeștilor un drept de patronat asupra bisericii din Haliciu, ce consta în desemnarea unui succesor în cazul vacantării scaunului episcopal, până la numirea unui nou arhiereu⁷.

Era așadar de înțeles ca românii maramureșeni și din ținuturile apropiate să-și fi trimis candidații la preoție la acești vlădici de neam românesc atâta timp cât încă nu se întemeiasă Mitropolia Moldovei, ori nu aveau prin zonă vreun episcop itinerant.

Încercările de recucerire a Moldovei organizate de regele Ungariei Ludovic I, cu sprijinul lui Balc și Drag dau greș, Bogdan alungându-i în anul 1365 pe cei doi frați înapoi în Maramureș. Aici, vasali ai regelui maghiar, ajung în scurt timp posesori a întinse domenii⁸, iar din 1381 devin comiți supremi ai Maramureșului și Sătmarului și voievozi ai românilor maramureșeni. Din această poziție, influenți și bogați, buni ortodocși, ei încep să lupte pentru unitatea românilor ca neam și credință, construind și înzestrând mai multe mănăstiri și biserici.

Ei sunt ctitori ai catedralei din Haliciu și ai altor biserici din sudul Galiției unde încearcă să susțină pentru scaunul arhieresc de acolo un episcop român. Întâmpinând însă unele împotriviri, încearcă să obțină autonomia Bisericii din Maramureș, convinși fiind că Biserica poate fi singurul obstacol de netrecut în fața tendințelor străine de asuprire și deznaționalizare. Refac vechea ctitorie a familiei lor de la Peri, iar în vara anului 1391, pleacă la Constantinopol pentru a-i cere celei mai înalte autorități bisericești din Răsărit - Patriarhului Ecumenic - *recunoașterea mănăstirii din Peri ca stavropighie patriarhală*. La 13 august 1391, patriarhul Antonie al IV-lea a înmănat voievodului maramureșean Balc Vodă un **Tomos** prin care i se recunoștea egumenului de la Mănăstirea Peri titlul de **exarh patriarhal** ce avea dreptul să sfințească în numele patriarhului, toate bisericile ce se vor zidi, excepție făcând sfințirea preoților, aceasta intrând în atribuțiile arhierilor locali.

Începând cu sfârșitul secolului al XIV-lea, viața bisericească a românilor maramureșeni începe să se îndeplinească cu a rutenilor (ucrainenilor) care vin și se așează în număr mare în Maramureș, atât în dreapta cât și în stânga Tisei. Pe la anul 1400, principele rutean Teodor Koriatovici întemeiază o mănăstire cu hramul Sfântul Nicolae la Muncaci, cu aceleași drepturi asupra rutenilor din ținutul Muncaciului ca și egumenul de la mănăstirea Peri peste românii maramureșeni.

7 Hurmuzaki, XIV, 1, p. 15

8 Dr. Ioan Mihalyi de Apșa, *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV*, Sighet, 1900, p. 56.

În anul 1582 Maramureșul trece din nou în stăpânirea împăratului, care dă Episcopiei de Muncaci jurisdicție peste românii și rutenii din ținut. În ultimul deceniu al secolului al XVI-lea episcop al Muncaciului și Maramureșului este **Vladislav al III-lea**, hirotonit în 1596 la Suceava.

În același an, o parte a rutenilor primesc Unirea cu Biserica Romei prin actul încheiat la Brest-Litovsk. Observând că episcopul înclină spre uniație, conducătorul cetății Muncaci - principele Sigismund Rakoczy, de religie calvină, îl înlătură din scaun și îl arestează⁹. Locul lui este ocupat de un fost egumen al mănăstirii Tismana, **Serghie** ajuns aici la dorința principelui, care avea nevoie de un „*episcop care să țină mai presus de toate la ortodoxia cea veche, dar desigur să facă oarecari concesiuni calvinismului*”.¹⁰ Demersurile pentru aducerea sa le face un influent nobil maghiar, Toma Kendy, proprietar al unor moșii de pe lângă mănăstirea Tismana, la Domnul Țării Românești - Mihai Viteazul, care era în bună înțelegere cu Sigismund Bathory. Reședința sa episcopală a fost la Mănăstirea Peri, iar jurisdicția o avea peste românii și rutenii din Muncaci și Maramureș. Într-o scrisoare pe care o adresează căpitanului Toma Kendy la 24 noiembrie 1604, Serghie spune următoarele: „*Știu că Domnia Voastră vă amintiți de când eu locuiam lângă moșia D-voastră în mănăstirea Tismana, unde am fost conducătorul călugărilor. Plecând de acolo în voia lui Dumnezeu, principii mi-au dat episcopia de Muncaci, mănăstirile Peri de lângă Câmpulung în Maramureș, și Habra de lângă Baia Mare, și ținutul Chioarului, și acum sunt, din voia lor, episcopul călugărilor și preoților ruși, români, ruteni, și sârbi din acele ținuturi*”¹¹. A păstorit până pe la 1616, când pleacă în Polonia, în cele din urmă revenind tot la mănăstirea Tismana ca egumen. În actul de numire din 1626 se menționează că „*au fost arhiereu la Muncaci și la Maramureș, așezat de răposatul Mihai Vodă, când au fost domn în pământul Ardealului*”.¹²

În această perioadă, cetatea Hust acaparează mănăstirea din Peri precum și domeniul ei, dar în anul 1607, la insistențele conducerii comitatului Maramureș și la intervenția Domnului Moldovei Simion Movilă, comitele Valentin Homonay ordonă restituirea ei.

În anul 1620 principele Gabriel Bethlen numește episcop al Maramureșului și Muncaciului pe macedoneanul Ieremia, fost călugăr la Athos, apoi mitropolit al Pelagoniei și Perlatului timp de 20 de ani după care, din cauza prigoanei turcești, acesta se refugiază în Transilvania, intrând curând în grațiile principelui. Nu rămâne în Maramureș decât un an, după care pleacă în Rusia.

9 Alexandru Cziple, *Documente privitoare la episcopia Maramureșului*, p. 257

10 Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 182

11 *Ibidem*, p. 182 și 226.

12 *Documenta Romaniae Historica*, Țara Românească, vol. XXI, București, 1965, p. 88-91

Prin tratatul de pace de la Mikulov (1622), habsburgii îi dau lui Gabriel Bethlen comitatele din nord-vestul Ungariei, între care Ugocea, Sătmar și Bereg (comitat în care se găsea Muncaciul). De acum înainte principii transilvani se vor implica direct în numirea episcopilor de Muncaci¹³. Astfel, la 10 februarie 1623, principele Gabriel Bethlen acordă jurisdicție peste Muncaci și Maramureș episcopului Petronie. Nu știm dacă e doar o coincidență de nume, sau e vorba de același episcop din timpul lui Mihai Viteazul revenit în scaun.

La puțină vreme, jurisdicția asupra Bisericii din Maramureș este preluată de episcopul Eftimie al Vadului, probabil din dorința credincioșilor de a avea episcop din neamul lor. La 1 ianuarie 1627, același principe numește episcop de Muncaci și Maramureș pe Ioan Grigorie, care păstorește până pe la 1633¹⁴.

Amintim aici că la 24 aprilie 1646, prin actul încheiat la Ujgorod (Ungvar), oraș situat la nord de Muncaci, o altă parte a rutenilor a acceptat Unirea cu Biserica Romei, dând astfel continuitate la ceea ce se întâmplase cu 50 de ani în urmă prin Unirea de la Brest¹⁵. Consecințele se vor răsfărâge și asupra vieții bisericești a românilor maramureșeni.

La conducerea episcopiei Maramureșului urmează apoi episcopul Mihail Molodeț, hirotonit de mitropolitul Varlaam al Moldovei și numit printr-o diplomă a principelui Gheorghe Rakoczy al II-lea, la 7 iulie 1650, care va păstori până pe la 1656, avându-și reședința la mănăstirea din Peri¹⁶. Fiind hirotonit de mitropolitul Varlaam, episcopul Molodeț se găsește sub ascultarea canonică a Mitropoliei Moldovei, după cum notează diaconul Paul din Alep, care l-a însoțit pe patriarhul Macarie al Antiohiei pe la 1565-1567 într-o călătorie prin Țările Române: „*Mitropolitul Moldovei mai are sub jurisdicția sa și doi episcopi în Țara Ungurească, cărora le sunt supuși 800 de preoți. Acești doi episcopi erau Ioanichie Zăican al Muncaciului și Mihail Molodeț al Maramureșului*”¹⁷.

În anul 1689 este numit episcop Iosif de Camelis. Acesta era grec italienizat, om învățat, cunoscător a 10 limbi, și purta titlul „*episcop de Muncaci și Maramureș, vicariu apostolic al poporului de rit grecesc în toată Ungaria și sfetnic al Împăratului*”. El luptă insistent pentru răspândirea catolicismului în Maramureș, însă fără a obține rezultate notabile. Pentru a-l ajuta în demersul său, își numește un vicar, pe Isaia - fost călugăr la Athos, care, îndeplinind mai multe misiuni în Rusia, a fost arestat de austrieci și

13 Cf. **Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu**, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, Sibiu, 1978, p. 181

14 **Al. Cziple**, *op. cit.*, p. 258.

15 **Mircea Păcurariu**, *op. cit.*, p. 182.

16 **Alexandru Cziple**, *op. cit.*, p. 263

17 **Ștefan Meteș**, *op. cit.*, 1. c

închis la Viena, unde a acceptat Unirea cu Biserica Romei. După un timp a fost trimis preot în Carei și Debrețin, ajungând principalul colaborator al episcopului Camelis în acțiunea de atragere a românilor la uniație. Activitatea lui durează însă puțin, căci în primăvara anului 1703, a fost ucis la mănăstirea din Bixad¹⁸.

Distanța mare între mitropolia din Alba Iulia și Maramureș, ca și ierarhii vârstnici de acolo, i-au făcut probabil pe maramureșeni să se îndrepte spre ierarhii din Muncaci. În anul 1686 marele mitropolit cărturar al Moldovei Varlaam, l-a hirotonit pe ruteanul Metodie Racovețchi ca episcop al Maramureșului cu reședința la mănăstirea Uglea. Un an mai târziu, Episcopia Muncaciului, la insistențele călugărilor iezuiți, se transformă în dieceză greco-catolică, acceptând unirea cu Roma, după modelul rutenilor din Polonia. În plus, Transilvania intră pe la anul 1688 sub stăpânirea Imperiului Habsburgic, a cărui conducere era catolică. Armata austriacă invadează Transilvania, sunt inventariate bunurile, resursele, forța de muncă, tot ce putea fi exploatat sistematic și fără cruțare în favoarea noilor stăpâni. Concomitent, se duce o aprigă luptă pentru deznaționalizare, pentru pierderea identității de neam a românilor. Pentru aceasta trebuia ca religia oficială să devină catolică. Propaganda pentru uniație îi atrage și pe mitropoliții Teofil și Atanasie Anghel spre compromis.

În anul 1732, comitatele Maramureșului, Ugogei, Sălajului, Bihorului și Sătmărulei au fost afiliate administrativ Ungariei, credincioșii acestor meleaguri ajungând din nou sub ascultarea episcopiei rutene unite a Muncaciului, care își delega vicari în Maramureș. În perioada care urmează se fac eforturi intense pentru atragerea la Uniație, dar și pentru deznaționalizarea românilor, prin preoți ruteni numiți în parohiile românești sau prin tinerii români trimiși la studii în școlile teologice maghiare ori rutene.

În luna noiembrie a anului 1750, reprezentanții clerului și credincioșilor români din Satu Mare și Maramureș au ținut o întrunire la Derșida (localitate aflată azi în Sălaj), alcătuind un memoriu prin care cereau împăratului Leopold al II-lea (1790-1792) scoaterea Bisericii de sub jurisdicția străină și înființarea unei episcopii românești cu sediul la Baia Mare¹⁹, fără a obține însă vreun rezultat.

Primii care reușesc să se desprindă de sub jurisdicția ruteană sunt sătmărenii, în anul 1824, când au fost trecute la episcopia unită a Oradiei un număr de 72 de parohii românești din acele părți.

Românii din Maramureș și Sălaj rămân sub ascultarea episcopiei rutene până la 26 noiembrie 1853, în timpul împăratului Franz Iosif I, când s-a înființat episcopia greco-catolică română de Gherla, moment în care un

¹⁸ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 252

¹⁹ Mircea Păcurariu, *Aspecte din istoria...*, art. cit., p. 102

număr de 144 de parohii și filiale din Maramureș și Sălaj i se afiliază.

Educația clerului bisericesc se făcea pe lângă mănăstirile mai mari ale eparhiei, la Peri, Moisei sau la leud, ori peste munți, la marile centre monahale din Moldova. După acceptarea forțată a unirii cu Roma, o parte a candidaților la preoție sunt trimiși să studieze în vestite seminare catolice, la colegiile Propagandei din Roma, Viena, la seminarul rutean greco - catolic din Lemberg (L`viv), care a fost înființat în anul 1665, la ori în țară, la seminariile greco - catolice de la Oradea, Gherla sau Blaj.

Pentru Episcopia Ruteană Unită a Muncaciului s-a înființat un Seminar Teologic la Ujgorod (Ungvar) în anul 1778. Între cei care au studiat acolo îi amintim pe Sigismund Catoca, protopop în Borlești, Alexandru Nuțiu și Gheorghe Sălăjan, preoți parohi în Lipău, Augustin Pele, protopop în Pomi²⁰ ș.a.

Explicația practicării acestei variante de cântare bisericească o găsim și dacă urmărim evoluția istorică a mănăstirii de la Bixad²¹. Vatră monahală ortodoxă încă din vremea Maramureșului voievodal, mănăstirea apare menționată ca atare în documente pe la 1614, când domnitorul de atunci al Moldovei, Ștefan Tomșa, răspunzând cererii de episcop făcută de românii din această parte a țării, scrie printre altele: „*Tot așa în timpul nostru și chiar acum din nou, prin scrisoare (românii din Sătmar - n.a.) ne-au comunicat că n-au episcop și să le trimitem din țara noastră (Moldova - n.a.) un om vrednic și temător de Dumnezeu (...). Tot din acest timp, lângă Satu Mare se află o mănăstire la Vetiş, cu un schit aparținător în codri de stejar din Bixad, care se află acum, în anul 1614, în stăpânirea familiei Kokenyesdi din Vetiş. Și această manastire a fost zidită în legea noastră strămoșească din vechime, având câmpurile, luncile, văile, heleșteile și ogoarele ei... pe care toate le stăpâneau călugării ei.*”²²

Încă din veacul al XVII-lea, mănăstirea trece prin vremuri dificile, datorate ofensivei uniției, menținându-se ortodoxă până pe la anul 1701, când emisari catolici în frunte cu arhimandritul Isaia i-au alungat pe viețuitori, luându-le locul și inițiind o intensă propagandă în toată zona Oașului. La puțin timp (1703), Isaia este însă ucis probabil de o ceată de curuți care au incendiat mănăstirea. În deceniile următoare episcopia greco-catolică de Muncaci a trimis la Bixad călugări bazilitani de origine ruteană²³. Numele viețuitorilor care au urmat aici este trecut în pomelnicul mănăstirii, alcătuit la 1890 de către ruteni după arhiva mănăstirii. Pe la anul 1770 a fost ridicată actuala biserică din piatră.

20 **Petru Tămăian, Istoria** Seminarului și a educației clerului diecezei române unite din Oradea, Oradea, 1930, p. 83

21 **Arhim. Emanuil Rus, Mănăstirea Bixad**, Editura Lumina, Oradea, 1995

22 *Ibidem*, p. 10

23 *Ibidem*, p. 12.

Românii reușesc să redobândească mănăstirea abia după unirea Transilvaniei cu Patria Mamă, ca lăcaș de cult greco-catolic, până la 1948, când redevine mănăstire ortodoxă, fiind însă închisă de către comuniști în anul 1954.

Reiese așadar că între cele două zone Maramureș și Sătmar pe de o parte și Ucraina Subcarpatică s-au manifestat de-a lungul timpului dese interferențe care au dus între altele și la însușirea acestui mod de cântare bisericească.

Pentru ineditul său, dar și pentru a marca legăturile pe care Maramureșul de astăzi le-a avut cu Ucraina Subcarpatică, am înregistrat acest mod de cântare în exemplificări făcute la Bixad, Slatina (localitate aflată în zilele noastre pe teritoriul Ucrainei) și la Rona de Sus²⁴.

Un bun practicant al aceluiași mod de cântare am întâlnit în localitatea Bixad, cântărețul bisericesc **Vasile Finta** zis Vorotel (pseudonim ce vine din polonă), născut în anul 1921 în aceeași localitate. El susține că practică „cântarea după rusie, adică după Răsărit“, pe care a învățat-o „**de la cantorul Grigore Moiş, ce a învățat-o de la Ghiuriță (Griga Cuții) din Bârsana**“. Afirmă că același mod de cântare se practică în majoritatea satelor Țării Oașului: la Certeze, Bixad, Prilog, Racșa, Aliceni, Călinești, Turulung, Târșolt, Cămârzana, Gherța Mică, Gherța Mare, ș.a. La frumoasa vârstă pe care o are, este încă un cântăreț activ la mănăstirea din sat, la a cărei redeschidere (în 25 martie 1989) și-a adus o importantă contribuție²⁵.

În cercetarea noastră ne-am oprit pe la câteva parohii ucrainene din Maramureș, la **Rona de Sus**, la Ruscova, la Poieni ori la Sighetu Marmăției. La Rona de Sus, din anul 1989 este preot Gheorghe Albiciuc, licențiat al Facultății de Teologie din Sibiu. Cântărețul bisericii din sat este Vasile Albiciuc (de 79 de ani), care a învățat cântarea de la Kramer Vasile, fost profesor și diac, care și-a făcut studiile la Ujgorod. Limbile liturgice sunt slavona și ucraineana, aceasta din urmă fiind folosită și în vorbirea curentă. Melodiile sunt foarte asemănătoare cu cele pe care le-am întâlnit în Țara Oașului. La strănă participă 7-8 bărbați, după ei cântând întreaga comunitate.

Cântarea bisericească „**după rusie**“, reprezintă varianta oficială de muzică bisericească, atât ortodoxă cât și greco-catolică, a Eparhiilor de Muncaci și Ujgorod. Ucrainenii utilizează mai multe denumiri pentru a o identifica: *cântare carpato-rusă*, *cântare bizantină carpato-rusă*, *cântare liturgică ruteană-bizantină*, dar și *cântarea după Mukacevo sau Ujgorod*.²⁶

24 Fragmente din înregistrările efectuate se găsesc notate pe portativ în finalul prezentei lucrări

25 Arhim. Emanuil Rus, *op.cit.*, pp. 18 și 36

26 Vezi alte detalii la: **Iulian A. Iavorskii**, *Materialy dlia istorii starinnoi pesennoi literatury v Podkarpatskoi Rusi*, Prague, 1934; **Fedir Steshko**, *Tserkovna muzyka na Pidkarpats'kii Rusi*, Naukovyi zbirnyk Tovarystva 'Prosvita', XII, Uzhhorod, 1937.

Se numește și ЦЕРКОВНОЕ ПРОСПѢНІЕ sau, transliterat: **Tserkovnoje Prostopinije** (proste = simplă, plană și pinije = cântare) adică **cântarea plană a Bisericii**, după numele colecției de cântări alcătuită de preotul Ioan Boksay la Ujgorod²⁷.

Rădăcinile cântării carpato-ruse vin din cântarea liturgică bizantină, organizată de Sfântul Ioan Damaschinul (+749), după scările muzicale ale celor opt moduri bizantine, în așa numitul octoihos, adică 8 moduri, glasuri (în rutheană *h/las* = voce, ton), care erau în uz la greci în secolul al VIII-lea. Biserica vechilor ruși, ai căror descendenți sunt și rutenii, nu a inventat propria cântare liturgică, ci a adoptat cântarea Bisericii grecești, de la care a primit credința creștină. Când regele Vladimir cel Mare a fost botezat, a adus la biserica mitropolitană din Kiev episcopi, preoți și cântăreți bisericești, împreună cu ritul și cântările Bisericii grecești din Constantinopol. Este cunoscut și faptul că prințesa Ana, sora împăratului Vasile al Constantinopolului, a adus cu ea mulți membri ai clerului și un cor de cantori la Kiev, atunci când s-a căsătorit cu regele Vladimir. Prin aceasta, cântarea bisericească greacă împreună cu credința, au fost aduse la Kiev, de unde s-au răspândit în întregul regat al Rusiei.

Ca rezultat al diferentelor culturale și condițiilor politice dintre Marea Rusie și Ruteni, s-au născut acolo două tradiții de cântare bisericească:

- **Tradiția „Moscovită”**, care a fost până la 1652 bazată exclusiv pe vechea cântare monodică tradițională a Novgorodului.

- **Tradiția „Ruteană”** al cărei miez este foarte asemănător cu cântarea monodică de la Kiev, dar în timpul sec al XVI-lea a început să accepte noi elemente ale cântării Bizantine din Balcani, și de asemenea să adopte elemente polifonice din muzica corală de inspirație apuseană.

După anul 1652, Biserica Ortodoxă Rusă (Moscovită) a preluat de asemenea aceste inovații, învățându-le de la mulți cântăreți și dascăli (profesori) ucrainieni și bieloruși care s-au stabilit la Moscova.

Muzicologii care s-au ocupat de studierea cântării liturgice carpato-ruse sunt de părere că aceasta ar fi ajuns în regiunea Transcarpatia venind dinspre Kiev. Asemeni folclorului, aceasta cântare s-a transmis secole de-a rândul doar pe cale orală. În perioada de început nu erau nici cărți cu notație muzicală. Când acestea au apărut, nu erau decât foarte puțini dieci sau credincioși care să aibă o educație muzicală corespunzătoare spre a a putea descifra.

Între anii 1052 și 1130, mulți dieci și călugări au venit din Constantinopol și au deschis școli pe lângă mănăstiri și catedralele mai importante pentru a preda cântul liturgic. Lipsind manualele, au fost nevoiți să memoreze glasurile de bază ale diferitelor grupuri de cântări. Această metodă de a

27 **Ivan Gardner**, „*Nieskolko soosobrazhenii ob obshchem pienii za bogoslužheniem*” (Câteva observații asupra cântării bisericești în Rusia Subcarpatică”, Pravoslavnya Rus, No.10, 1969.

învăța „după ureche” a dat naștere la diferențe în interpretarea cântărilor.

Cântarea originală era însoțită de textul grecesc. De-a lungul timpului, s-au tradus multe texte sacre în slavonă. Unde a fost dificilă înlocuirea, s-a continuat folosirea textului grecesc. La sărbătorile mai mari, un cor cânta în greacă, iar altul în slavonă. În secolul al XIII-lea cuvintele grecești au fost adesea amestecate cu cele slavone.

Următorul moment notabil în evoluția cântărilor bisericești s-a petrecut în secolul al XVI-lea, când în sudul Rusiei, mitropolia de la Kiev a început să folosească sistemul european de notare muzicală cu note și linii, nu foarte diferit de cel de astăzi. Acest sistem era deja în uz pe timpul primei Uniri cu Roma de la Brest (1595), generalizându-se din a doua jumătate a secolului al XVI-lea în întreaga Rusie.²⁸

Un mare pas înainte a fost făcut atunci când primul **Irmologhion** a fost tipărit, în anul 1700 la Liov, adunând în cuprinsul lui marea majoritate a cântărilor bisericești rutene. Cântăreții bisericești din spațiul carpato-rus au continuat să copieze manuscrise după acest Irmologhion până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În Rutenia Subcarpatică cântarea bisericească a început să fie cultivată în mod sistematic doar spre sfârșitul secolului al XVIII-lea când, anumiți cantori educați în marile școli monahale de la Kiev, Pokaiv sau L`viv și-au început activitatea. Ei au învățat nu doar modul de practicare al cântărilor ci și teoria muzicii. Unii dintre ei învățau și arta copierii manuscriselor, realizând primele copii pentru uzul personal. Un asemenea cântăreț a fost **Ivan Juhasevych-Skliars'kyi** (1741-1814). A studiat muzica în Liov, alături de arta scrierii manuscriselor. Au rămas în urma lui 38 de manuscrise cu cântare bisericească, între ele mai multe Irmologhioane.

Învățarea sistematică a cântării bisericești a început odată cu înființarea în anul 1744 a Școlii Teologice din Muncaci. Episcopul Mihail Olshavskyj a luat hotărârea de a-i pregăti nu doar pe preoți ci și pe cântăreții bisericești, care la rândul lor au primit misiunea de a-i învăța pe copii în cadrul școlilor parohiale. Totuși, Episcopul Andrei Bacinskyj (1773-1809), a fost cel care a pus bazele cultivării muzicii bisericești când, pe la anul 1793 a întemeiat **Școala Pregătitoare pentru cantori și învățători de la Ujgorod**.

Preotul **Andrei Popovici** (1809-1898), paroh la Velika Kopanya - districtul Ugocea, a pus Zbornicul în mâinile poporului, în care a adunat cântările duminicilor și ale sărbătorilor din întregul an bisericesc. Lucrarea a fost tipărită pentru prima dată la Viena în 1866 sub titlul Velikij Zbornik (Colecție mare). Părintele Popovici și-a învățat enoriașii cum să folosească Zbornikul și cum să cânte diferitele imne ale serviciilor liturgice, îndemnându-i în Prefață: „*Luați acest Sbornik în mâinile voastre și aduceți-l cu*

28 Vezi detalii la Juan de Castro, „*Methodus chantus ecclesiastici Graeco-Slavici*”, Vatican Polyglot Press, 1890.

voi în Casa Domnului. Va deveni o puternică armură a credinței voastre, o asigurare a mântuirii și o sursă constantă a mângâierii voastre spirituale. Gustați și vedeți că e bun Domnul!”

În scurt timp credincioșii săi au început să participe activ în aceste slujbe, rugându-se lui Dumnezeu „cu o voce și cu o inimă”. Cântarea în comun s-a răspândit rapid din Velika Kopanya în întreaga eparhie, iar Zbornicul a fost retipărit de mai multe ori (în 1887, în 1888, 1906, etc).

Datorită influențelor deosebite în educația diecilor, cântarea liturgică din Subcarpatia se deosebea de la un district la altul, uneori chiar de la un sat la altul. Episcopul Julius Firțak (1891-1912) a decis unificarea cântărilor în eparhia sa, dându-i această sarcină preotului **Ivan Bokshay** (1874-1940), ca să adune cântările liturgice așa cum erau cântate la catedrala Sfânta Cruce din Ujgorod. Cântărețul catedralei la acea vreme era Iosif Malinich (+ 1910), care era înzestrat cu o extraordinară memorie muzicală. El a cântat melodiile pe care Bokshay le-a așezat pe notație muzicală. Rezultatul final a fost primul manual de cântare plană numit **Tserkovnoje Prostopinije**, adică Cântarea plană a Bisericii, care a fost publicată la Ujgorod în anul 1906. Lucrarea a primit aprobarea episcopului Firczak, devenind astfel manualul standard de cântare bisericească în Seminarul Eparhial și în Școala Pregătitoare pentru Cantori din Ujgorod, unde cântarea liturgică a început astfel să se învețe în mod sistematic. Pe această cale, stilul de cântare de la catedrala din Ujgorod a fost introdus treptat în întreaga Eparhie de Muncaci și împrejurimi.

Lucrarea „Prostopinije” are 191 de pagini, în format A4, fiind structurată în opt capitole:

1. Osmoglasnic (cele opt glasuri)
2. Utrenia
3. Vecernia
4. Cântări din Perioada Triodului
5. Perioada Penticostarului
6. Cântări la Praznice cu dată fixă
7. Alte slujbe
8. Sfintele Liturghii

Pentru fiecare glas din primul capitol sunt redată cântările: Dumnezeu este Domnul, Troparul Învierii, Condacul (la glasurile 3, 4, 6 și 8, celelalte având aceeași melodie cu Troparul), Prochimenul de la Utrenie, **Toată suflarea să laude pe Domnul**, Irmoasele din Canonul Învierii, **Sfânt este Domnul, Aliluia** la Sfânta Liturghie, Prochimen la Liturghie, Stihira I de la Vecernia de sâmbătă seara, podobiile, precum și o variantă de „glas bulgăresc”, care se cântă la slujba înmormântării (doar la glasurile 1, 2, 4 și 5).

În capitolul al II-lea sunt notate cântări din slujba Utreniei: Polieleul, Binecuvântările Învierii, Antifoanele sărbătorilor - **Din tinerețele mele**,

Laudele în cinstea Maicii Domnului (**Mărește suflete al meu... Ceea ce ești mai cinstită...**), **Preabinecuvântată ești** și Doxologia Mare.

Capitolul al III-lea cuprinde cântări specifice Vecerniei: Fericit bărbatul, Lumină lină și Acum slobozește. Capitolul următor este dedicat perioadei Triodului, însă a integrat și cântările din ziua Sfintelor Paști: Troparul Învierii, Învierea Ta Hristoase, stihurile Paștilor, Catavasiile Învierii, Ipacoiful, Luminânda, Antifoanele speciale din cadrul Sfintei Liturghii, Câți în Hristos și Prochimenul.

Capitolul al V-lea cuprinde alte cântări din perioada Penticostarului, iar următorul cântări la praznicele cu dată fixă. Capitolul al VII-lea conține cântări la unele Ierurgii și Taine, dar și de la Obedniță sau Pavecernița Mare.

Ultimul capitol, al VIII-lea, este dedicat Sfintei Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur, cuprinzând cântări în mai multe variante melodice, dar conține și imne din Liturgia Sfântului Vasile cel Mare și a Darurilor mai înainte sfințite.

Cântarea liturgică carpato-rusă se execută în general la unison de către întreagă comunitate din biserică (este o cântare monodică), spre deosebire de aranjamentele polifonice destinate corurilor.

În general, cântarea Bizantină-Slavonică include două tipuri de melodii: cele organizate în sistemul celor 8 glasuri și cele independente de acest sistem.

Melodiile glasurilor carpato-ruse provin din trei elemente: cântarea znamennyi, cântarea kieveană și cântarea bulgară, care în timp au modificat considerabil vechea muzică bizantină. La acestea se adaugă și folclorul local, care și-a adus propria contribuție.

Marea cântare znamennyi, care este baza cântării monodice slave răsăritene, la origini folosită de ruși, ucraineni și bieloruși. Este cel mai vechi element în structura Prostopiniei, și aduce majoritatea irmoaselor și alte câteva melodii în special din cuprinsul Utreniei. Numele **znamennyi** se referă la vechea notare neumatică, aflată în uz pe teritoriile rutene până pe la 1600, când a început să fie folosită notarea pe portativ.

Vechea cântare kieveană era cultivată în secolul al XI-lea la mănăstirea Peșterilor de lângă Kiev (Lavra Pecerska). Câteva melodii transmise din **marea cântare znamennyi**, dar mai simple ca formă, au apărut și în tradiția moscovită, determinând formarea cântării znameni cea mică. Melodii rutene similare, fără un nume concret au început să fie cunoscute în Moscova ca și „cântarea kieveană”, atunci când cantorii veniți de la Kiev le-au introdus, pe la 1650. Aceste melodii sunt folosite și în cuprinsul Prostopiniei pentru câteva tipuri de texte: stihurile samoglasnice (la Vecernie și Utrenie), prochimene și podobii. Melodiile carpato-rutene în cântarea kieveană diferă însă sensibil față de cele notate în sursele galițiene și chiar mai mult de cele din sursele moscovite.

Cu ceva timp înainte de anul 1600, tradiția ruteană a adoptat din zona Balcanilor **melodiile bulgărești** pentru tropare și condace, ca și pentru sedelnele Utreniei. De-a lungul timpului, melodiile stihirilor bulgărești au fost din ce în ce mai puțin utilizate, rămânând totuși prezente la slujbele de înmormântare. Cartea Prostopinije a folosit melodiile simple, *mici bulgărești*. Cu toate acestea, câteva din cele mai complexe melodii bulgărești sunt încă folosite, în așa numitele cântări „*bolhar stihira*”, identificate ca și cântare bulgară.

La acestea se adaugă sigur, cântarea carpatică propriu-zisă, influențată de anumite melodii populare având scări cromatice.

Cântarea este condusă de un diac, în timp ce întreaga comunitate participă cântând textele cele mai cunoscute. Cu toate că melodiile sunt în general monodice, o ușoară armonizare se poate face prin folosirea terțelor paralele, un obicei care a fost încurajat de dezvoltarea variantelor melodice cu diferite tonalități.

Istoria cântării carpato-ruse se reflectă în istoria Bisericii din Trancarpattia. De altfel, începuturile creștinismului în această zonă de răsărit a Europei se leagă de misiunea pe care au desfășurat-o Sfinții Chiril și Metodie. Biserica nu era stabilită definitiv acolo până la expansiunea din secolul al X-lea a rușilor kieveeni în pământurile considerate azi Pod Karpatska-Rus.

Cinstirea Sfinților Antonie și Teodosie din renumita Mănăstire a Peșterilor de la Kiev, reprezintă cel mai vechi strat al tradiției liturgice carpato-ruse, purtând dovezi ale influenței imperiului Rus-Kievean. Nu trebuie să ne surprindă faptul că rădăcinile Prostopinijei carpato-ruse se întind în tradiția cântării Znamennyi, care era folosită în Rusia Kieveană, după cum muzicologi renumiți au demonstrat deja.²⁹

Melodiile cântărilor originale din Constantinopol, care stau la baza ei, pot fi adesea distinse și azi în cântări ca „**Imnul luminii**” la Utrenia Paștilor sau „**Toată făptura se înnoiește**” din Liturgia Sfântului Vasile cel Mare din perioada Postului Mare. Majoritatea irmoaselor din Canoanele de la sărbători conțin elemente muzicale foarte vechi și valoroase.

Câteva elemente vechi care au dispărut în multe tradiții ruse și grecești au fost păstrate în Biserica Carpato-Rusă, și cu ea în Biserica Vechilor Credincioși Ruși. Un asemenea element evident, îl găsim în Liturgia Darurilor mai înainte sfințite, după ritualul de împărtășire: în loc de cântarea „**Să se umple gurile noastre**”, care se practică în prezent în tradiția greacă și în cea rusă, în Biserica Carpato-Rusă se cântă vechiul imn de mulțumire euharistică al Sfântului Ioan: „**Ție îți mulțumim...**”. Mai sunt și alte asemenea exemple.

În lucrarea **Cerkovnoje prostopinije** (cântarea plană a Bisericii),

29 Dr. Stephen Reynolds și Johan von Gardner în lucrările citate

publicată în anul 1906, majoritatea irmoaselor și un număr de alte câteva cântări, sunt interpretate după melodiile tradiționale znamennyi, chiar dacă autorul - Boksay nu face referire la ele cu acest nume.

Așadar vecinii noștri de la nord, rutenii sau carpato-rușii, au conservat vechea cântare znamenny până în prezent, ca fiind cel mai vechi element al cântării carpato-ruse. Cu siguranță de aici, odată cu cântarea s-a importat și numele ei, „după rusie”, prin tinerii teologi care și-au făcut studiile în Școlile Teologice de la Muncaci și Ujgorod.

Această variantă de cântare bisericească se practică și în alte țări vecine: Slovacia - zona Prešov, Kosice, în Ungaria, la Hajdudorok sau Nyiregyhaza, Krisevtsi în Croația, Ruski Kerestur în Serbia, dar și în Episcopiile Rutene din Statele Unite ale Americii sau în Eparhia Slovacă din Canada.

Istoria cântării bisericești „după rusie” este încă puțin cercetată, abia în ani din urmă unii muzicologi au devenit interesați de originile și dezvoltarea sa, fiind atrași de frumusețea ei lină, care înalță sufletul spre comuniune cu Divinul.

Din lipsă de spațiu, încredințăm tiparului doar un mic extras al cântării „după rusie”, în varianta românească și în cea ucraineană, preluat din Prostopinije.³⁰

³⁰ Dacă noi folosim ca model sau bază de aplicare a melodiei - pentru modul de cântare stihiric - primele două versete din Psalmul 140, (Doamne strigat-am... și Să se îndrepteze...), în Prostopinije modelul de aplicare este prima stihiră de la Vecernia de sâmbătă seara a fiecărui glas

Doamne strigat-am,
glasul I

diac Vasile Finta,
Bixad

Andante

glasul I

1 Doam - ne, stri - ga - t-am ca - tre Ti - ne, a - u - zi - ma!

2 A - u - zi - ma, Doam - ne! Doam - ne stri - ga - t-am ca - tre Ti - ne a - u - zi - ma,

4 ia a - min - te la gla - sul ru - ga - ciu - nii me - le,

5 când strig ca - tre Ti - ne, a - u - zi - ma, Doam - ne!

6 Sa se în - drep - te - ze ru - ga - ciu - nea mea ca ta - mâ - ia î - na - in - tea Ta,

8 ri - di - ca - rea mâi - ni - lor me - le, jert - fa de sea - ra,

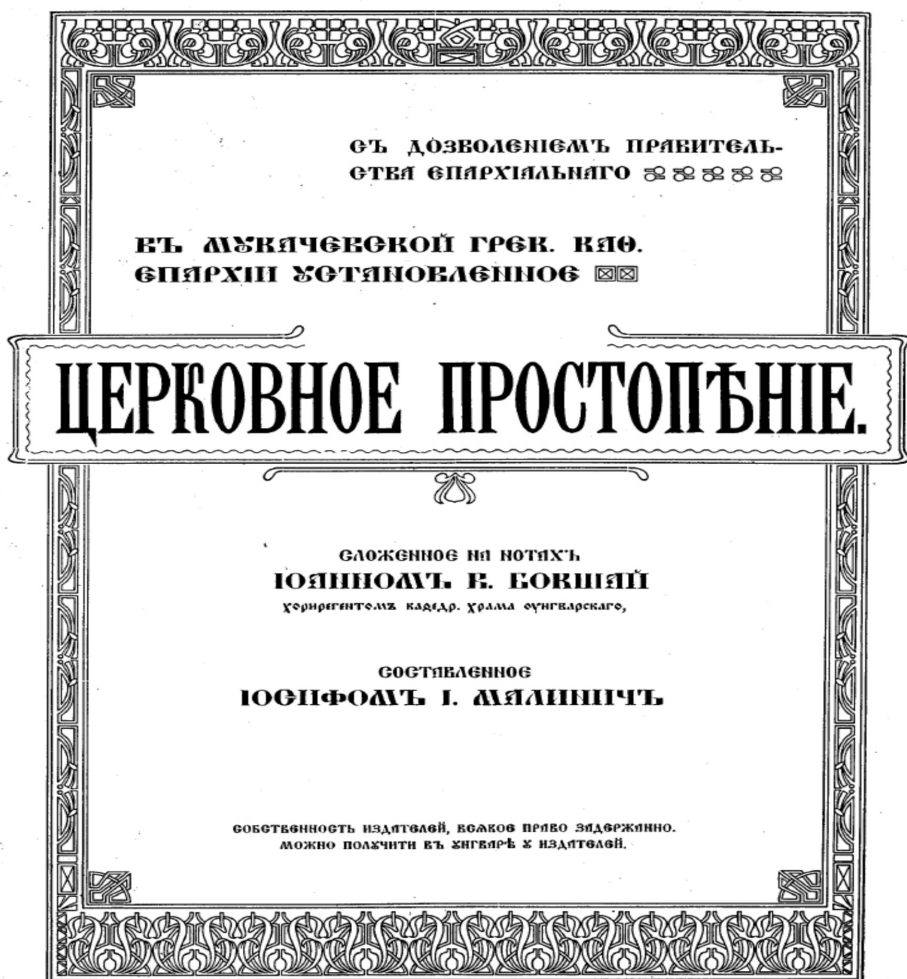
9 A - u - zi - ma Doam - ne!

„Өтіхір.“

Бѣ - чѣ-на - а нѣ - ша мо-ли-твы прїимй свѣтъ Гб̄-спо - ди, ѿ подѣждь намъ б-став-лѣ - ні - я

грѣхѣвъ, ѡ-чи є-динъ є - сѣ ѡб-ли въ мѣ-рѣ во-скре-сі - - ні - - е.

Ѣи́сѣ - нѣ ѡ прї-сно ѡ въ вѣ - кѣ вѣ - ковъ дѣ - лѣнь.



Gardner, Ivan, „Nieskolko soosobrazhenii ob obshchem pienii za bogoslužheniem” (Câteva observații asupra cântării bisericești în Rusia Subcarpatică”, *Pravoslavnaya Rus*, No.10, 1969.

Meteș, Ștefan, *Istoria bisericească a românilor din Transilvania, vol. I, Sibiu, 1935.*

Mihalyi, Ioan de Apșa, Dr., *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV, Sighet, 1900.*

Păcurariu, Mircea, *Aspecte din istoria fostei episcopii a Maramureșului, în Îndrumător bisericesc pe anul 1978, Cluj-Napoca, 1978.*

Rus, Emanuil, Arhim., *Mănăstirea Bixad, Editura Lumina, Oradea, 1995.*

Tămăian, Petru, *Istoria Seminarului și a educației clerului diecezei române unite din Oradea, Oradea, 1930.*

CONTENTS

I. EDITORIAL

- Bishop Justinian CHIRA
Noble gifts of the Christian life and activity..... 7

II. UNIVERSITY CHRONIC

1. *Quotation from the university and cultural chronic* 11
2. *Departaments of direction* 14
3. *Didaction departaments - Departament of Orthodox Theology and Social Assistance* 15
4. *Bachelors of Pastoral Orthodox Theology 2007*..... 16
5. *Bachelors of Didactical Orthodox Theology 2007* 17
6. *Bachelors of Theology Social Assistance 2007*..... 18
7. *Students from T.O.P. (Pastoral Orthodox Theology)* 19
8. *Students from T.O.D. (Didactical Orthodox Theology)* 23
9. *Students from A.S. (Social Assistance)* 25

III. ECCLESIASTIC PRESENT

3. Priest University lector Dr. Adrian Gh. Paul -
The Third European Ecumenical Assembly..... 33
4. Prof. Dr. Nutu ROSCA - *The Last Meeting With His Holiness Archbishop* 43
5. *His Holiness Daniel Ciobotea the 6th Archibishop of Romania* 45

IV. ATTITUDES

1. *Personalities defending the icons*..... 47
2. Priest Dr. Vasile BORCA - *Great Sadness and Deep Anxiety fot the Melancholic People of a Defunct Ideology!* 59

V. BIBLICAL AND SYSTEMATIC THEOLOGY

1. Saint John Gura de Aur (Chrisostom) - *About the Holly Croce*..... 62
2. Prof. Em. Adelbert DENAUX (K.U. Leuven - Belgium) - *Bible and Christian Unity. Reflections from a Romano - Catholic Point of View*..... 64
3. PhD John Antony Mc GUCKIN (Columbia University, New York) - *Actual Biblical Hermeneutics from Patristic Perspective. Orthodox Tradition* 71

4. Priest Univ. Lector Dr. Vasile BORCA - *Creation - God's Gift offered to Man for Progress and ennoblement, not for exploitation and abandon!* 93
5. Vicar Bishop Justin HODEA SIGHETEANU - *Argumentation of the Divinity of Christ the Saviour in "Three words against Arians" by Saint Atanasie the Great*..... 119
6. PhD Priest J. A. Mc. GUCKIN - *Esthatological Horizons at the Capadocian Holy Fathers* 132
7. Priest Univ. Lector Adrian Gh. PAUL - *Elements of "Soteriologic Theology" in Aztec Doctrine of Saint Diadoch of Foticea* 150
8. PhD Stelian GOMBOS - *A Short Incursion into the Christian Thinking of Nicolae Steinhardt* 179

VI. HISTORICAL THEOLOGY

1. Priest Univ. Conf. Dr. Stefan POMIAN - *Temporality and Eternity in Non- Christian and Christian Religions*..... 186
2. Priest Univ. Conf. Dr. Stefan POMIAN - *Heaven's Mandate Discovered in the Religions' Nations but Fulfilled by Excellence in Jesus Christ*.... 223
3. Priest Univ. Lect. Dr. Cristian STEFAN - *Ingression of the Christianity in Sweden and Finland* 251

VII. PRACTICAL THEOLOGY

1. Priest Univ. Lector Adrian Gh. PAUL - *Saint John Gura de Aur (Chrisostom), Preacher by Excellence of Christian Love* 258
2. Univ. Ass. PhD Valerian MARIAN - *Catechesis at the Holy Sacrament of Anointment* 282
3. Prof. Mioara STEFAN - *Education in Family, School and Church*.... 287
4. Priest Univ. Lector Adrian Gh. PAUL - *Today's Family Problem. Pastoration of Children and Youth in the framework of the family*... 295
5. Univ. Ass. PhD Valerian MARIAN - *Catechetical Dimension of Liturgy of Those Called*..... 307
6. Eng. Mihail MARASESCU - *Approach of perennial values in Adults' Formation*..... 319
7. Prof. Maria Gratiela OMOTA - *The Word - This Wonderful Gift of God* 325
8. Priest Virgil JICAREAN (Social - Missionary Advisor) - *Philanthropic Activity and the Samaritan Work as Duties of the Priest* 330
9. Priest Univ. Lector PhD Teofil STAN - *Clerical Music in Maramures and Satu Mare. Variant "after rusie"* 339

TABLE DE MATIERES

I. EDITORIAL

Ep. Justinian CHIRA - <i>Dons enrichissants de la vie et de l'activité chrétienne</i>	7
---	---

II. CHRONIQUE UNIVERSITAIRE

1. <i>Glanures de la chronique universitaire et culturelle 2007</i>	11
2. <i>Départements de direction</i>	14
3. <i>Les cadres didactiques - Cathèdre de Théologie Orthodoxe et Assistance Sociale</i>	15
4. <i>Licenciés en Théologie orthodoxe pastorale 2007</i>	16
5. <i>Licenciés en Théologie orthodoxe didactique 2007</i>	17
6. <i>Licenciés en Théologie assistance sociale 2007</i>	18
7. <i>Les étudiants de la spécialisation T.O.P</i>	19
8. <i>Les étudiants de la spécialisation T.O.D.</i>	23
9. <i>Les étudiants de la spécialisation A.S.</i>	25

III. ACTUALITE ECCLESIASTIQUE

3. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - <i>La troisième Assemblée Ocuménique Européenne</i>	33
4. Prof. dr. Nuțu ROȘCA - <i>Dernière rencontre avec le Trop Heureux Père Patriarche</i>	43
5. <i>P.F. Daniel Ciobotea - le VI-ieme Patriarche de Roumanie</i>	45

IV. ATTITUDES

1. <i>Personnalités dans la défense des icônes</i>	47
2. Pr. dr. Vasile BORCA - <i>Navrement et trouble pour les nostalgiques d'une idéologie défunte!</i>	59

V. THEOLOGIE BIBLIQUE ET SYSTEMATIQUE

1. <i>Saint Jean Bouche Dorée - Sur la Croix Sainte</i>	62
2. Prof.em. Adelbert DENAUX (K.U. Leuven - Belgique) - <i>La Bible et l'unité chrétienne. Considérants d'un point de vue romain-catholique</i>	64
3. Pr. prof. univ. dr. John Antony McGUCKIN (Université de Columbia, New York) - <i>Herméneutiques bibliques de la perspective patristique. Traduction orthodoxe</i>	71

4. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *La création - don de Dieu offert à l'homme pour le progrès et enrichissement, et pas exploitation et abandon!* 93
5. Mitre vicaire drd. Justin HODEA SIGHETEANU - *Argumentation de la divinisation du Sauveur Christ en «Trois paroles contre les aériens» par le Saint Atanasie le Grand* 119
6. Pr. prof. dr. J. A. Mc. GUCKIN - *Horizons eschatologiques aux Prêtres de Cappadoce*..... 132
7. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Eléments de «théologie sotériologique» dans l'enseignement ascétique du saint Diadoque de Foticee*..... 150
8. Drd. Stelian GOMBOȘ - *Une courte incursion dans la pensée chrétienne de Nicolae Steinhardt* 179

VI. THEOLOGIE HISTORIQUE

1. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN - *Temporalité et éternité dans les religions non-chrétiennes et dans le Christianisme*..... 186
2. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN - *Le mandat du ciel découvert dans les religions des nations mais accompli par excellence en Jésus Christ* 223
3. Pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN - *La pénétration du christianisme en Suède et Finlande* 251

VII. THEOLOGIE PRATIQUE

1. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Saint Jean Bouche Dorée, prédicateur par excellence de l'amour chrétienne*..... 258
2. Assist. univ. drd. Valerian MARIAN - *Catéchèse à Sainte Sacrement de l'onction à oint*..... 282
3. Prof. Mioara ȘTEFAN - *Education en famille, école et Eglise* 287
4. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Problème de la famille aujourd'hui. Pastoralisme des enfants et des jeunes au milieu de la famille...* 295
5. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - *Dimension cathéchique de la Liturgie de ceux appelés*..... 307
6. Ing. Mihail MĂRĂȘESCU - *Abord des valeurs pérennantes dans la formation des adultes*..... 319
7. Prof. Maria Grațela OMOTA - *La parole - ce merveilleux cadeau de Dieu*.... 325
8. Pr. Virgil JICĂREAN (conseiller missionnaire-social) - *L'activité philanthropique et le travail samaritain comme devoirs du prêtre ...* 330
9. Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN - *Le faux-bourdon en Maramureș et Sătmar. La variante «după rusie»* 339

INHALT

I. EDITORIAL

Bs. Justinian Chira - <i>Veradelte Gifte des christlichen Lebens und der christlichen Tätigkeit</i>	7
---	---

II. UNIVERSITÄRCHRONIK

1. <i>Texte aus der universitären und kulturellen Chronik</i>	11
2. <i>Führungskräfte</i>	14
3. <i>Ausbildungskräfte - Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie und Sozialassistentz</i>	15
4. <i>Die Diplomierten in der pastoralen orthodoxen Theologie 2007...</i>	16
5. <i>Die Diplomierten in der didaktischen orthodoxen Theologie 2007</i>	17
6. <i>Die Diplomierten in Theologie Sozialassistentz 2007</i>	18
7. <i>Die Studenten der Spezialisierung pastoralen orthodoxen Theologie</i>	19
8. <i>Die Studenten der Spezialisierung didaktischen orthodoxen Theologie</i>	23
9. <i>Die Studenten der Spezialisierung Theologie Sozialassistentz</i>	25

III. KIRCHLICHE AKTUALITÄT

3. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - <i>Die Dritte Europäische ökumenische Versammlung</i>	33
4. Prof. dr. Nuțu ROȘCA - <i>Letzter Treffen mit dem Patriarch</i>	43
5. P.F. Daniel Ciobotea - <i>der vierte Patriarch Rumäniens</i>	45

IV. STELLUNGEN

1. <i>Persönlichkeiten in der Verteidigung der Ikonen</i>	47
2. Pr. dr. Vasile BORCA - <i>Tiefe Traurigkeit und Störung für die Nostalgiker einer gestorbenen Ideologie!</i>	59

V. BIBLISCHE UND SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

1. <i>Sankt Johannes Goldmund - Über den Heiligen Kreuz</i>	62
2. Prof. em. Adelbert Denaux (K.U. Leuven-Belgien) – <i>Die Bibel und die christliche Einheit. Gedanken aus römisch-katholischer Sicht</i>	64
3. Pr. Prof. univ. Dr. John Anthony McGuckin (Universität Kolumbien, New York) - <i>Heutige biblische Hermeneutiken aus patristischen Sicht. Orthodoxe Tradition</i>	71

4. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA - *Die Schaffung - Das Gift Gottes gegeben an den Menschen für Veradelung und Vorschrift, nicht für Ausbeutung und Verlassung!*..... 93
5. Vikar drd. Justin HODEA SIGHETEANU - *Argumentation der Göttlichkeit des Christ in „Drei Wörter gegen die Arianen“ von Sankt Atanasie der Große* 119
6. Pr. prof. dr. J. A. Mc. GUCKIN - *Eschatologische Horizonte von den kappadokischen Vätern*..... 132
7. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Elemente von „soteriologischen Theologie“ im asketischen Lehren von St. Diadoch von Foticea*.... 150
8. Drd. Stelian GOMBOȘ - *Kurze Einführung im christlichen Gedanken von Nicolae Steinhardt*..... 179

VI. HISTORISCHE THEOLOGIE

1. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN - *Temporalität und Ewigkeit in den nichtchristlichen Religionen und Christentum*..... 186
2. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN - *Vollmacht des Himmels entdeckt in den Religionen der Völker - Gift erfüllt von Jesus Christ* 223
3. Pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN - *Eintritt der Christentum in Schweden und Finnland*..... 251

VII. PRAKTISCHE THEOLOGIE

1. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Sf. Johannes Goldmund - Darsteller der christlichen Liebe* 258
2. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - *Katecheze an dem St. Geheimen Taufe* 282
3. Prof. Mioara ȘTEFAN - *Die Erziehung in der Familie, in der Schule und in der Kirche* 287
4. Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL - *Das Problem der Familie heute. Geistlichung der Kinder und Jugendliche in der Familie* 295
5. Asist. univ. drd. Valerian MARIAN - *Katechesischen Dimension der Liturgie der Gerufenen* 307
6. Ing. Mihail MĂRĂȘESCU - *Nutzung der perennierenden Werte in der Erziehung der Erwachsenen*..... 319
7. Prof. Maria Grația OMOTA - *Das Wort - dieses wundervollen Gift von Gott*..... 325
8. Pr. Virgil JICĂREAN (Missionär - sozial Berater) - *Philanthropische Tätigkeit und samaritaner Werk als Pflicht des Priesters* 330
9. Pr. lect. univ. drd. Teofil STAN - *Kirchliche Musik in Maramures und Satmar. Version „nach Russland“*..... 339

Tehnoredactare: Remus UNGUR
Corectură: Emil DANCIU

